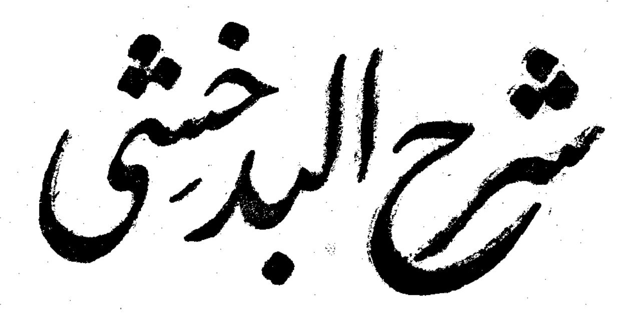


شرح البدخشي

مناهج العقول

للإمام محمد بن الحسن البدخشي

ومعه

شرح الأسنوي

نهاية السول

للامام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوى المتوفى سنة ٧٧٢ ه

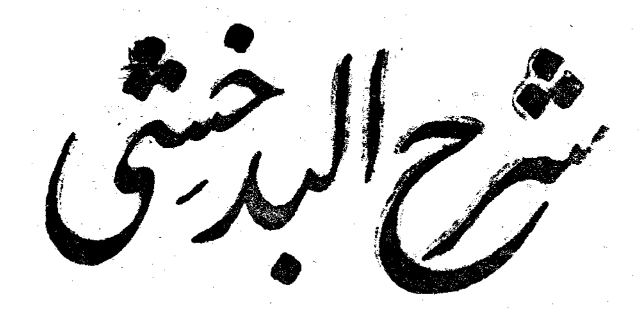
كلاهما شرح

منهاج الوصول فى علم الأصول

تأليف

القاضى البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ ه

مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر بمصر



شرح البدخشي

مناهج العقول

للإمام محمد بن الحسن البدخشى

ومعه

شرح الأسنوى

نهاية السول

للامام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوى المتوفى سنة ٧٧٢ هـ

كلاهما شرح

منهاج الوصول فى علم الأصول

تأليف

القاضى البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

الجزء الأول

مطبعة محمد على صبيح وأولاده بالأزهر بمصر

(تنبيه)

قد جعلنا بأعلى الصحيفة شرح الأسنوى ثم بعده شرح البدخشى
مفصولا عنه بخط أفقى
مع شكل منهاج الوصول فى علم الأصول
فى شرح الأسنوى

فهرست

الجزء الأول من شرح الاسنوى على منهاج الأصول للبيضاوى

(تمت فهرست الجزء الأول)

فهرست

(الجزء الثاني من شرح الأسنوي على منهاج الأصول للبيضاوي)

(تمت فهرست الجزء الثاني)

فهرس

(الجزء الثالث من شرح الأسنوى على منهاج الأصول للبيضاوى)

(تم فهرس الجزء الثالث)

(الأسنوى)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى مهد أصول شريعته بكتابه القديم الأزلى ، وأيد قواعدها بسنة نبيه العربى ، وشيد أركانها بالاجماع المعصوم من الشيطان الغوى ، وأعلى منارها بالاقتباس من القياس الخفى والجلى ، وأوضح طرائقها بالاجتهاد فى الاعتماد على السبب القوى ، وشرع للقاصر عن مرتبتها استفتاء من هو بها قائم ملى ٭ وصلواته وسلامه على سيدنا محمد المبعوث إلى القريب والبعيد الشريف والدنى ٭ وعلى آله وأصحابه أولى كل فضل سنى وقدر علىّ .

(البدخشى)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى أفاض أنوار هدايته ، وأنار منار دلالته ، فوفقنا لسلوك منهاج شرعه القويم ، ويسرنا للوصول إلى محصول دينه المستقيم حتى بلغنا منتهى أصول الشريعة الغراء ، ونهاية وقاية فروع الملة البيضاء ٭ وهدانا إلى تحقيق حقائق الكتاب والخبر ٭ ودلنا إلى كشف أسرار القياس والأثر ٭ وجمع آراءنا على أحكام بلا حكام ، وتنقيح مناط الاباحة والكراهة والحرام ، والتلويح بمأخذ الوجوب والندب للأنام ، لتوضيح مناهج قواعد دين الاسلام (ثم الصلاة) على رسوله المصطفى وصفيه المصفى المستصفى ، محمد الذى قوله تعديل ميزان الحجة والبرهان ، وفعله تقويم تحصيل العدل والاحسان ، وعلى آله الطيبين وأصحابه الطاهرين .

(أما بعد) فغير خاف على ذوى البصائر السليمة ، وأولى العقول الحكيمة ، أن كتاب منهاج الوصول إلى علم الأصول للمولى الوالى والصدر العالى منبع العلوم والمعارف ، منشأ الأسرار واللطائف ، معدن الدقائق الأصلية والفرعية ، الجامع بين الحقائق الشرعية والعقلية ، قدوة فحول العلماء أسوة أعاظم الفضلاء ، أقضى القضاة والحكام الحاكم الفصل بين الأنام نصير الإسلام والمسلمين ٭ ناصر الملة والدين عبد الله بن أبى القاسم على بن عمرو البيضاى أعلى الله درجته فى الجنان ، وأفاض عليه سجال الغفران ، مع صغر حجمه ووجازة نظمه

(وبعد) فان أصول الفقه علم عظيم قدره ، وبين شرفه وفخره ، إذ هو قاعدة الأحكام الشرعية ، وأساس الفتاوى الفرعية ، التى بها صلاح المكلفين معاشا ومعادا ثم ان أكثر المشتغلين به فى هذا الزمان قد اقتصروا من كتبه على المنهاج للامام العلامة قاضى القضاة ناصر الدين البيضاوى رضى الله عنه لكونه صغير الحجم كثير العلم مستعذب اللفظ وكنت أيضاً ممن لازمه درساً وتدريساً فاستخرت الله تعالى فى وضع شرح عليه موضح

كتاب حاو لمنتخب كل مديد وبسيط جامع لخلاصة كل وجيز ووسيط واف بتمهيد أركان الأصول الشرعية ، كاف فى تشييد مبانى القواعد الفرعية ، مشتمل على زبدة مطالب هى نتائج انظار المتقدمين ، محتويا على نخب مباحث درر على أبكار أفكار المتأخرين فهو بحر محيط يفرز الدقائق ، وكنز مغن أودع فيه نقود الحقائق . ألفاظه معادن جواهر المطالب الشريفة وحروفه اكمام[1] أزاهير النكات اللطيفة ، ففى كل لفظ منه روض من المنى وفى كل سطر منه عقد من الدرر فلولا تقوى الله لنظم فى سلك المعجزات ولقيل منه آيات محكمات وأخر متشابهات ، إلا أنه لاحتوائه على مطويات الرموز والأسرار ، وعلى خفايا لم تكشف عن وجوهها الأستار * وكان محتاجا إلى شرح يحل عقد عويصاته الأبية ويفتح مغاليق كنوزه المخفية فانه مع كثرة شارحيه وتزاحم مترجميه كأنه درة ماثقبوها ، ومهرة لم يركبوها ، إذعامة شارحيه وان بذلوا جهدهم ماحاموا حول سرادق أسراره ، وجمهور متعاطيه وان بالغوا فى استبصاره مالاحظوا ماهو معظم أنواره ، فبعضهم اكتفوا بمجرد حل ألفاظه وبيان ظاهر معانيه ، ولم يسلكوا مناهج حقائق خفاياه ودقائق مبانيه ، وبعضهم عدوا سلوك طرائق حقائقه أمراً يسيراً ، فضلوا عن سواء السبيل وأضلوا كثيرا ، وبعضهم اشتغلوا بتطويل الواضحات ، وأعرضوا عن حل عقد المعضلات ، فوجوه أبكار أسراره بعد فى القناع ، وهم لعمرى ما تيسر لهم الاقتراح فشرحته أثناء اشتغالى باقتناص علوم الأولياء الالهيين ، وتعلق بالى باقتباس معارف الصوفية المتألهين ، مع التزام مجاورة الطلاب وحل كتب أخرى غير هذا الكتاب شرحا يحتوى على تقرير قواعده وتحرير معاقده وتفصيل مجملاته وتوضيح مكنوناته ويفتح أبواب كنوزه ويذلل صعاب رموزه ويحل الفاظه ومعانيه ويلخص مقاصده ومبانيه فصدعت بصريح الحق حيث مجمج[2] فيه الشارحون وأصلحت مواقع طعن فيها الجارحون وأشرت إلى ماوقع للمصنف من السهو والتساهل وما عرض للشارحين

---

(١) قوله اكمام جمع كم بالكسر وهو ما يكون خارج الورد مما يستره .

(٢) قوله مجمج فى القاموس مجمج فى خبره لم يبينه ومجمج فى كتابه سمجه ولم يبين حروفه .

لمعانيه مفصح عن مبانيه محرر لأدلته مقرر لأصوله كاشف عن أستاره باحث عن أسراره منبها فيه على أمور أخرى مهمة (أحدها) ذكر ما يرد عليه من الأسئلة التى لا جواب عنها أو عنها جواب ضعيف (الثانى) التنبيه على ما وقع فيه من الغلط فى النقل (الثالث) تبيين مذهب الشافعى بخصوصه ليعرف الشافعى مذهب إمامه فى الأصول فان ظفرت بالمسئلة فيما وقع لى من كتب الشافعى كالأم والأمالى والاملاء ومختصر المزنى ومختصر البويطى نقلتها منه بلفظها

من الخطأ للغفلة أو التغافل وأودعته فرائد ملتقطة من كتب العلماء المتقدمين ، وفوائد مقتبسة من تصانيف الفضلاء المتأخرين ولطائف أبحاث سمح بها جواد نظرى وغرائب أسرار أبدعها قوة فكرى من مخدرات حقائق هى بدائع الزمان وأبكار أفكار لم يمسها انس قبلى ولا جان مجتنبا عن التطويل الممل والايجاز المخل مراعيا شريطة الاقتصاد ومتجافيا عن التعسف والعناد مترجما إياه (بمناهج العقول فى شرح منهاج الأصول) سائلا من الله الوهاب إلهام الحق وتلقين الصواب وهو حسبى ونعم الوكيل قال رضى الله عنه (بسم الله الرحمن الرحيم) ابتدأ به لأن كل أمر خطير لو لم يبدأ به كان أبتر للحديث (والله) اسم للذات الحق الواجب بالذات الذى كل ما خلاه باطل وكل شىء هالك إلا وجهه (والرحمن) المفيض لجلائل النعم وعظائمها (والرحيم) المولى لدقائق المنن ولطائفها أو الأول المفيض للجود والكمال الصورى على الكل فى الدارين بحسب القابليات واليه الاشارة بقوله (ورحمتى وسعت كل شىء) والثانى للكمال المعنوى الموعود لخلص عباده فى الآخرة ويشير اليه قوله تعالى : (وكان بالمؤمنين رحيما) فالأول أشمل باعتبار ايصال الفيض والثانى أعم اطلاقا لاطلاقه على العبد أيضاً دون الأول وأما رحمن اليمامة لمسيلمة فمن تعنتات الكفرة * وهاهنا لطيفة وهى أن مراتب طلاب الحق جل وعلا ثلاث أدناها صرف الهمة إلى فيضان اللطائف الكمالية عليهم فى دار السلام وأوسطها مطالعة سر الكمال المعنوى فى عين الكمالات الصورية واستشراق أنوار الكمال بترقيق حجب الصور من غير انتظار الآخرة وأعلاها اندكاك طور أنانيتهم وتلاشى ذراته فى محيط أنوار الذات المستجمعة للصفات والاسم الأول أعنى (الله) يناسب الرتبة العليا (والرحمن) الوسطى (والرحيم) السفلى ومن هذا سنح سر فى ترتيب الأسماء . وباقى المباحث المتعلقة بالبسملة مشهور فلا نذكره .

قوله (تقدس) أى تنزه (من تمجد) أى شرف ذاته وجمل أفعاله وجزل نواله إذ المجيد من هو موصوف بها (بالعظمة) أى من هو متلبس بصفة العظمة ومعنى كونه تعالى عظيما تعالى كنه حقيقته عن احاطة العقول فهو العظيم المطلق الأعلى عند البصائر والاوسط ما يتعسر عليها الاحاطة به وان لم يتعذر * والادنى ماله وقع عندها مع عدم التعسر وهى فى الاصل

غالباً مبينا الكتاب الذى هى فيه ثم الباب وان لم أظفر بها فى كلامه عزوتها إلى ناقلها عنه (الرابع) ذكر فائدة القاعدة من فروع مذهبنا فى المسائل المحتاجة إلى ذلك (الخامس) التنبيه على المواضع التى خالف المصنف فيها كلام الإمام [1] أو كلام الآمدى أو كلام ابن الحاجب فإن كل واحد من هؤلاء قد صار عمدة فى التصحيح يأخذ به آخذون فإن اضطرب كلام

تطلق على الأجسام يقال هذا الجسم أعظم من ذلك إذا كان أكبر فى المقدار وإن لم يكن يملأ العين فهذا أدنى مراتبها عند الأبصار والأوسط مايملؤها ويكون عندها بمكان من الجسامة والأعلى المطلق مالايحيط البصر بأطرافه كالأرض والسماء (والجلال) أى نعوت الجلال وهى الغنى والملك والتقدس والعلم والقدرة وغيرها من الصفات فهى تشمل الثبوتية والسلبية وهذا رأى حجة الإسلام رحمه الله وأكثر المتكلمين خصوها بالسلوب وسموا الثبوتيات صفات الاكرام وبهذا فسروا قوله تعالى ذو الجلال والإكرام (وتنزه من تفرد) أى توحد (بالقدم) الذاتى وهو غناه فى الوجود والكمالات عما وراءه أو الزمانى بمعنى عدم المسبوقية بالعدم والمراد بتوحده به ألا يكون لغيره فلا ترد الصفات لأنها لا غيره ولا عينه عند مشايخنا ولا المفارقات ونحوها مما ادعت الفلاسفة قدمه الزمانى لعدم تمام أدلة ثبوته ولا يجوز أن يراد الإضافى وهو كون ما مضى من وجود شىء أكثر مما مضى من وجود الآخر لعدم اختصاصه تعالى مع أنه لا بد من التمحل فى صحة اتصاف وجود بالماضى (والكمال) هو هنا عبارة عما حصل له دفعه اقتضاء ذاته من جميع ما أمكن اتصافه به من الصفات ولا شك فى تفرده به بخلاف مطلق الكمال أو لكل على قدر قابليته كمال كما قيل :

ألم يعلم بأن لكل نفس　　　على قدر استطاعتها كمالا

ويجوز أن يراد المطلق إذ كل كمال مستفاد من كماله فكأن الكل له لا لغيره وهذا كما يقال لاوجود إلا لله أو لأن ما لغيره من الكمال مشوب بالنقصان فكأنه ليس بكمال قوله (عن مناسبة الأشباه والأمثال) متعلق بتنزه أو تقدس على اختلاف النحاه فى التنازع والثانى مرجوح لاستلزامه الحذف مع أن المختار الاضمار إذ لا مانع من الاضمار قبل الذكر كما فى قوله :

باتت وبات بها بوحش أصمت

بخلاف ما إذا أعمل الأول وهو [2] الثانى والأشباه جمع شبه بمعنى المشابه كالجنس بمعنى

---

[1] هو الفخر الرازى فى المحصول .

[2] لعل صوابها وأضمر فى الثانى .

أحد هؤلاء نبهت عليه أيضاً (السادس) ما ذكره الامام وابن الحاجب من الفروع الأصولية وأهمله المصنف فأذكره مجرداً عن الدليل غالباً (السابع) التنبيه على كثير مما وقع فيه الشارحون من التقريرات التي ليست مطابقة وقد كنت قصدت التصريح بكل ما ذكروه منها فرأيت الاشتغال به يطول لكثرته حتى رأيت في بعض شروحه المشهورة ثلاثة مواضع بلي بعضها بعضا فلذلك أضربت على كثير منها فلم أذكره البتة اكتفاء بتقرير الصواب وأشرت إلى كثير منها إشارة لطيفة وصرحت بمواضع كثيرة منها (الثامن) التنبيه على

المجانس وهو المتحد مع آخر في الكيف والامثال جمع مثل بمعنى المماثل وهو المتحد مع آخر في النوع أو ما يسد مسده أي يصلح لما يصلح له وأراد بالمناسبة هنا ما يعم المشابهة والمماثلة فالمعنى تنزه هو تعالى عن مشابهة الأشباه ومماثلة الامثال وهذا أبلغ من نفي نفس الشبه والمثل لأنه يفيد ذا بطريق الكناية كقوله تعالى ليس كمثله شيء يعني لو كان له شبه ومثل لكان له مشابهتهما والتالي منتف فكذا المقدم أما تنزهه عن المماثلة فظاهر وأما عن المشابهة فلأن صفاته ليست من جملة الكيفيات والملكات فلا تتحقق المشاركة في الكيف قال حجة الإسلام رحمه الله هو المنزه عن كل وصف يظنه أكثر الخلق كالا لأنهم أثبتوا لله تعالى صفات هي كمالات أنفسهم وأضدادها نقائص كالعلم والقدرة ونحوهما والله تعالى منزه عن الاتصاف بكمالهم كما أنه منزه عن نقائصهم ولولا ورود الرخصة باطلاقها لم يجز اطلاق أكثرها عليه تعالى كأنه أراد أن المعنى منها في حقه غير ما هو ثابت للعباد إلا أنه لما لم يكن عندهم أقرب شيء إلى ذلك سوى هذه الصفات أطلقت عليه تعالى وأريد ما هو ثابت له تقريباً إلى أفهامهم ليترقوا بالتدريج إلى ذروة الحقيقة كما إذا أريد أن تتلقف الببغاء لفظ بسم الله مثلا يلقنونها صغيراً بقرب منه حتى يتمكن بالتدريج إلى تلفظ ذلك ويقرب من ذلك ما صرح به الكامل المحقق عين القضاة الهمداني قدس سره في بعض تصانيفه من أن مثل لفظ العلم والقدرة المطلق على صفة قائمة بذاته تعالى وعلى ما يقوم بذات العبد يشبه أن يكون من المشترك اللفظي هذا ولكنه مما يخالف رأى أكثر متكلمي أهل السنة حيث فسروا العلم والقدرة وغيرهما من الصفات بما يصدق على ما للحالف والمحلوف [1] (ومصادمة) أي وتنزه عن ملامسة (الحدوث) وأصل المصادمة ملاقاة الجسمين بصفة نحو المقارعة والحدوث هنا يجوز حمله على الذاتي والزماني والاضافي والأحسن حمله على الأول ليلزم من نفيه نفي الأخيرين لأنه أعم وهو تعالى منزه عن جميع أنواع الحدوث (والزوال) أي الفناء (مقدر الأرزاق) بالواو في بعض النسخ عطفا على الفاعل أي الموصول والصلة أي وتنزه مقدر أو على الصلة بحذف المبتدا والتقدير وتنزه من هو مقدر الأرزاق والأظهر عدم الواو على ما يقتضيه الذوق

---

(1) هكذا بالأصل والظاهر على ما للخالق والمخلوق .

فوائد أخرى مستحسنة كنقول غريبة وأبحاث نافعة وقواعد مهمة إلى غير ذلك مما ستراه ان شاء الله تعالى * واعلم ان المصنف رحمه الله أخذ كتابه من الحاصل للفاضل تاج الدين الارموى والحاصل أخذه مصنفه من المحصول للامام فخر الدين والمحصول استمداده من كتابين لايكاد يخرج عنهما غالبا أحدهما المستصفى لحجة الاسلام الغزالى والثانى المعتمد لأبى الحسين

ليكون بدلا أو خبر مبتدا محذوف أو منصوبا على المدح بتقدير أعنى والرزق مايسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيأكله حلالا كان أو حراما وهذا أولى مما قيل هو ما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة اليه تعالى مع أنه معتبر فى مفهومه والمعتزلة عرفوه تارة بأنه اسم لمملوك يأكله المالك وتارة بأنه مالا يمنع من الانتفاع به ولذا لم يجعلوا الحرام رزقا وجوزوا أكل الإنسان رزق غيره . قال حجة الإسلام رحمه الله الرزق اقسام مضمون وهو الغذاء وما به قوام البنية دون غيره واليه الاشارة بقوله تعالى « وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها » ومقسوم وهو ما قسمه فى اللوح المحفوظ مما يأكله ويشربه ويلبسه كل واحد بمقدار مقدور ووقت موقت قال النبي عليه السلام الرزق مقسوم مفروغ ليس تقوى تقى بزائده ولا فجور فاجر بناقصه . ومملوك وهو ما يملكه كل أحد من الأموال على حسب ماقدره الله واليه الاشارة بقوله تعالى « وأنفقوا مما رزقناكم » * وموعود وهو ماوعد الله للعبد بشرط التقوى حلالا من غير كد * قال الله تعالى « ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب » ووجوب التوكل إنما هو بازاء المضمون فقط وعلى هذا يكون الرزق ما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان مما ينتفع به من الأموال ونحوها غذاء كان أو غيره ملكا كان أو غير ملك حلالا كان أو حراما (والآجال) جمع أجل وهو الزمان ثم غلب على الزمان المقدر لموت الحيوان وهو واحد لكل شخص حتى المقتول وساعدنا فيه الجبائى وكذا أبو الهذيل إلا أنه قال لو لم يقتل لمات فى وقت قتله بلا قتل وقال مشايخنا لو لم يقتل لمات والمراد نفى امكان نيابة الموت بلا قتل عنه لتعلق مشيئة الله بالقتل وعنوا به الامكان الوقوعى وعند عامة المعتزلة انه مقطوع عليه الأجل وهو يحتمل الوجهين أحدهما وهو الظاهر أن أجله الموت الذى لولا قاطع القتل لعاش اليه * والثانى وهو المفهوم من كلام الكفاية والتمهيد أن له أجلين القتل والموت الذى كان يعيش اليه لولا القتل وظاهر كلام التفتازانى وهو الموافق لما فى الهداية أن الآخر مذهب الكعبى لا العامة وعند الفلاسفة الأجل طبيعى وهو وقت موت الحيوان بانطفاء حرارته وتحلل رطوبته الغريزيتين واخترامى وهو وقت الموت بحسب العوارض من الأمراض والآفات ومعنى التقدير تحديده تعالى كل شىء بحده الذى يوجد معه من حسن وقبح وضر ونفع وما

البصرى حتى رأيته ينقل منهما الصفحة أو قريبا منها بلفظها وسببه على ماقيل انه كان يحفظهما فاعتمدت فى شرحى لهذا الكتاب مراجعة هذه الأصول طلبا للادراك وجه الصواب فى المنقول منه والمعقول وحرصا على إيرادما فيه على وفق مراد قائله فانه ربما خفى المقصود أو تبادر غيره فيتضح

كون من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب ومدح وذم إلى غير ذلك ومعنى قضائه أحكامه المفعولات وقيل قضاؤه تعالى هو علمه فى الأزل بوقوع مايقع ولا وقوع مالا يقع على الجملة وقدره علمه بالكائنات كما تكون فى أنفسها مع ترتيبها فى التحقيق كما يقدر المهندس صورة البناء مع ترتيب أجزائه قبل وجوده والتدبير يقاربه ولعل هذا هو المراد بقوله (ومدبر الكائنات فى أزل الآزال) فان قلت ما معنى أزل الآزال قلنا يجوز أن يراد القدم الذاتى فان الأزل القدم على ماذكر فى الصحاح فأزل الآزال على هذا قدم القدمات بمعنى أكملها كقولهم طلحة الطلحات وأبد الآباد يعنى أنه مدبر الكائنات مع كونه غير محتاج إلى الغير من موجد ومعين ويحتمل أن يراد به القدم الزمانى الذى تفردت به ذاته وصفاته وبالآزال القدمات الاضافية التى تكون الأشياء القديمة العهد المارة عليها القرون والاعصار والاضافة لملابسة التقدم والتأخر وعند الصوفية أزل الآزال عبارة عن تقدم الحضرة الأحدية التى هى عبارة عن الحقيقة الحقة الواحدية مع اعتبار التعين الأول على الحضرة الواحدية المأخوذ منها جميع الصفات الذاتية الكمالية الإلهية ولهذا قالوا الأحدية فى بالذات والواحدية فى الصفات فلكل من صفات الكمال أزل وللمجموع آزال وللذات تقدم عليها بالذات فلها أزل الآزال (عالم الغيب والشهادة) أى جميع المعقولات المغيبة عن الحواس والمشاهدات المدركة بالحس والأولى تسمى بالغيب والملكوت والأمر والثانية بالشهادة والملك والخلق واليها الاشارة بقوله تعالى « ألا له الخلق والأمر » وبقوله « تبارك الذى بيده الملك » وقوله « فسبحان الذى بيده ملكوت كل شىء » وبقوله « عالم الغيب والشهادة » (الكبير المتعال) أى العظيم الشأن الذى كل شىء دونه المستعلى على كل شىء بقدرته أو الذى كبر عن صفات المخلوقين وتعالى عنها كذا فى الكشاف وقال حجة الاسلام رحمه الله الكبير ذو الكبرياء وهو كمال الذات والوجود بدوامه أزلا وأبداً والمتعالى أبلغ من العلى الذى هو مبالغة العالى فمعناه أنه الذى لارتبة فوق رتبته إذ تنتهى اليه مراتب الموجودات فى السببية والشرف فله الفوقية المطلقة أو كل ماسواه لايكون عليا إلا بالاضافة ثم لما مجد الله بصفات الكمال وقدسه عن شوائب الحدوث والزوال وبين أن الأرزاق والآجال معلقة بتقديره وإن تحقق الكائنات منوط بتدبيره وان علمه محيط بالكل تعلق البال بأنه الموصوف بصفات الجمال مولى النعم على الكمال مستحق للحمد

بمراجعة أصل من هذه الأصول المذكورة ولم أترك جهدا فى تنقيحه وتحريره فانى بحمد الله شرعت فيه خليا من الموانع والعوائق منقطعاً عن القواطع والعلائق فصار هذا الشرح عمدة فى الفن عموماو عمدة

والاجلال فناسب المقام أن يؤتى فيه بالحمد الذى هو الثناء باللسان على قصد الاجلال على الجميل، من نعمة وغيرها فلذا قال (نحمده على فضله) أى نواله وعطائه (المترادف المتعاقب (المتوال) أى المتوالى حذفت الياء اكتفاء بالكسرة كما فى المتعال وبالشكر الذى هو الفعل المشعر باجلال المنعم لانعامه باللسان كان أو بالجنان أو الأركان ولذا قال (ونشكره على ما عمنا) أى شملنا (من الإنعام) بيان لما وهو إيصال النعمة (والإفضال) أى المجاملة وايتاء الفضل ثم بين الحمد والشكر على ما ذكرنا عموم من وجه لصدقهما على الثناء باللسان للاحسان وصدق الحمد فقط على الثناء لغير الانعام وبالعكس على عمل الأركان بالاحسان ويحمل قوله عليه السلام ما شكر الله عبد لم يحمده . على نفى كمال الشكر لا أصله لعدم استلزام نفى الأعم من وجه نفى الأخص وما ذكرنا تفسير الادباء واليه ميل الزمخشرى فى الكشاف وأما التحقيق فهو أن الحمد فعل يشعر باجلال المنعم لكونه منعما سواء كان اعتقادا باتصافه بصفات الكمال ونزاهته عن النقصان أو ذكراً لسانيا دالا عليه أو عملا بالجوارح دالا على ذلك والشكر صرف العبد جميع ما أنعم الله عليه من الحواس الظاهرة وغيرها إلى ما خلق وأعطاه لأجله كصرف الذهن إلى فهم حقائق آياته والنظر إلى مشاهدة مصنوعاته والسمع إلى تلقى انذاراته وما ينبىء عن مرضاته وعلى هذا فالحمد أعم مطلقاً لعدم اختصاصه بما يصل إلى فاعله بخلاف الشكر ثم لما حمد الله تعالى على النعم وكان أجلها الإيمان وكان ذلك فى الأكثر بتوسط النبى عليه السلام جعل الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى فقال (ونصلى على محمد الهادى) أى الدال على طريق يوصل إلى الاهتداء (إلى نور الإيمان من ظلمات الكفر والضلال) والإيمان تصديق النبى بجميع ما علم بالضرورة مجيئه به والكفر انكار شىء من ذلك والضلال فقدان ما يوصل إلى المطلوب وفى مبدإ الكلام ملاحظة إلى قوله تعالى « وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم » وأما قوله «إنك لاتهدى من أحببت » فالمراد نفى خلق الاهتداء فى العبد والهداية حقيقة فيه عند مشايخنا مجاز فيما سواه وقوله نور الايمان وظلمات الكفر كلاهما من التشبيه المؤكد على طريقة لجين الماء أى ماء كاللجين وتوحيد الأول وجمع الثانى اشارة إلى وحدة حقيقة الإيمان وان تعدد أفراده واختلاف أنواع الكفر كالاشراك بالله ونفى الصانع وانكار النبوة وان كان الكل ملة واحدة حكما ويجوز أن يكونا من الاستعارة بالكناية بأن شبه الإيمان بماله إشراق واستنارة بقرينة إثبات النور له والكفر بماله إظلام واسوداد

فى معرفة مذهب الشافعى فيه خصوصاً وعمدة فى شرح هذا الكتاب وسعيت سعيى فى إيضاح معانيه
وبذلت وسعى فى تسهيله لمطالعيه بحيث لا يتعذر فهمه على المبتدى ولا يبطىء إدراكه على المنتهى وسميته

والقرينة إثبات الظلمات له بالشبهات استعارتان بالكناية والاثباتان تخيليتان أو بأن يراد
بالايمان والكفر ماذكرناه ادعاء فيكون كل منهما استعارة مكنياً عنها والتخييليتان لفظا النور
والظلمات المستعملان فى النور والظلمات الوهميين مع كونهما موضوعين لهما محققين وهذا
يوافق مذهب السكاكى والأول مذهب غيره ثم لما دعا للنبى عليه السلام المتسبب للاهتداء
إلى الايمان والاسلام دعا لمن عاونه فى تنفيذ أحكامها وتبليغ أركانهما فقال : (وعلى آله)
أصله أهل لمجىء أهيل وقيل أويل وذكره فى الصحاح فى فصل الألف مع الواو يؤيد هذا
وسمع الكسائى بعض الفصحاء يقول أهل وأهيل وأول وأويل ثم خص بالاشراف وقيل آل
فرعون لانه تزيى بزى الأشراف وآله عليه السلام من جهة النسب أولاد على وعباس
وجعفر وعقيل وحارث بن عبد المطلب ومن جهة الدين كل مؤمن أو كل مؤمن تقى على
اختلاف الروايتين (وصحبه) جمع صاحب وهو يجمع على الصحب والأصاحب والصحاب
والصحابة والصحبة والصحبات ثم يجمع الاصحاب على الأصاحب ثم يخفف إلى أصاحب (خير
صحب وآل) بحسب كالهم فى الدين منزلة بصحبته عليه السلام ومبايعته (وبعد ، فإن
أولى ماتهم به) أى يقصد إليه (الهمم) جمع همة كالقمم فى قمة ومعناها القصد إلى كون
الشىء أولا كونه وهى من جهة اللغة أعم من أن يكون أما الشريف أو الخسيس يقال همة عالية وهمة
سافلة فلهذا وصفها بقوله (العوالى) ثم غلب على قصد حيازة المراتب العلية عرفا واستعمالا
وإسنادها إلى الهمم مجاز على طريق جد جده (وتصرف فيه الأيام والليالى ، تعلم
المعالم) جمع معلم وهو موضع العلم ويقال الأثر يستدل به على الطريق والمراد بالمعالم (الدينية)
أى المنسوبة إلى الدين الذى هو وضع إلهى يسوق ذوى النهى باختيارهم المحمود إلى الخيرات
بالذات الأصول التى يوقف بها على الأحكام من نحو الجواز والفساد والحل والحرمة وهى
الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمراد بتعلمها تعرفها وتعرف أحوالها من حيث استنباط
الأحكام الشرعية منها وهو بعينه علم الأصول وسيجىء تحقيقه ويجوز أن يراد بالمعالم العلل
الذى يستدل بها القائسون المتأولون فى النصوص على ثبوت الحكم فى المقيس ويجوز أن
يراد بها الاسباب الشرعية نحو دلوك الشمس وملك النصاب وشهود الشهر وشرف المكان
للصلاة والزكاة والصوم والحج والوجه هنا هو الأول فان قلت ما ذكر مشعر بأولوية علم
الأصول على علم الكلام المشتمل على معرفة البارى وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته
ونحو ذلك الموقوف عليها معرفة أحوال الأدلة الكلية من حيث توصل إلى الأحكام الشرعية

* (نهاية السول فى شرح منهاج الأصول) * والله أسأل أن ينفع به مؤلفه وكاتبه وقارئه والناظر فيه وجميع المسلمين بمنه وكرمه آمين .

مع أنه ليس كذلك قلنا أراد أولى علوم الشرائع والأحكام بدلالة المقام مع جواز كونه ادعائياً أو نقول يدفع ذلك عطفه مايشمله وغيره عليه حيث قال : (والكشف عن حقائق الملة الحنيفية) أى المنسوبة إلى الحنيف وهو المايل عن كل باطل إلى الحق لانه يشير إلى تحقيق القواعد الكلامية كما يشير إلى تحليل المعاقد الأصولية فلا تفضيل للأصول على الكلام وإفراد الأصول بالتصريح والتقديم لكون الكلام فيه * والكشف عن حقائق الملة العلم بها على اليقين لا التخمين وتشبيه الحقائق بالأسباب المحمية بالأستار أو ذكرها وإرادة هذه الأشياء ادعاء استعارة بالكناية وإضافة الكشف إليها أو استعماله فى الكشف الموهوم تخييلية (والغوص فى تيار) أى موج (بحار مشكلاته) الضمير للكشف أو التعلم أو الحقائق أو الملة على تأويل المذكور وأراد بالغوص إمعان النظر وإعمال الروية وإتعاب النفس فى تحقيق دقائقه وحل مشكلاته (والفحص) أى التفحص (عن أستار أسرار معضلاته) ولايخفى مافى القرينة من الاستعارة بالكناية والتخييلية كذا قال المتن فى النسخة التى عندى والأنسب كونه لفظ الفحص مكان الكشف هناك وبالعكس هنا بإضافة الكشف إلى الأستار (وإن كتابنا هذا) صفة الكتاب (منهاج الوصول) أى طريق واسع للوصول (إلى علم الأصول) وقد سبق الاشارة إلى تعريفه وسيجىء تحقيقه والمنهاج خبر ان وقوله : (الجامع بين المفعول والمشروع) خبر بعد خبر وأراد بجامعيته بينهما أنه مع اشتماله على البحث على أحوال الأدلة الشرعية محتو على رعاية الوجوه والشرائط المذكورة فى علمى الميراث والنظر فى تركيب الأدلة والتعريفات وايراد النصوص والمعارضات ونحو ذلك قوله : (والمتوسط بين الأصول والفروع) خبر آخر لان وأراد بالفروع القواعد المبينة فيه وبالأصول أدلتها أو بالفروع الأحكام المفصلة فى الفقه وبالأصول الأدلة الكلية فالمعنى على هذا أنه مشتمل على المسائل الفقهية كاشتماله على مباحث الأدلة الكلية إلا أن ذكر الأولى على سبيل التبعية كالتمثيل والتفريع لا أنها من مسائل هذا الفن (وهو) أى الكتاب (وإن صغر حجمه) الحجم سد فم الشىء تارة وفتحه أخرى والمراد صغر محل الحجم أى هذا الكتاب مع أنه مختصر (كبر علمه ، وكثرت فوائده ، وجات) أى عظمت (عوائده) أى منافعه العائدة إلى الطالب (جمعته رجاء أن يكون سبباً لرشاد المستفيدين) أى صلاحهم يقال فلان ذو رشد ورشاد أى ذو صلاح فى الدين والعقل والمال (ونجاتى) أى ويكون سبباً لنجاتى (يوم الدين) أى يوم الجزاء ومنه قولهم كما تدين تدان أى كما تفعل تجازى وبيت الحماسة .

قال : (أصُولُ الفقْـهِ مَعـْرفةُ دَلائلِ الـفقْـهِ إجْمالا

ولم يبق سوى العدوا ن دناهم كما دانوا

(والله تعالى حقيق) أى جدير (بتحقيق رجاء الراجين) أى بتحصيل مأمولهم
اعلم أنه لما كان علم الأصول بل كل علم عبارة عن مسائل كثيرة تضبطها جهة وحدة باعتبارها يعد
علما واحداً مدوناً ولم يكن بد لطالب مثل تلك الكثرة أن يعرفها بتلك الجهة لئلا يشتغل عما
يعنيه إلى مالا يعنيه وجهة الوحدة الضابطة تعريفه المميز له عند الطالب أو موضوعه الممتاز
هويته فى نفسه عن سائر العلوم وكان المقام مقام تشوف الطالب إلى التعريف ليمتاز العلم عنده
فيشرع فيه على بصيرة عرفه بقوله : (أصول الفقه) ثم أصول الفقه جعل لقبا لهذا الفن
بعد نقله عن مركب إضافى وفيه إشعار بابتناء الفقه فى الدين عليه فان اللقب علم يشعر بمدح
أو ذم فله اعتباران ولكل اعتبار تعريف فالفرق أن دلالة الأجزاء على المعانى الوضعية فى
اللقبى غير منظورة وإنما يلتفت فيه إلى الاستعمال الطارىء وفى الاضافى بالعكس ولم يتعرض له
المصنف بناء على أن المعنى العلمى هو المقصود فى الاعلام لاغير وتعرض للقبى بقوله : (معرفة
دلائل الفقه) أى جميع دلائله إذ الجمع المضاف مستغرق كما سيجىء فخرج العلم بالبعض
سواء علم البعض الآخر أولا فان معرفة البعض المقيدة بتعلقها أو لاتعلقها بالبعض الآخر شىء
مغاير لها متعلقة بالمجموع من حيث هو — والمراد بالدلائل الكتاب والسنة والاجماع والقياس
أو هى مع غيرها من الأدلة المختلف فيها كالاستصحاب وشرع من قبلنا والمصالح المرسلة
ونفى المدارك فى الأحكام العدمية وغيرها والدليل هو الذى يمكن أن يتوصل بصحيح النظر
فيه إلى مطلوب خبرى قطعياً كان أو ظنياً وقوله : (إجمالا) الظاهر أنه يشير إلى أن معرفة
الأدلة التفصيلية الجزئية للمسائل المفصلة الفقهية ليست من الفن قال الجار بردى معناه
أنه لايشترط أن يستحضر الأدلة بل لو كان بحيث يتمكن من الرجوع اليها متى شاء لكفى
وهو ضعيف إذ الاطلاق كاف فى ذلك وأيضاً لا يبقى فى التعريف ما يخرج معرفة الأدلة
التفصيلية وقال الفنرى هو احتراز عن الفقه والخلاف إذ الأدلة فيهما منصوبة على مسائل
جزئية فتكون تفصيلية وفيه بحث إذ الفقه لم يندرج تحت قوله معرفة دلائل الفقه فيحتاج إلى
إخراجه إليهم إلا أن يقال أراد بالفقه أدلته التفصيلية وكذا الخلاف لأنه عبارة عن العلم
باستعمال الأقيسة المؤلفة من المشهورات والمسلمات لمحافظة حكم أو مدافعته سواء كان من أحكام
الفقه أو لا فليس فيه بحث عن الأدلة المثبتة للأحكام الفقهية ولو سلم فلا يخرج بقوله إجمالا لأنهم ربما
يقولون فى الجدل والخلاف المدعى الوجوب فى صورة من صور النزاع بالمقتضى أو عدم الوجوب
بالمانع ثم المراد بمعرفة دلائل الفقه معرفتها لا من حيث هى هى إذ هى من هذه الحيثية الموضوع

وكَيْفيَّةِ الاسْتفادةِ منْها وحَال المُسْتَفيدِ) أقول اعلم أنه لا يمكن الخوض فى علم من العلوم إلا بعد تصور ذلك العلم والتصور مستفاد من التعريفات فلذلك قدم المصنف تعريف أصول الفقه على الكلام فى مباحثه ولاشك أن أصول الفقه لفظ مركب من مضاف ومضاف إليه فنقل عن معناه الاضافى وهو الأدلة المنسوبة إلى الفقه وجعل لقباً أى علماً على الفن الخاص من غير نظر إلى الأجزاء والفرق بين اللقبى والاضافى من وجهين (أحدهما) أن اللقبى هو العلم كما سيأتى والاضافى موصل إلى العلم (الثانى) أن اللقبى لابد فيه من ثلاثة أشياء معرفة الدلائل وكيفية الإستفادة وحال المستفيد وأما الإضافى فهو الدلائل خاصة ولفظ أصول الفقه مركب على المعنى الاضافى دون اللقبى لأن جزأه لايدل على جزء معناه فاذا تقرر ماقلناه وعلمت أن أصول الفقه فى الأصل مركب فاعلم أن معرفة المركب متوقفة على معرفة مفرداته فكان ينبغى له أن يذكر تعريف الأصل وتعريف الفقه قبل تعريف أصول الفقه كما فعل الامام فى المحصول والآمدى فى الأحكام وغيرهما مستدلين بما ذكرته من توقف معرفة المركب على معرفة المفردات فلنذكر أولا تعريفهما ثم نعود إلى شرح كلامه فنقول الأصل له معنيان معنى فى اللغة ومعنى فى الاصطلاح فأما معناه اللغوى فاختلفوا فيه على عبارات (أحدها) مايبنى عليه غيره قاله أبو الحسين البصرى فى شرح العمدة (ثانيها) المحتاج اليه قاله الامام فى المحصول والمنتخب وتبعه صاحب التحصيل (ثالثها) مايستند تحقق الشيء اليه قاله الآمدى فى الأحكام ومنتهى السول (رابعها) مامنه الشيء قاله صاحب الحاصل (خامسها) منشأ الشيء قاله بعضهم وأقرب هذه الحدود هو الأول والأخير * وأما فى الاصطلاح فله أربعة معان أحدها الدليل كقولهم أصل هذه المسئلة الكتاب والسنة أى دليلها ومنه أيضا أصول الفقه أى أدلته (الثانى)

لامن المسائل بل من حيث إثباتها للأحكام وثبوت الأحكام بها يدل عليه قوله (وكيفية الاستفادة) أى معرفة كيفية استخراج الأحكام من أدلتها إذ يفهم أن المراد أن الأصول معرفة الدلائل من حيث افادتها للأحكام ومعرفة كيفية استفادتها منها والمراد بالمستفيد فى قوله (وحال المستفيد) أى من يستفيد الأحكام أعم من المجتهد والعامى بدليل اشتمال الكتاب السابع من هذا الكتاب المعقود لبيان حال المستفيد على مباحث الاجتهاد والافتاء والاستفتاء مع أن الآخرين ليسا من الأحوال المختصة بالمجتهد وعلم بما ذكرنا أن موضوع الفن الأدلة المذكورة والمجتهد والمقلد إذ الاصولى يبحث عن أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام مثل كون الأمر للوجوب والنهى للحرمة إلى غير ذلك وكون بعضها راجحة على البعض وعن أحوال المجتهدين والمقلدين من الاجتهاد والاصابة والاخطاء والافتاء والاستفتاء

الرجحان كقولهم الأصل فى الكلام الحقيقة أى الراجح عند السامع هو الحقيقة لا المجاز (الثالث) القاعدة المستمرة كقولهم إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل (الرابع) الصورة المقيس عليها على اختلاف مذكور فى القياس فى تفسير الأصل ٭ وأما الفقه فله أيضاً معنيان لغوى واصطلاحى فالاصطلاحى سيأتى فى كلام المصنف ٭ وأما اللغوى فقال الامام فى المحصول والمنتخب هو فهم غرض المتكلم من كلامه وقال الشيخ أبو اسحق فى شرح اللمع هو فهم الأشياء الدقيقة فلا يقال فقهت أن السماء فوقنا ٭ وقال الآمدى هو الفهم وهذا هو الصواب فقد قال الجوهرى الفقه الفهم تقول فقهت كلامك بكسر القاف أفقهه بفتحها فى المضارع أى فهمت أفهم قال الله تعالى « فما لهؤلاء القوم لايكادون يفقهون حديثاً » ٭ وقال تعالى « ما نفقه كثيراً مما تقول » وقال تعالى « ولكن لاتفقهون تسبيحهم » ٭ إذا علمت ذلك فلنرجع إلى شرح كلام المصنف فنقول قوله معرفة كالجنس دخل فيه أصول الفقه وغيره والفرق بينه وبين العلم من وجهين (أحدهما) أن العلم يتعلق بالنسب أى وضع لنسبة شىء إلى آخر ولهذا تعدى إلى مفعولين بخلاف عرف فانها وضعت للمفردات تقول عرفت زيداً (الثانى) أن العلم لايستدعى سبق جهل بخلاف المعرفة ولهذا لايقال لله تعالى عارف ويقال له عالم وقد نص جماعة من الاصوليين أيضا ومنهم الآمدى فى أبكار الافكار على نحوه فقالوا إن المعرفة لاتطلق على العلم القديم قوله (دلائل الفقه) هو جمع مضاف وهو يفيد العموم فيعم الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها وحينئذ فيحترز به عن ثلاثة أشياء أحدها معرفة غير الأدلة كمعرفة الفقه ونحوه (الثانى) معرفة أدلة غير الفقه كأدلة النحو والكلام (الثالث) معرفة بعض أدلة الفقه كالباب الواحد من أصول الفقه فانه جزء من أصول الفقه ولايكون أصول الفقه ولا يسمى العارف به أصولياً لأن بعض الشىء لايكون نفس الشىء ٭ والمراد بمعرفة الأدلة أن يعرف أن الكتاب والسنة والاجماع والقياس أدلة يحتج بها وأن الأمر مثلا للوجوب وليس

واليه أشار الجاربردى وفيه بحث لجواز أن يكون التعرض لمبحث الاستفتاء والتقليد لكونه فى مقابلة الاجتهاد لا من جهة أنه من مسائل الفن فلا يلزم أن يكون المقلد من الموضوع والظاهر أن الموضوع إذا لم تجعل الاحكام من الأدلة السمعية من حيث إثبات الأحكام والبحث عن حال المستفيد قيد لأحوال الأدلة راجع اليها بأن يقال مثلا أن الاثبات يكون بالاجتهاد بعد الترجيح عند التعارض فلا يكون من الموضوع قال الفنرى فى التعريف إذ التعريف ههنا للمدون الاصطلاحى وهو ليس بمجرد معرفة الأدلة والكيفيتين وإلا لأطلق اسم الاصولى على الصحابى وليس كذلك كما لا يطلق النحوى على البدوى الفصيح بل التعريف الصحيح أنه علم يعلم منه أدلة الفقه والكيفيتان ونعنى بقوله علم العلم بأصول وقواعد

المراد حفظ الأدلة ولا غيره من المعانى فافهمه * واعلم أن التعبير بالأدلة مخرج لكثير من أصول الفقه كالعمومات وأخبار الآحاد والقياس والاستصحاب وغير ذلك فان الاصوليين وإن سلموا العمل بها فليست عندهم أدلة للفقه بل أمارات له فان الدليل عندهم لا يطلق إلا على المقطوع به ولهذا قال فى المحصول أصول الفقه مجموع طرق الفقه ثم قال وقولنا طرق الفقه يتناول الأدلة والامارت (قوله اجمالا) أشار به إلى أن المعتبر فى حق الأصولى إنما هو معرفة الأدلة من حيث الاجمال ككون الاجماع حجة وكون الأمر للوجوب كما بيناه وفى الحاصل أنه احتراز عن علم الفقه وعلم الخلاف لأن الفقيه يبحث عن الدلائل من جهة دلالتها على المسئلة المعينة والمناظر أن ينصب كل منهما الدليل على مسألة معينة وفيما قاله نظر ولم يصرح فى المحصول بالمحترز عنه فان قيل ان اجمالا فى كلام المصنف لا يجوز أن يكون مفعولا لأن عرف لا يتعدى إلا إلى واحد وقد جر بالإضافة ولا تمييزاً منقولا من المضاف ويكون أصله معرفة اجمال أدلة الفقه لفساد المعنى ولا حالا من المعرفة أومن الدلائل لأنهما مؤنثان واجمال مذكر ولا نعتاً لمصدر محذوف أى معرفة اجمالية لتذكيره أيضاً فالجواب أنه يجوز أن يكون فى الأصل مجروراً بالإضافة إلى معرفة تقديره معرفة دلائل الفقه معرفة اجمال أى لامعرفة تفصيل فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه فانتصب كقوله تعالى « واسأل القرية » أى أهل القرية ويجوز أن يكون نعتا لمصدر مذكر محذوف تقديره عرفانا اجمالياً قال الجوهرى تقول عرفت معرفة وعرفانا اه وعلى هذين الإعرابين يكون الاجمال راجعاً إلى المعرفة * وأما عوده إلى الدلائل فهو وان كان صحيحاً من

معلومة هى التصديقات الكلية وبقوله يعلم إلى آخره أنه يعرف بالتوصل بتلك القواعد الكلية كيفية استنباط الأحكام الجزئية الفقهية من أدلتها التفصيلية ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد بمعرفة الأدلة والكيفيتين فى تعريف المصنف التصديق بكون الأدلة الكلية الاجمالية المشار إليها بقوله إجمالا مثبتة للأحكام عند المجتهد مع معرفة كيفية الاثبات كقولنا الأمر يفيد الوجوب والنهى الحرمة والقياس المستنبط يوجب الحكم لظهور أن ليس المراد مجرد تصور الأدلة والكيفيتين فمفهومات هذه القضايا حينئذ راجعة إلى إثبات الأدلة للاحكام وهو المراد بمعرفة الأدلة أى من حيث اثباتها للأحكام ومعرفة أحوال الأدلة من النسخ والمعارضة والترجيح وغير ذلك وأنواع الحكم وان أى نوع من الأحكام يثبت بأى نوع من الأدلة والمباحث المتعلقة بالمحكوم به ككونه عبادة أو عقوبة أو بالمحكوم عليه من الأهلية والعوارض عليها كلها راجعة إلى معرفة كيفية استفادة الأحكام من الأدلة ولا شك أن مجموع المعرفتين فى قوة العلم بالقواعد التى هى مثل قولنا كل ما هو مأمور الشارع واجب وقولنا

جهة المعنى لكن هذا الاعراب لا يساعده ويجوز أن يكون حالا واغتفر فيه التذكير لكونه مصدرا وفى بعض الشروح أن اجمالا منصوب على المصدر أو على التمييز وهو خطأ لما قلناه قوله (وكيفية الاستفادة منها) هو مجرور بالعطف على دلائل أى معرفة دلائل الفقه ومعرفة كيفية استفادة الفقه من تلك الدلائل أى استنباط الأحكام الشرعية منها وذلك يرجع إلى معرفة شرائط الاستدلال كتقديم النص على الظاهر والمتواتر على الآحاد ونحوه كما سيأتى فى كتاب التعادل والترجيح فلا بد من معرفة تعارض الأدلة ومعرفة الاسباب التى يترجح بها بعض الأدلة على بعض وإنما جعل ذلك من أصول الفقه لان المقصود من معرفة أدلة الفقه استنباط الأحكام منها ولا يمكن الاستنباط منها إلا بعد معرفة التعارض والترجيح لأن دلائل الفقه مفيدة للظن غالبا والمظنونات قابلة للتعارض محتاجة إلى الترجيح فصار معرفة ذلك من أصول الفقه وقوله (وحال المستفيد) هو مجرور أيضا بالعطف على دلائل أى ومعرفة حال المستفيد وهو طالب حكم الله تعالى فيدخل فيه المقلد والمجتهد كما قال فى الحاصل لأن المجتهد يستفيد الأحكام من الأدلة والمقلد يستفيدها من المجتهد وأشار المصنف بذلك إلى شرائط الاجتهاد وشرائط التقليد التى ذكرها فى الكتاب السابع وإنما كان معرفة تلك الشروط من أصول الفقه لانا بينا أن الأدلة قد تكون ظنية وليس بين الظن ومدلوله ارتباط عقلى لجواز عدم دلالته عليه فاحتيج إلى رابط وهو الاجتهاد فتلخص أن معرفة كل واحد مما ذكر أصل من أصول الفقه ومجموعها ثلاث فلذلك أتى بلفظ الجمع فقال أصول الفقه معرفة كذا وكذا ولم يقل أصل الفقه وهذا الحد ذكره صاحب الحاصل فقلده فيه المصنف وفيه نظر من وجوه (أحدها) كيف يصح أن يكون أصول الفقه هو معرفة الادلة مع أن أصول الفقه شيء ثابت سواء وجد العارف به أم لا ولو كان هو المعرفة بالأدلة لكان يلزم من فقدان العارف بأصول الفقه فقدان أصول الفقه وليس كذلك ولهذا قال الامام فى المحصول أصول الفقه مجموع طرق الفقه ولم يقل معرفة مجموع طرق الفقه وذكر نحوه فى المنتخب أيضاً وكذلك صاحب الأحكام وصاحب التحصيل وخالف ابن الحاجب فجعله العلم أيضا وحاصله أن طائفة جعلوا الاصول هو

كل ما هو منهيه حــــرام ونحو قولنا ما دل على إباحته القياس فهو مباح بأن يقيد الأول والثانى بقولنا بأمر أو نهى لم يثبت نسخه ولا معارضة ولا رجحان لنص آخر عليه والثالث بأن ليس لهذا القياس معارض أقوى كالنص ولم يسبقه اجتهاد مجتهد أو سبق فيه اجتهاد الآراء وأدى اليه رأى مجتهد إلى غير ذلك وإلا فللخصم أن يمنع كلية القضايا المذكورة وكذا إذا أبرزت فى صورة الملازمات الكلية نحو كلما كان الشيء مأمور الشارع فهو واجب وقس على هذا فالأصول حينئذ تكون عين العلم الذى هو علم بقواعده وأصول يتوصل بها إلى

العلم لا المعلوم وطائفة عكست (ثانيها) أن العلم بأصول الفقه ثابت لله تعالى لأنه تعالى عالم بكل شيء ومن ذلك هذا العلم الخاص ولا بد من إدخاله فى الحد والإلزم وجود المحدود بدون الحد لكنه لا يمكن دخوله فيه لأنه حده بقوله معرفة دلائل الفقه والمعرفة لا تطلق على الله تعالى لأنها لا تستدعى سبق الجهل كما تقدم (ثالثها) أنه جمع دليلا على دلائل هنا وفى أوائل القياس حيث قال لعموم الدلائل وفى أول الكتاب الخامس حيث قال فى دلائل اختلف فيها وإنما صوابه أدلة قال ابن مالك فى شرح الكافية والشافية لم يأت فعائل جمعا لاسم جنس على وزن فعيل فيما أعلم لكنه بمقتضى القياس جائز فى العلم المؤنث كسعائد جمع سعيد اسم امرأة وقد ذكر النحاة لفظين وردا من ذلك ونصوا على أنهما فى غاية القلة وأنه لا يقاس عليهما (رابعها) وهو مبنى على مقدمة من أن كل علم فله موضوع ومسائل فموضوعه هو ما يبحث فى ذلك العلم عن الأحوال العارضة له ومسائله هى معرفة تلك الأحوال فموضوع علم الطب مثلا هو بدن الانسان لأنه يبحث فيه عن الأمراض اللاحقة له ومسائله هى معرفة تلك الأمراض والعلم بالموضوع ليس داخلا فى حقيقة ذلك العلم كما أوضحناه فى بدن الانسان وموضوع علم الأصول هو أدلة الفقه لأنه يبحث فيها عن العوارض اللاحقة لها من كونها عامة وخاصة وأمراً ونهياً وهذه الأشياء هى المسائل وإذا كانت الأدلة هى موضوع هذا العلم فلا تكون من ماهيته فان قيل موضوع هذا العلم هو الأدلة الكلية من حيث دلالتها على الأحكام وأما مسائله فهى معرفة الأدلة باعتبار ما يعرض لها من كونها عامة خاصة وغير ذلك وهذا هو الواقع فى الحد قلنا لا نسلم بل الأول أيضاً مذكور فانه المراد بقوله دلائل الفقه كما تقدم (خامسها) أن هذا الحد ليس بمانع لأن تصور دلائل الفقه الخ يصدق عليه أنه معرفة بها أى علم لأن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق ومع ذلك ليس من علم الأصول فان الأصول هو العلم التصديقى لا التصورى

استنباط الأحكام الجزئية الفقهية من أدلتها التفصيلية عند جعلها كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الأول كقولنا الحج واجب لأنه مأمور الشارع وكل ما هو كذلك فهو واجب أو عند جعلها لزومية كلية منضمة إليها مقدمة استثنائية عند الاستدلال بالقياس الاستثنائى الذى يستنتج منه بوضع مقدمة كقولنا كلما كان الشيء حجا أو غيره مأمور الشارع فهو واجب لكنه مأمور الشارع فهو واجب وهذا حاصل التعريف الذى ادعى صحته ثم من حصل له هذه القواعد فهو أصولى صحابيا كان أو غيره وعدم إطلاق النحوى على البدوى لعدم كونه عالما بأصول يعرف بها كيفية الاحتراز عن الخطأ فى العربية وإن كان لا يخطىء بحسب السليقة ثم لما أخذ

قال : (والفقهُ والعلمُ بالأحكام الشرعيّة العمليّة المُكتسبُ من أدلّتها التفصيليّة) أقول لما كان لفظ الفقه جزأ من تعريف أصول الفقه ولا يمكن معرفة شيء إلا بعد معرفة أجزائه احتاج إلى تعريفه فقوله العلم جنس دخل فيه سائر العلوم ولقائل أن يقول لم قال فى حد الأصول معرفة وفى حد الفقه العلم وقد استعمل ابن الحاجب لفظ العلم فيهما وابن برهان فى الوجيز لفظ المعرفة هنا وقوله بالأحكام احترز به عن العلم بالذوات والصفات والافعال قاله فى الحاصل ووجه ما قاله أن العلم لابد له من معلوم وذلك المعلوم إن لم يكن محتاجا إلى محل يقوم به فهو الجوهر كالجسم وإن احتاج فإن كان سببا للتأثير فى غيره فهو الفعل كالضرب والشتم وإن لم يكن سببا فإن كان نسبة بين الأفعال والذوات فهو الحكم وإن لم يكن فهو الصفة كالحمرة والسواد فلما قيد العلم بالحكم كان مخرجا للثلاثة لكن فى إطلاق خروج الصفات إشكال وذلك أن الحكم الشرعى خطاب الله تعالى وخطابه تعالى كلامه وكلامه صفة من جملة الصفات القائمة بذاته فيلزم من إخراج الصفات إخراج الفقه وهو المقصود بالحد والباء فى قوله بالأحكام يجوز أن تكون متعلقة بمحذوف أى العلم المتعلق بالأحكام والمراد بتعلق العلم بها التصديق بكيفية تعلقها بأفعال المكلفين كقولنا المساقاة جائزة لا العلم بتصورها فإنه من مبادىء أصول الفقه فإن الأصولى لا بد أن يتصور الأحكام كما سيأتى ولا التصديق بثبوتها فى أنفسها ولا التصديق بتعلقها وإنهما من

الفقه فى تعريف الأصول ولم يكن بينا على كل أحد عرفه بقوله (والفقه) كذا وبمعرفته ومعرفة الاصول والاضافة يفهم التعريف الاضافى لأصول الفقه فالاصل هنا الدليل فان أصل الشيء ما يستند هو اليه والدليل يستند إليه المدلول فهو أصل له والفقه لغة الفهم قال الله تعالى « ولكن لا تفقهون تسبيحهم » وفى الاصطلاح (العلم بالأحكام الشرعية العملية) قوله العلم كالجنس وبالأحكام يخرج العلم بغيرها من الذوات والصفات الحقيقية والاعتبارية والأفعال الشرعية يخرج العقلية كالحكم بأن العالم حادث والحسية كالعلم بأن الشمس مشرقة والتجربية كالحكم بأن السقمونيا مسهلة والوضعية الاصطلاحية كالحكم بأن الفاعل مرفوع والعملية يخرج الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية وأصلية كالحكم بحجية الأدلة وقوله (المكتسب) يخرج علم الله تعالى إذ هو غير مكتسب وعلم جبريل وعلم النبى عليهما السلام فإن علمهما بما أوحى اليه ضرورى بخلاف علم المجتهد بها فإنه بالاستدلال والاستنباط من الأدلة وأيضا احتراز عن العلم بمثل وجوب الصلاة والصوم مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره والاصطلاح على أن العلم بضروريات الدين ليس من الفقه تشير اليه عبارة محصول الامام وقوله (من أدلتها التفصيلية) يخرج علم المقلد الحاصل من قول المجتهد

علم الكلام فإن قيل الألف واللام فى الأحكام لا جائز أن تكون للعهد لأنه ليس لنا شىء معهود يشار اليه ولا للجنس لأن أقل جمع الجنس ثلاثة فيلزم منه أن العامى يسمى فقيها إذا عرف ثلاث مسائل بأدلتها لصدق اسم الفقه عليها وليس كذلك ولا للعموم لأنه يلزم خروج أكثر المجتهدين لأن مالكا من أكابرهم وقد ثبت أنه سئل عن أربعين مسئلة فأجاب فى أربع وقال فى ست وثلاثين لا أدرى فالجواب التزام كونها للجنس لأن الحد إنما وضع لحقيقة الفقه ولا يلزم من إطلاق الفقه على ثلاثة أحكام أن يصدق على العارف بها أنه فقيه لأن فقيها اسم فاعل من فقه بضم القاف ومعناه صار الفقه له سجية وليس اسم فاعل من فقه بكسر القاف أى فهم ولا من فقه بفتحها أى سبق غيره إلى الفهم لما تقرر فى علم العربية أن قياسه فافه وظهر أن الفقيه يدل على الفقه وزيادة كونه سجية وهذا أخص من مطلق الفقه ولا يلزم من نفى الأخص نفى الأعم فلا يلزم نفى الفقه عند نفى المشتق الذى هو فقيه وهذا من أحسن الأجوبة وقد احترز الآمدى عن هذا السؤال فقال الفقه العلم بجملة غالبة من الأحكام وهو احتراز حسن وقوله الشرعية احتراز عن العلم بالاحكام العقلية كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين وبأن الكل أعظم من الجزء وشبه ذلك كالطب والهندسة وعن العلم بالأحكام اللغوية وهو نسبة أمر إلى آخر بالايجاب أو بالسلب كعلمنا بقيام زيد أو بعدم قيامه والشرعى هو ماتتوقف معرفته على الشرع وقوله العملية احترز به عن العلم بالاحكام الشرعية على العلمية وهو أصول الدين كالعلم بكون الإله واحدا سميعا بصيرا وكذلك أصول الفقه على ما قاله الإمام فى المحصول واقتصر عليه قال لان العلم بكون الإجماع حجة مثلا

فان قلت قول المجتهد مستفاد من الادلة المذكورة فيكون علم المقلد مكتسبا منها فيكون فقها قلنا أجيب عنه بأن هذا إنما يلزم لو وصفت الاحكام بالمكتسبة أو يصدق على علم المقلد أنه علم بالاحكام المكتسبة من الادلة التفصيلية فى نفس الامر وليس كذلك بل المكتسب صفة العلم وقال الجار بردى ان السؤال وارد سواء جعل الاكتساب صفة العلم أو الاحكام بل الجواب أن المراد الاكتساب بالذات والحق أنه لا يرد على تقدير كونه صفة للعلم أو معنى اكتساب العلم من الادلة أنه ينظر فيها فيعلم منها الحكم وعلم المقلد وإن كان مستندا بالواسطة إلى الدليل لكنه لم يحصل من النظر فى الدليل نعم يرد على قوله أو يصدق على علم المقلد الخ ما قال الفنرى من أن الاحكام فى نفس الامر غير مكتسبة عن شىء لقدمها حيث عرفوا الحكم بخطاب الله تعالى مع أنه يمكن دفعه بأن المراد الحاصل بالخطاب والتقييد بالتفصيلية يخرج العلم بوجوب شىء ما أو الشىء المعين لوجود المقتضى أو بلا وجوبه لوجود النافى وحاصله الاحتراز عن العلم بثبوت حكم كلى أو جزئى أو انتفائه لدليل مالا بعينه يدل عليه ولا يخفى أن مثل هذا خارج بقيد اتصاف العلم

فليس علما بكيفية عمل وتبعه على ذلك صاحب الحاصل وصاحب التحصيل وفيه نظر لان حكم الشرع بكون الإجماع حجة مثلا معناه أنه إذا وجد فقد وجب عليه العمل بمقتضاه والإفتاء بموجبه ولا معنى للعمل إلا هذا لأنه نظير العلم بأن الشخص متى زنى وجب على الإمام حده وهو من الفقه وقوله المكتسب احترز به عن علم الله تعالى وعلم ملائكته بالاحكام الشرعية العملية وكذلك علم رسوله صلى الله عليه وسلم الحاصل من غير اجتهاد بل بالوحى وكذلك علمنا بالأمور التى علم بالضرورة كونها من الدين كوجوب الصلوات الخمس وشبهها فجميع هذه الأشياء ليس بفقه لأنها غير مكتسبة هكذا ذكره كثير من الشراح وما قالوه فى غير الله تعالى فيه نظر متوقف على تفسير المراد بالمكتسب ولا ذكر لهذا القيد فى المحصول ولا فى مختصراته وإنما وقع فيهن التقييد بأن لا يكون معلوما من الدين بالضرورة ثم صرحوا بأنه للاحتراز عن نحو الخمس كما تقدم ذكره وفيه نظر أيضا فإن أكثر علم الصحابة إنما حصل بسماعهم من النبى صلى الله عليه وسلم فيكون ضروريا وحينئذ فيلزم أن لا يسمى علم الصحابة فقها وأن لا يسموا فقهاء وهو باطل والأولى أن يقال احترز بالمكتسب عن علم الله تعالى وبقوله من أدلتها عن علم الملائكة والرسول الحاصل بالوحى والمكتسب فى كلام المصنف مرفوع على الصفة للعلم ولا يصلح جره على الصفة للأحكام لأن الأحكام مؤنثة والمكتسب مذكر ولأن علم الله تعالى وعلم المقلد يردان على الحد على هذا التقدير ولا يخرجان بما قالوه وذلك لأن المعلوم للمقلد مثلا فى نفسه مكتسب من أدلة تفصيلية فان المصنف لم يشترط ذلك بالنسبة إلى العالم به بل عبر عنه بقوله مكتسب وهو مبنى للمفعول فاذا علم المجتهد أن الأخت لها النصف للآية الكريمة وأخبر به المقلد صدق أن

بالاكتساب من الأدلة بالمعنى الذى ذكرنا إذ لا نظر ولا تفكر فى الدليل حينئذ للانتقال منه إلى الحكم لعدم حصوله بعينه اللهم إلا أن يقال يجوز تحقق دليل معين على أن هناك دليلا ما على المطلوب ثم المراد بالاحكام جميعها وبالعلم التهيؤ القريب أعنى كون الشخص بحيث يدرك حكم كل من الحوادث بالاجتهاد وأما الاعتراض بأنه لم يتيسر معرفة بعض الأحكام لبعض مدة جنونهم وبجواز الخطإ فى الاجتهاد وجواز كون بعض الاحكام الغير منصوصة عليها مما لا مساغ للاجتهاد فيه ولعدم دلالة لفظ العلم على هذا المعنى فالجواب عنه أن الأول يجوز أن يكون لتعارض الادلة أو وجود المانع والثانى لمعارضة الوهم العقل أو مشاكلة الحق الباطل وكون ذلك منافيا للتهيؤ المذكور ممنوع والثالث مدفوع باستصواب الرسول عليه السلام معاذا رضى الله عنه وعدم سؤاله حيث لم يقل فان لم يكن محلا للاجتهاد بعد ماقال أجتهد برأيى حين قال عليه السلام فان لم تجد سنتى ادلالته على أنه ليس شىء من

المقلد علم شيئا اكتسبه غيره من دليل تفصيلي وإذا صدق ذلك صدق بناؤه للمفعول فيقال علم شيئا مكتسبا من دليل تفصيلي وهكذا يفعل فى علم الله تعالى فان البارى سبحانه وتعالى عالم بحكم وذلك الحكم موصوف بأنه مكتسب يعنى ان شخصا قد اكتسبه وقوله من أدلتها التفصيلية احترز به عن العلم الحاصل للمقلد فى المسائل الفقهية فان المقلد إذا علم أن هـذا الحكم أفتى به المفتى وعلم أن ماأفتى به المفتى فهو حكم الله تعالى فى حقه علم بالضرورة أن ذلك حكم الله تعالى فى حقه فهذا وأمثاله علم بأحكام شرعية عملية مكتسب لكن لامن أدلة تفصيلية بل من دليل اجمالى فان المقلدلم يستدل على كل مسئلة بدليل مفصل يخصها بل بدليل واحد يعم جميع المسائل هكذا قاله الامام فى المحصول وغيره وتابعه عليه صاحب الحاصل وصاحب التحصيل وفى الحد نظر من وجوه أحدها أن تعريف الفقه بأنه العلم يقتضى أن يكون أصول الفقه هو أدلة العلم بالأحكام لا أدلة الأحكام نفسها وهو باطل لأنه قد تقدم أن الأصول معرفة دلائل الفقه لامعرفة دلائل العلم بالفقه ولأن مدلول الدليل هو الحكم لا العلم بالحكم الثانى أنه لا يخلو اما أن يريد بالعملية عمل الجوارح أو ماهو أعم منها ومن عمل القلوب فان أراد الأول ورد عليه إيجاب النية وتحريم الرياء والحسد وغيرها فانها من الفقه وليس فيها عمل بالجوارح وان أراد الثانى ورد عليه أصول الدين فانه ليس بفقه مع أنه عمل بالقلب ولو قال الفرعية كما قاله الآمدى وابن الحاجب لكان يخلص من الاعتراض الثالث أن العلم يطلق ويراد به الاعتقاد الجازم المطابق لدليل كما ستقف عليه وهذا هو المصطلح عليه ويطلق ويراد به ماهو أعم من هذا وهو الشعور فان أراد الأول لم يحسن الاحتراز عن المقلد بقوله من أدلتها التفصيلية لعدم دخوله فى الحد لأن ما عند المقلد يسمى تقليدا لا علما وان أراد الثانى لم يرد

الأحكام المذكورة كما ذكر وكذا الرابع إذ حاصل معنى هذا التهيؤ ملكة يقتدر بها على إدراكات جزئيات الأحكام واطلاق العلم عليها شائع يقال لفلان علم النحو ولا يراد حضور مسائله عنده تفصيلا ويقال وجه الشبه بين العلم والحياة كونهما جهتى ادراك ثم اعلم أن الإمام قال فى تحقيق معنى الاضافة أن الاضافة تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه فى المعنى الذى عينت له لفظة المضاف فعلى هذا مفهوم إضافة الأصول إلى الفقه اختصاصها به من حيث أنه مبنى عليها ومستند اليها وبنص طرده بمثل دار زيد وخصه البعض باسم المعنى بمعنى ما يدل على معنى زائد على الذات حتى يخرج مايدل على نفس الذات فانه لادلالة فى إضافته إلى الشيء على خصوصية الاختصاص لا بمعنى مايدل على معنى يقوم بالغير لشموله مثل علم زيد وعدم شموله مثل مكتوب زيد بناء على أن الاصل فى إطلاق الدلالة المطابقة ولم يرتضه الفاضل وخص ذلك بالمشتق وما فى معناه كالأصـــل فانه بمعنى الدليل أو

سؤال القاضي المذكور عقب هذا في قوله قيل الفقه من باب الظنون الرابع أن هذا الحد ليس بمانع لأن تصور الأحكام الشرعية الخ يصدق عليه انه علم بها إذ العلم منقسم إلى تصور وتصديق ومع ذلك فليس بفقه بل الفقه العلم التصديقي لا العلم التصوري قال : (قِيلَ الْفِقْهُ مِنْ بَابِ الظُّنُونِ ،

المبنى عليه أو المسند اليه لاقتضاء ما سبق كون جميع الصفات أسماء المعانى مع أنهم صرحوا بأن مثل المفهوم والمضمر اسم المعنى دون مثل الجالس والراكب ثم لما عرف الفقه بأنه العلم بكذا أشار إلى الإشكال المشهور بقوله (قيل الفقه من باب الظنون) ولاشيء من العلم كذلك فلا يكون علماً أما الأولى فلأنه مستفاد من السمعيات وهى لاتفيد إلا الظن لأن أقوى مدارك أحكام الكتاب وإفادته أنها مبنية على نقل اللغات والتصريف والنحو التى قطعيتها على عصمة الرواة إذا كان بطريق الآحاد وإلا فعلى التواتر وعدم الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص والتقديم والتأخير والنسخ والتعارض العقلى [١] وكلها مظنون فكذا الموقوف عليه وأما الثانية فلأن العلم صفة توجب تمييزاً لايحتمل النقيض ولاشيء من الظن كذلك أجيب عنه بوجوه (الأول) أن كون الكتاب مظنونا باطل إذ البعض متواتر لغة كالسماء والأرض والحر والبرد ونحواً مثل الفاعل مرفوع وصرفاً نحو ضرب وماعلى وزنه من الأفعال ماض وكل تركيب مؤلف من هذه المتواترات قطعى كقوله تعالى إن الله بكل شيء عليم والقطع بعدم الأشياء المذكورة يحصل إذا لم توجد قرينة منصوبة من المتكلم لأنه حكيم لايستعمل الكلام فيها وهى خلاف الأصل بدون قرينة وأيضاً يجوز اقترانه بقرينة قطعية الدلالة على إرادة الأصل وإلا بطلت فائدة التخاطب وقطعية المتواترات إلا أن هذا لايدفع كون بعض المسائل الفقهية ظنياً كالثابتة بالآيات المؤولة وأخبار الآحاد والقياس فلقائل أن يقول الفقه مجموع مركب من العلم والظن فلا يكون علماً (الثانى) أنه قد يطلق العلم على ماهو المعنى الأعم وهو حصول صورة من الشيء عند العقل وعلى التهيؤ المذكور بمعنى كون العقل بحيث يدرك الأحكام بالاجتهاد ظناً كان إدراكه أو علماً بالمعنى الذى ذكرتم مع أنا بينا كون الأخير مراداً بقرينة المعرف كذا قيل أقول الأول مدفوع لاللزوم كون تصور الأحكام غير مطابق للواقع فيها أوذاك مستلزم فى الاجتهاديات بل لأن استعمال العلم فى هذا المعنى غير شائع فيما بينهم فلايناسب التعريف وكذا الثانى لاشتراك العرف لاستعمال العلم فى عرفهم فى المعنى الذى ذكره الخصم

---

[١] هذه هى الأمور العشرة التى يترتب عليها قطعية الدليل وقد أشار إليها الاسنوى إجمالا.

قُلْنا المجتهدُ إذَا ظنَّ الْحُكمُ وجبَ عَليْه الفَتْوى والعَملُ بهِ للدّليلِ القاطع علىٰ وُجوب اتّباع الظَّنّ فالحُكْمُ مقْطوعٌ به والظنُّ فى طريقهِ) أقول

اللهم إلا أن يقال عدم استقامة المعنى ههنا على تقدير استعماله فى المعنى المذكور مما يرجح إرادة الأول (الثالث) قوله (قلنا المجتهد إذا ظن الحكم) أى غلب على ظنه (وجب عليه الفتوى والعمل به) أى بالحكم أو الظن (للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن) كالاجماع المنعقد على وجوب العمل بالظن وورود أخبار الآحاد الكثيرة فى ذلك حتى بلغ القدر المشترك فيها حد التواتر فصار بمنزلة قطع الشارع بأنه كلما غلب ظن المجتهد بالحكم وجب عليه العمل به أو يثبت الحكم بالنظر إلى الدليل فيكون وجوب العمل أو ثبوت الحكم بالنظر إلى الدليل قطعياً والأول هو اللازم من تقرير المراغى واعترض عليه بأن الكلام فى قطعية الفقه ووجوب العمل ليس هو الفقه قال الخنجى المراد بقولنا الفقه العلم بالأحكام أنه العمل بوجوب العلم بها ورده الفنرى بأن استعمال الفقه فى هذا المعنى مما اتفق القوم على بطلانه وأصلحه الجاربردى بأن تسمية الفقه علماً مع ظنيته لأن وجوب العمل به قطعى فيكون من اطلاق اسم المتعلق على المتعلق من غير إرادة أن الفقه هو نفس العلم بوجوب العمل بالأحكام ولاخفاء فى أن مثل هذه التمحلات بلا قرينة ظاهرة لايناسب التعريف وماذكر من كون ثبوت الحكم قطعياً بالنظر إلى الدليل قريب إلى الحق وأورد الفاضل عليه أن الثابت القطعى مالايحتمل عدم الثبوت فى الواقع وهذا مما يحتمله لعدم العلم بثبوته قطعاً فى الواقع أقول المراد أن ثبوت الحكم بالنظر إلى الدليل المأخوذ مع هذه الحيثية سواء كان ثابتاً فى الواقع أولا مقطوع لا يحتمل أن يكون ثابتاً فى الواقع لأن ثبوته الواقعى قطعى لانا نتكلم على تقدير عدم تصويب كل مجتهد والفرق بينهما وبين مايقال من أن الثابت بالنظر إلى الدليل ثابت فى الواقع وإلا لم يكن الدليل دليلا فاسد لأن ذلك إنما يكون لوكان الدليل قطعيا وتعريف الفنرى فى هذا المقام أن الحكم المظنون يجب العمل به قطعاً الدليل القاطع وكل حكم كذلك علم قطعاً أنه حكم الله وإلا لم يجب العمل به وكل ماعلم قطعاً أنه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعاً وكل مايجب العمل به معلوم قطعاً فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعاً فالفقه علم قطعى والظن وسيلة إليه وأجيب بالمنع على المقدمة الثانية قوله وإلالم يجب العمل به عين النزاع فيجوز أن يجب العمل قطعاً بمايظن أنه حكم الله تعالى وإن كان هذا على مذهب المصوبة القائلة بأن مظنون كل مجتهد حكم الله تعالى قطعاً لايبقى حينئذ لذكر وجوب العمل فائدة (فالحكم) أى العمل بوجوب العلم بالحكم أو بثبوت الحكم بالنظر إلى الدليل أوفى نفس الأمر (مقطوع به والظن فى طريقه) بأن

هذا اعتراض على حد الفقه أورده القاضى أبو بكر الباقلانى وتقريره موقوف على مقدمة وهو أن الحكم بأمر على أمر ان كان جازما مطابقاً لدليل فهو العلم كعلمنا بأن الإله واحد وإن كان جازما مطابقاً لغير دليل فهو التقليد كاعتقاد العامى أن الضحى سنة وإن كان جازما غير مطابق فهو الجهل كاعتقاد الكفار ما كفرناهم به وإن لم يكن جازما نظران لم يترجح أحد الطرفين فهو الشك وإن ترجح فالطرف الراجح ظن والمرجوح وهم إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى تقرير السؤال فنقول الفقه مستفاد من الأدلة السمعية فيكون مظنونا وذلك لأن الأدلة السمعية إن كان مختلفاً فيها كالاستصحاب فهى لا تفيد إلا الظن عند القائل بها والمتفق عليها بين الأئمة هو الكتاب والسنة والاجماع والقياس فأما القياس فواضح كونه لا يفيد إلا الظن وأما الإجماع فان وصل إلينا بالآحاد فكذلك ووصوله بالتواتر قليل جداً وبتقديره فقد صحح الامام فى المحصول والآمدى فى الأحكام ومنتهى السول أنه ظنى وأما السنة فالآحاد منها لا تفيد إلا الظن وأما المتواتر فهو كالقرآن متنه قطعى ودلالته ظنية لتوقفه على نفى الاحتمالات العشرة ونفيها ما ثبت إلا بالأصل والأصل يفيد الظن فقط وبتقدير أن يكون فيه شيء مقطوع الدلالة فيكون من ضروريات الدين وهو ليس بفقه على ما تقدم فى الحد فالفقه إذاً مظنون لكونه مستفاداً من الأدلة الظنية وإذا كان ظنياً فلا يصح أن يقال الفقه العلم بالأحكام بل الظن بالأحكام وأجاب المصنف بأنا لا نسلم أن الفقه ظنى بل هو قطعى لأن المجتهد إذا غلب على ظنه مثلا الانتقاض بالمس حصل له مقدمة قطعية وهى قولنا انتقاض الوضوء مظنون وإلى هذه المقدمة أشار المصنف بقوله إذا ظن الحكم ولنا مقدمة أخرى قطعية وهى قولنا كل مظنون يجب العمل به وأشار اليها بقوله وجب عليه الفتوى والعمل به فينتج انتقاض الوضوء يجب العمل به وهذه النتيجة قطعية لأن المقدمتين قطعيتان أما الأولى فلأنها وجدانية أى يقطع بوجود الظن به كما يقطع بجوعه وعطشه وأما الثانية وهى قولنا كل مظنون يجب العمل به فهى أيضاً قطعية لما قاله المصنف وهو قوله للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن ولم يبين الامام ولا مختصر وكلامه ما أرادوه بالدليل القاطع وقد اختلف الشارحون فيه فقال بعضهم هو الاجماع

صار جزءاً للدليل المركب من قولنا إذا اجتهد مجتهد غلب ظنه بالحكم إذ كلامنا على هذا التقدير وقولنا كلما غلب ظن المجتهد بالحكم وجب العمل به أو ثبت الحكم بأحد الاعتبارين والدليل عليه ما ذكرنا من الاجماع وغيره قال الجاربردى لو لم يعلم بالظن فاما أن يعمل بالوهم فقط أو مع الظن أو لا شيء منهما والأول يستلزم ترجيح المرجوح والثانى اجتماع النقيضين والثالث ارتفاعهما أقول لا يلزم الارتفاع على تقدير عدم العمل بشيء منهما وإنما يلزم لو لم يكن شيء منهما فى نفس الأمر فيجوز ثبوت أحدهما فى الواقع مع لزوم التوقف ثم الحق

فان الأئمة قد أجمعوا على أن كل مجتهد يجب عليه العمل والافتاء بما ظنه وفيه نظر فان الإجماع ظنى كما تقدم وقال بعضهم هو الدليل العقلى وذلك أن الظن هو الطرف الراجح من الاحتمالات كما قررناه فيكون الطرف المقابل له مرجوحا وحينئذ فاما أن يعمل بكل واحد من الطرفين فيلزم اجتماع النقيضين أو يترك العمل بكل منهما فيلزم ارتفاع النقيضين أو يعمل بالطرف المرجوح وحده وهو خلاف صريح العقل فتعين العمل بالطرف الراجح وفيه نظر أيضاً فانه إنما يجب العمل به أو بنقيضه إذا ثبت بدليل قاطع أن كل فعل يجب أن يتعلق به حكم شرعى وليس كذلك فيجوز أن يكون عدم وجوبه بسبب عدم الحكم الشرعى فيبقى الفعل على البراءة الأصلية كحاله قبل الاجتهاد وكحاله عند الشك (قوله والظن فى طريقه) أشار بذلك إلى الظن الواقع فى المقدمتين حيث قلنا هذا مظنون وكل مظنون يجب العمل به فانه قد وقع التصريح بالظن فى محمول الصغرى وموضوع الكبرى فكيف تكون المقدمتان قطعيتين مع التصريح بالظن فأجاب عن ذلك بأن المعتبر فى كون المقدمة قطعية أو ظنية إنما هو بالنسبة الحاصلة فيها فإن كانت قطعية كانت المقدمة قطعية وإن كانت ظنية كانت المقدمة ظنية سواء كان الطرفان قطعيين أو ظنيين أو كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً ولاشك أن النسبة الحاصلة من الأولى هو وجود الظن والنسبة الحاصلة من الثانية هو وجوب العمل به وكلاهما قطعى كما بيناه فلا يضر مع ذلك وقوع الظن فيها لأنه واقع فى الطريق الموصل إلى النسبة التى توصل إلى الحكم فإن مقدمتى القياس وجميع أجزائها طريق موصل إلى الحكم فتلخص حينئذ أن الفقه كله مقطوع به بهذا العمل وبهذا قال أكثر الأصوليين كما قاله القرافى فى شرح المحصول وفى هذا التقرير المذكور لكونه مقطوعا به نظر من وجوه (أحدها) أن المقدمات لابد من بقاء مدلولها حال الانتاج ضرورة ومدلول الصغرى أنه غالب على ظن المجتهد فيستحيل أن يكون ذلك الحكم فى ذلك الوقت معلوما أيضاً لاستحالة اجتماع النقيضين (الثانى) أنه أقام الدليل على القطع بوجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد وهو غير المطلوب لأنه لايلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول القطع بالحكم الغالب على الظن والنزاع فيه لافى الأول فإن قيل المراد وجوب العمل قلنا لايستقيم لأنه يؤدى إلى فساد الحد لأن قوله فى الحد هو العلم بالاحكام لايدل على العلم بوجوب العمل بالاحكام لامطابقة ولاتضمنا ولا

عندى أن معنى التعريف أن الفقه هو التهيؤ المذكور أو العلم بالأحكام بمعنى القطع بثبوتها بالنظر إلى الأدلة بمعنى أن كونها بحيث يدل على ثبوتها الأدلة مقطوع لابمعنى أن ثبوتها فى الواقع مقطوع ثم تلك الاحكام ثبوت بعضها فى الواقع قطعى كما أن ثبوته بالنظر إلى الدليل كذلك وبعضها لا ولا يقدح فى التعريف استعمال لفظ يدل على معنيين يحصل المقصود

التزاما ولأن العالم بوجوب العمل بالأحكام مستفاد من الأدلة الاجمالية والفقه مستفاد من الأدلة التفصيلية ولأن تفسير الفقه بالعلم بوجوب العمل يقتضى انحصار الفقه فى الوجوب وليس كذلك (الثالث) أن ماذكره وإن دل على أن الحكم مقطوع به لكن لايدل على أنه معلوم لأن القطع أعم من العلم إذ المقلد قاطع وليس بعالم وكل عالم قاطع ولاينعكس والمدعى هو الثانى وهو كون الفقه معلوماً وما أقام الدلالة عليه بل على القطع قال : (ودليلهُ المُتَّفقُ عليْهِ بيْنَ الأئمَّةِ الكتابُ والسُّنةُ والإجماعُ والقياسُ ولا بدَّ للأصوليِّ منْ تصوُّرِ الأحكامِ الشرعيَّةِ ليتمكَّنَ من إثباتِها ونفْيِها لا جَرمَ رتَّبْناهُ على مُقدِّمةٍ وسَبعةِ كُتُبٍ

ويستقيم المعنى أيهما أريد (ودليله) أى الفقه (المتفق عليه بين الأئمة) أربعة بحكم الاستقراء (الكتاب والسنة والإجماع والقياس) ووجه الضبط أنه إما أن يصل من النبى عليه السلام أولا والاول إما متلو أولا الاول الكتاب والثانى السنة والثانى إن اشترط فيه عصمة من صدر عنه فهو الإجماع وإلا فالقياس أو أنه إما وحى معجز أولا الثانى إما وحى أولا الثانى إما قول شمل الامة أولا الاول الكتاب والثانى السنه والثالث الإجماع والرابع القياس ومخالفة شرذمة لحجية الإجماع والقياس غير معتد بها ويجوز أن يراد ههنا الائمة الاربعة وأما الادلة المختلف فيها فسيجىء بيانها وبيان مقبولها ومردودها وقدم الكتاب لانه أصل مطلق فى الاحكام وأعقبه بالسنة لثبوت حجيتها بالكتاب وأخر الإجماع عنهما لتوقف موجبيته عليهما وأخر القياس عنها لان الاصل فيها القطع والظن بعارض والقياس بالعكس ثم إن صاحب الاحكام ذكر أن الاحكام ليست من الموضوع لاصول الفقه ولابحث فيه عن أحوالها بل الموضوع إنما عين الادلة وإنما يحتاج إلى تصور الاحكام بناء على أن المقصود من هذا العلم إثبات الحكم ونفيه وذا فرع تصوره وإليه مال المصنف فقال (ولا بد للأصولى من تصور الاحكام الشرعية ليتمكن من إثباتها ونفيها) وجعل بعضهم الاحكام من الموضوع كالادلة إذ يبحث فى هذا العلم عن العوارض الذاتية للأدلة من حيث إثباتها للأحكام والعوارض الذاتية للأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة قوله (لاجرم رتبناه) إشارة إلى إيراده العلم فى هذا المختصر على هذا الترتيب أى لما كان هذا العلم معرفة دلائل الفقه إجمالا والكيفيتين وكانت الدلائل على قسمين متفق عليه ومختلف فيه وكان تصور الاحكام مما لابد للأصولى رتبناه فى هذا الكتاب (على مقدمة وسبعة كتب) وحينئذ لايرد ماذكر الجاربردى من أنه يلزم أن لايكون التعريفات مع السؤال والجواب من هذا الكتاب إذ لايلزم حينئذ إلاخروج

ذلك من العلم ووجه الضبط المذكور فيه إما من المقاصد أولا الثانى المقدمة وجعلها من العلم بطريق التغليب والأول إما فى بيان الأدلة أو غيرها والأول إما فى الأدلة المتفق عليها أو المختلف فيها الأول الكتب الاربعة والثانى الكتاب الخامس والذى فى غيرها فالبحث فيه إما عن كيفية الاستفادة أو عن حال المستفيد الأول الكتاب السادس والثانى السابع فإن قلت تعريف العلم ومايتعلق به من المقدمة فلم جعل خارجا عنها قلنا المقدمة يراد بها قضية هى جزء القياس كما فى المنطق ويراد ماهو أعم من ذلك وهو مايتوقف عليه الدليل فى فن النظر ويطلق على ماتقدم أمام المقصود لارتباطه به وهو مقدمة الكتاب وعلى ما يتوقف عليه الشروع فى المسائل وهو مقدمة العلم وتعريف العلم ومايتعلق به تحقيقه قبل الشروع فى العلم من قبيل مقدمة الكتاب لا مقدمة العلم على ماصرح به الفاضل أما الأول فلأنه جهة واحدة ضابطة للعلم الذى هو المقصود فيكون مرتبطا به وأما الثانى فلأن تعريف العلم على الوجه المخصوص ليس مما يتوقف الشروع عليه بمعنى أنه يمتنع الشروع بدونه وهو المفهوم منه ظاهرا وإن أريد توقف الشروع على وجه البصيرة فهو العدول عن الظاهر إلى مالادلالة للفظ عليه على أنه يجوز أن يتأتى الشروع على هذا الوجه بمعرفة جهة أخرى ذاتية أوعرضية وإذا عرف ذلك فالمصنف أراد بالمقدمة العلم لأن جميع مسائل الفن ترجع إلى إثبات الأحكام ونفيها والشروع فيه لايمكن إلا بعد تصورها وتصور مالا بد لها منه فجعل مايفيد ذلك مقدمة العلم وما أمكن الشروع فيه بدونه وكان مما يورث البصيرة فى الشروع مما يرتبط به كتعريف العلم ومايتعلق به مقدمة الكتاب فإن قلت يكفى فى إثبات الأحكام ونفيها تصورها بوجه مافلا يلزم التوقف على ما ذكر مما جعل مقدمة قلنا مطلق التصديق وإن لم يتوقف على التصور بالكنه لكن ليس التصور كيف ما كان كافياً فى كل تصديق بل لابد لكل تصديق من نوع تصور يقتضيه ويخصه مثلا التصديق بأن هذا ضاحك يتوقف على تصوره بالإنسانية والتصديق بأن كل أمر من الشارع مجرد عن القرينة مفيد الوجوب على وجه يتوصل به بجعله كبرى لصغرى سهلة الحصول إلى إخراج المطلوب الفقهى من القوة إلى الفعل على وجه التحقيق يتوقف على تصور معنى الوجوب شرعا ولايكفى فى هذا تصوره بمجرد السببية مثلا وقس على هذا ليعلم أن ماجعل مقدمة مما يتوقف عليه المقاصد وهـذا بخلاف التعريف إذ هو أمر كلى إجمالى مخصوص منتزع من تفاصيل مسائل الفن ولاخفاء فى تيسر الشروع فى التفاصيل وتحقيقها على الوجه الذى ينبغى قبل تصور الأمر الجلى وإنما الممتنع الشروع فيها إذا لم تتصور بوجه آخر (أما المقدمة ففى الأحكام ومتعلقاتها)

(وفيهـا بابان)أقول أدلة الفقه تنقسم إلى متفق عليها بين الأئمة الأربعة وإلى مختلف فيها فالمتفق عليها أربعة الكتاب والسنة والإجماع والقياس وماعدا ذلك كالاستصحاب والمصالح المرسلة والاستحسان وقياس العكس والأخذ بالأقل وغيرها مما سيأتى فمختلف فيه بينهم ثم لما كان المقصود من هذه الأدلة هو استنباط الأحكام بالاثبات تارة وبالنفى أخرى كحكمه على الأمر بأنه للوجوب لاللندب وعلى النهى بأنه للتحريم لاللكراهة والحكم على الشىء بالنفى والإثبات فرع عن تصوره احتاج الأصولى إلى تصور الأحكام الخمسة وهى الوجوب والندب والتحريم والكراهة والإباحة وتصورها بأن يعرفها بالحد أو بالرسم كما سيأتى ثم ان المصنف رتب هذا الكتاب على مقدمة وسبعة كتب فأشار بقوله لاجرم رتبناه إلى وجه ذلك وتقريره أن أصول الفقه كما تقدم عبارة عن المعارف الثلاثة معرفة دلائل الفقه الإجمالية ومعرفة كيفية الاستفادة منها ومعرفة حال المستفيد فأما دلائل الفقه فعقدلها خمسة كتب منها أربعة للاربعة المتفق عليها بين الأئمة والخامس المختلف فيها وأما كيفية الاستفادة وهى الاستنباط فعقد لها الكتاب السادس فى التعادل والترجيح وأما حال المستفيد فعقد له الكتاب السابع فى الاجتهاد هذا بيان الاحتياج إلى الكتب السبعة وقدم الكتب الستة التى فى الادلة والترجيح على كتاب الاجتهادلان الاجتهاد يتوقف على الادلة وترجيح بعضها على بعض وقدم الكتب الخمسة المعقودة للأدلة على كتاب الترجيح لأن الترجيح من صفات الأدلة فهو متأخر عنها قطعا وقدم الكتب الاربعة التى هى فى الادلة المتفق عليها على الكتاب المعقود للادلة المختلف فيها لقوة المتفق عليه وقدم الكتاب والسنة والإجماع على القياس لان القياس فرع عنها وقدم الكتاب والسنة على الاجماع لانه فرع عنهما وقدم الكتاب على السنة لأن الكتاب أصلها وأما وجه الاحتياج إلى المقدمة فهو ماتقدم من أن الحكم بالاثبات والنفى موقوف على التصور فلأجل ذلك احتاج قبل الخوض فى أصول الفقه إلى مقدمة معقودة للأحكام ولمتعلقات الأحكام وهى أفعال المكلفين فإن الحكم متعلق بفعل المكلف وجعل المقدمة مشتملة على بابين الاول فى الحكم والثانى فيما لابد للحكم منه وذكر فى الباب الأول ثلاثة فصول الأول فى تعريف الحكم والثانى فى أقسامه والثالث فى أحكامه وذكر فى الباب الثانى ثلاثة فصول الأول فى الحاكم والثانى فى المحكوم عليه والثالث فى المحكوم به * واعلم أن حصر الكتاب فيما ذكره يلزم منه أن يكون تعريف الاصول والفقه وما ذكر بعدهما من السؤال والجواب ليس من هذا الكتاب لأنه لم يدخل فى المقدمة ولا فى الكتب إلا أن يقال الضمير فى قوله رتبناه عائد إلى العلم

أى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به (وفيها) أى المقدمة (بابان)

لا الكتاب وفيه بعد وقوله (المتفق عليه بين الأئمة) أشار به إلى أن المخالفين فى هذه الأربعة ليسوا بأئمة يعتبر كلامهم فلاعبرة بمخالفة الروافض فى الاجماع ولا بمخالفة النظام فى القياس ولا بمخالفة الدهرية فى الكتاب والسنة على ما نقله عنهم ابن برهان فى أول الوجيز وغيره وقوله (لاجرم رتبناه) أى لأجل أن الأصول عبارة عن المعارف الثلاث كما تقدم بسطه ولأجل أن التصور لابد منه رتبناه على كذا وكذا وهذا التركيب فاسد وصوابه أنا رتبناه بزيادة أن كما وقع فى القرآن وذلك أن جرم فعل قال سيبويه بمعنى حقاً والفراء وغيره بمعنى ثبت والذى بعدها هو فاعلها ورتبناه لا تصلح للفاعلية لأنه فعل ليس معه حرف مصدرى [1] وقوله (على مقدمة) المراد بالمقدمة ما تتوقف عليها المباحث الآتية قال الجوهرى فى الصحاح مقدمة الجيش بكسر الدال أوله ثم قال وفى مؤخرة الرحل وقادمته لغات منها مقدمة بفتح الدال مشددة فيجوز هنا الوجهان نظراً إلى هذين المعنيين قال (الباب الأول فى الحكم وفيه فصول الأول فى تعريفه * (الحُكْمُ خطابُ الله تعالى المُتعلِّقُ بأفعال المُكلَّفين بالإقْتضاءِ أو التَّخْيير) أقول يقال خاطب زيد عمرا يخاطبه خطاباً ومخاطبة أى وجه اللفظ المفيد إليه وهو بحيث

(الباب الأول فى الحكم) أى فى بيان ما يتعلق به من التعريف والتقسيم ونحو ذلك (وفيه فصول) الفصل (الأول فى تعريفه * الحكم) اللغوى إسناد شيء إلى آخر إيجاباً أو سلباً والشرعى ما نقل عن الأشعرى وهو (خطاب الله تعالى) والخطاب لغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ونقل إلى الكلام النفسى الذى يقع به التخاطب وعند المراغى هو الكلام المقصود منه إفهام من هو متهيء للفهم وهو تفسير المتقدمين والخنجى عرفه بما يقع به التخاطب وهو الكلام ونقضهما الفنرى بأنه يلزم حينئذ أن يكون الخطاب الكلام اللفظى لا النفسى إذ لا يقصد منه الإفهام ولا يقع به التخاطب وهو لا يناسب مذهب الأشعرى أقول يمكن التوجيه بأن المراد أنه يقصد من إبرازه الإفهام لظهور أن لا إفهام بدون الإبراز لفظياً كان أو نفسياً ولا نسلم أن لا يقع بالنفسى التخاطب كيف وقد قالوا إن الكلام النفسى يكفى فيه التخاطب النفسى وفرقوا بينه وبين العلم بأنه يقصد به الخطاب بالنفس أو الغير وبالعلم لا على أن الأشعرى لا ينكر جواز إطلاق الخطاب على الكلام اللفظى فلا قدح اللهم إلا إذا ثبت تصريحه بأن الحكم قديم ثم الخطاب يشمل جميع الخطاب (وقوله (المتعلق بأفعال المكلفين) يخرج الآيات المتعلقة بصفات البارى وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف نحو « والله بكل شيء عليم » وقوله : (بالاقتضاء) أى الطلب (أو التخيير) أى الإباحة

---

[1] وتصحيح كلامه بأن التقدير فلاجرم إن رتبناه فيكون التعليل مستفاداً من الفاء لا منها وهى داخلة على ان واسمها لا على الفعل فيوافق كلامه ماذكروه .

يسمعه فالخطاب هو التوجيه وخطاب الله تعالى توجيه ما أفاد إلى المستمع أو من فى حكمه لكن مرادهم هنا بخطاب الله تعالى هو ما أفاد وهو الكلام النفسانى لأنه الحكم الشرعى لا توجيه ماأفاد لأن التوجيه ليس بحكم فاطلق المصدر وأريد ماخوطب به على سبيل المجاز من باب إطلاق المصدر على اسم المفعول فالخطاب جنس وبإضافته إلى الله تعالى خرج عنه الملائكة والجن والإنس وهذا التقييد لاذكر له فى المحصول ولافى المنتخب ولافى التحصيل نعم ذكره صاحب الحاصل فتبعه عليه المصنف وهو الصواب لأن قول القائل لغيره افعل ليس بحكم شرعى مع أن الحد صادق عليه فان قيل إن هذا الحد صحيح من هذا الوجه لكن يرد عليه أحكام كثيرة ثابتة بقول النبى صلى الله عليه وسلم وبفعله وبالإجماع وبالقياس وقد أخرجها بقوله خطاب الله تعالى فالجواب أن الحكم هو خطاب الله تعالى مطلقاً وهذه الأربعة معرفات له لامثبتات واختلفوا هل يصدق اسم الخطاب على الكلام فى الأزل على مذهبين حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح قال الآمدى فى مسئلة أمر المعدوم الحق أنه لايسمى بذلك ووجهه أن الخطاب والمخاطبة فى اللغة لا يكون إلا من مخاطب ومخاطب بخلاف الكلام فإنه قد يقوم بذاته طلب التعلم من ابن سيولد كما ستعرفه وعلى هذا فلا يسمى خطابا إلا إذا عبر عنه بالأصوات بحيث يقع خطابا لموجود قابل للفهم وكلام المصنف يوافق القائل بالإطلاق لأنه فسر الحكم بالخطاب والحكم قديم فلو كان الخطاب حادثا لزم تفسير القديم بالحادث وهو محال وقوله (المتعلق بأفعال المكلفين) احترز به عن المتعلق بذاته الكريمة كقوله تعالى «شهد الله أنه لا إله إلا هو» المتعلق بالجمادات كقوله تعالى «ويوم نسير الجبال» فإنه خطاب من الله تعالى ومع ذلك ليس بحكم لعدم تعلقه بأفعال المكلفين فان قيل اشتراط التعلق فى حد الحكم يقتضى أنه لا حكم عند عدم التعلق والتعلق حادث على رأيه فيلزم أن لا يكون الحكم ثابتاً قبل ذلك وهو باطل فان الحكم قديم فالجواب أن المراد بالمتعلق هو الذى من شأنه أن يتعلق إذ لو أخذنا بحقيقة اللفظ لتوقف وجود الحكم على تعلقه بكل فرد لأجل العموم فيؤدى إلى عدم تحقق الحكم وهو باطل ولا شك أنه يصدق على الأحكام فى الأزل أنها متعلقة مجازا لأنها تؤول إلى التعلق وقد قال الغزالى فى مقدمة المستصفى أنه يجوز

يخرج القصص المتعلقة بأفعالهم بدون إرادة شىء منها نحو والله خلقكم وما تعملون وهذا القيد مما زاده بعضهم لئلا يمتنع طرده كما ذكرنا وقيل لا حاجة اليه لأن قيد الحيثية مقصود فالمراد تعلق الخطاب بفعل المكلف من حيث هو مكلف ثم الاقتضاء يشير إلى الإيجاب والندب والتحريم والكراهة والتخيير إلى الإباحة وسيجىء تحقيقه وههنا اعتراضات الأول أن خطاب النبى وأولى الأمر والسيد حكم بوجوب إطاعتهم مع أنه ليس بخطاب الله تعالى الثانى أنه يخرج الاحكام

دخول المجاز والمشترك في الحد إذا كان السياق مرشدا إلى المراد فان قيل تقييده المتعلق بالفعل يخرج المتعلق بالإعتقاد كأصول الدين وبالأقوال كتحريم الغيبة والنميمة ويخرج أيضاً وجوب النية وشبهها مع أن الجميع أحكام شرعية قلنا يمكن حمل الفعل على ما يصدر من المكلف وهو أعم وأجاب بعضهم عن أصول الدين بأن المحدود هو الحكم الشرعي الذى هو فقه لا مطلق الحكم الشرعي فإن أصول الفقه لا يتكلم فيها إلا في الحكم الشرعي الذى هو فقه وقوله (بالاقتضاء أو التخيير) الاقتضاء هو الطلب وهو ينقسم إلى طلب فعل وطلب ترك وطلب الفعل ان كان جازما فهو الإيجاب وإلا فهو الندب وطلب الترك إن كان جازما فهو التحريم وإلا فهو الكراهة وأما التخيير فهو الإباحة فدخلت الأحكام الخمسة في هاتين اللفظتين واحترز بذلك عن الخبر كقوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » وقوله تعالى « وهم من بعد غلبهم سيغلبون » فان القيود وجدت فيه مع أنه ليس بحكم شرعي لعدم الطلب والتخيير وهذا التعريف رسم لا حد قال الأصفهاني في شرح المحصول لأن أو مذكورة فيه وليست للشك بل المراد أن ما وقع على أحد هذه الوجوه فانه يكون حكما كما سيأتي والنوع الواحد يستحيل أن يكون له فصلان على البدل بخلاف الخاصتين على البدل كما تقرر في علم المنطق ولهذا المعنى عبر المصنف بقوله الأول في تعريفه ولم يقل في حده لأن التعريف يصدق على الرسم فافهمه وفي التعريف المذكور نظر من وجوه أحدها ما أورده الأصفهاني في شرح المحصول وهو أن الكلام صفة حقيقية من صفات الله تعالى عند مثبته والحكم الشرعي ليس من الصفات الحقيقية بل من الصفات الإضافية كما هو مقرر في علم الكلام فامتنع أن يكون الحكم عبارة عن الكلام القديم فبطل قولهم الحكم خطاب الله تعالى الثاني أن الحكم غير الخطاب الموصوف بل هو دليله لأن قوله تعالى « أقم الصلاة » ليس نفس وجوب الصلاة بل هو دال عليه ألا ترى أنهم يقولون الأمر المطلق يدل على الوجوب والدال غير المدلول الثالث من الأحكام الشرعية ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبي صلى الله عليه وسلم والحكم بشهادة خزيمة وحده وإجزاء الأضحية بالعناق في حق أبي بردة وحده وذلك كله خارج عن الحد لتقييده بالمكلفين فانه جمع محلى بالألف واللام وأقله ثلاثة ان قلنا لا يعم

المتعلقة بأفعال الصبيان لأنهم غير مكلفين الثالث أنه غير متناول للأحكام الثابتة بالإجماع والقياس وهذا الأول من اعتراضات المراغي الرابع أنه لا يشمل الأحكام القلبية مثل الوجوب الثابت بقوله آمنوا وبقوله فاعتبروا إذ الظاهر من الأفعال أفعال الجوارح والخامس أنه لما علق التعلق بالأفعال اختص بالعمليات فيكون قيد العملية في تعريف الفقه مستدركا السادس أنه يلزم خروج خواص النبي عليه السلام كاباحة ما فوق الأربع إذ هي غير متعلقة بأفعال المكلفين إذ

فلو عبر بالمكلف لصح حمله على الجنس وقد يجاب بأن الأفعال والمكلفين متعددان ومقابلة المتعدد بالمتعدد قد تكون باعتبار الجمع بالجمع أو الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم الرابع أنه يخرج من هذا الحد كثير من الأحكام الشرعية كصلاة الصبى وصومه وحجه فانها صحيحة ويثاب عليها والصحة حكم شرعى ومع ذلك فإنها متعلقة بفعل غير مكلف الخامس أورده القشوانى فى التخليص فقال إن هذا الحد يلزم منه الدور فإن المكلف من تعلق به حكم الشرع ولا يعرف الحكم الشرعى إلا بعد معرفة المكلف لأنه الخطاب المتعلق بأفعال المكلف ولا يعرف المكلف إلا بعد معرفة الحكم الشرعى لأنه من يطالب بحكم الشرع وأجاب الأصفهانى فى شرح المحصول بأن المراد بالمكلف البالغ العاقل وهما لا يتوقفان على الخطاب فلا دور وفيه نظر لأنه عناية بالحد ولأن المكلف من قام به التكليف وهو الإلزام ولأنه قد يبلغ ويعقل ولا يكلف لعدم وصول الحكم اليه قال : (قالت المُعتزلةُ خطابُ الله تعالى قَديمٌ عنْدكمْ والحُكمُ حادثٌ لأنّهُ يُوصف به ويكونُ صفةً لفعْلِ العبْدِ ومُعلّلاً به كقَولنا حلّتْ بالنّكاح وحَرُمتْ بالطّلاق وأيضاً فَوجبيّةُ الدُّلوكِ ومَانعيّةُ النّجاسةِ

اللام للاستغراق السابع ما (قالت المعتزلة خطاب الله تعالى قديم عندكم والحكم حادث) أى لاشىء من الحكم بقديم فلا شىء من خطابه تعالى بحكم وينعكس إلى لاشىء من الحكم بخطاب له وأنتم قلتم انه خطاب الله تعالى أما الصغرى فلأن خطابه كلامه تعالى وهو قديم عندكم وأما الكبرى فلوجوه الأول ما أشار إليه قوله : (لأنه) أى الحكم (يوصف به) أى بكونه حادثاً بمعنى المسبوقية بالعدم فى عبارات الفقهاء كقولهم حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا فاتصف الحل بالحصول بعد العدم (و) الثانى أن الحكم (يكون صفة لفعل العبد) كقولنا وطء حلال ووطء حرام وصلاة واجبة وصوم مندوب وصفة الحادث حادث (و) الثالث أن يكون (معللا به) أى بفعل العبد الحادث (كقولنا حلت) المرأة (بالنكاح وحرمت بالطلاق) والنكاح والطلاق يعدان للعبد حادثان فالمعلل بهما أولى لايقال لايقتضى شىء من الوجوه إلا حدوث بعض الأحكام فلاتثبت الكبرى الكلية لأنا نقول المقدمات المستعملة فى الوجوه كلية . والجزئية إنما هى الأمثلة الموردة الثامن أن التعريف غير جامع للأحكام الوضعية مثل الدلوك سبب لوجوب الصلاة والطهارة شرط لها والنجاسة مانعة عنها فان هذه الأحكام شرعية لاستفادتها من الشرع ولا يشملها التعريف لعدم تعلقها بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وهذا معنى قوله : (وأيضاً فوجبية الدلوك) الثابتة بقوله أقم الصلاة لدلوك الشمس (ومانعية النجاسة) الثابتة بقوله :

وصحة البيع وفساده خارجة عنه وأيضاً فيه الترديد وهو ينافي التحديد) قول أوردت المعتزلة على هذا الحد الذى لأصحابنا ثلاثة أسئلة * (أحدها) : أن خطاب الله تعالى قديم والحكم حادث وإذا كان أحدهما قديماً والآخر حادثاً فكيف يصح أن تقولوا الحكم خطاب الله تعالى فأما قدم الخطاب فلا حاجة إلى دليل عليه لأنكم قائلون به وذلك لأن خطاب الله تعالى هو كلامه ومذهبكم أن الكلام قديم وإلى هذا أشار بقوله عندكم وأما حدوث الحكم فالدليل عليه من ثلاثة أوجه أحدها أنه يوصف بالحدوث كقولنا حلت المرأة بعد مالم تكن حلالا فالحل من الأحكام الشرعية وقد وصف بأنه لم يكن وكان وكل مالم يكن وكان فهو حادث وإليه أشار بقوله لأنه يوصف به أى لأن الحكم يوصف بالحدوث . الثانى : أن الحكم يكون صفة لفعل العبد كقولنا هذا وطء حلال فالحل حكم شرعى وجعلناه صفة للوطء الذى هو فعل العبد وفعل العبد حادث وصفة الحادث أولى بالحدوث لأنها إما مقارنة للموصوف أو متأخرة عنه وإليه أشار بقوله ويكون صفة لفعل العبد الثالث أن الحكم الشرعى يكون معللا بفعل العبد كقولنا حلت المرأة بالنكاح وحرمت بالطلاق فالنكاح علة للاباحة والطلاق علة للتحريم والنكاح والطلاق حادثان لأن النكاح هو الايجاب والقبول والطلاق قول الزوج طلقت وإذا كانا حادثين كان المعلول حادثاً بطريق الأولى لأن المعلول إما مقارن لعلته أو متأخر عنها واليه أشار بقوله ومعللا به أى ويكون الحكم معللا به أى بفعل العبد . (السؤال الثانى) أن هذا الحد غير جامع

وثيابك فطهر (وصحة البيع وفساده خارجة عنه) أى عن التعريف المذكور التاسع أن كلمة أو للترديد وهذا معنى قوله : (وأيضاً فيه الترديد) وهو يوجب التشكيك (وهو ينافى التحديد) إذ المقصود منه التبيين العاشر أن حجية السنة والاجماع والقياس من الأحكام الشرعية مع أن قيد الاقتضاء والتخيير يخرجها عن التعريف . الجواب عن الأول أن طاعة النبي وغيره من أولى الأمر والسيد بايجاب الله تعالى فلا حكم إلا حكمه . وعن الثانى بأن الأحكام المذكورة متعلقة بفعل الولى حقيقة . مثلا يجب عليه أداء الحقوق من مال الصبي فان قلت تعلق الحق بماله أو ذمته حكم شرعى مغاير لأداء الولى على أن هذا لا يستقيم فى صحة بيعه وصحة إسلامه وصلاته وكونها مندوبة قلنا من عرف الحكم بما ذكر لا حكم عنده بالنسبة إلى صبي إلا وجوب أداء الولى الحق من ماله والصحة والفساد كون المأتى به مستتبعاً لأثره أو غير مستتبع له وذلك أمر عقلى ككون الشخص مصلياً أو تارك الصلاة لا حكم شرعى ومعنى مندوبية صلاته تحريض وليه إياه عليها لقوله عليه الصلاة والسلام مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع . وعن الثالث : بأن الإجماع معروف لما ثبت بالخطاب الازلى

لافراد المحدود كلها لأن خطاب الوضع وهو جعل الشيء سبباً أو شرطا أو مانعاً خارج عنه لأنه لاطلب فيه ولاتخيير فمن ذلك موجبية الدلوك وهو كون دلوك الشمس موجباً للصلاة فانه حكم شرعى لأنا لم نستفدها إلا من الشارع وكونه موجباً لاطلب فيه ولاتخيير ودلوك الشمس زوالها وقيل غروبها قاله الجوهرى. قال الآمدى فى القياس أنه طلوعها ومنها مانعية النجاسة للصلاة والبيع أى كونها مانعة من الصحة فانها حكم شرعى لأنا استفدنا ذلك من الشارع وكونها مانعة لاطلب فيه ولا تخيير ومنها الصحة والفساد أيضاً لما قلناه (السؤال الثالث) وقد أسقطه صاحب التحصيل أن هذا الحد فيه أو وهى موضوعة للتردد أى للشك والمقصود من الحد إنما هو التعريف فيكون الترديد منافياً للتحديد قال : (قُلْنا الحَادِثُ التَّعلُّقُ والحُكْمُ يَتعلَّقُ بِفِعْلِ العَبْد لا صفتُه كالقَوْلِ المُتعلِّق بالمعْدومات

وبأن القياس مظهر لامثبت وعن الرابع والخامس بأن المعنى بالافعال ماهو أعم ولانسلم ظهورها فى أفعال الجوارح فقط فلايخرج به مثل وجوب الإيمان والاعتبار بالعملية مايختص بالجوارح فلا يكون مستدركا . وعن السادس بأن المراد التعلق بفعل من أفعال المكلف وإلا لم يتحقق حكم أصلا لعدم خطاب متعلق بالجميع والمراد بالجميع الجنس . وعن السابع بوجوه الأول أن المراد بالخطاب ماخوطب به كما يراد بالحكم ماحكم به لظهور أن الوجوب مثلا ليس نفس الكلام النفسى والخطاب بهذا المعنى ليس بقديم والثانى أن الحكم التحليل والتحريم ونحوهما وذلك قديم وإطلاقه على مثل الحل والحرمة تسامح الثالث أنه يجوز أن يراد بالخطاب الكلام اللفظى لأن تعلقه بحال المكلف أظهر وهو حادث كالحكم الرابع ما أشار إليه بقوله (قلنا الحادث التعلق) يعنى أنا بعد تسليم قدم الخطاب وكون الحكم مثل الحل والحرمة يمنع الكبرى وهى لاشىء من الحكم بقديم بدفع الوجوه المستدل بها على ثبوتها بأن نجيب عن الأول بأن الموصوف بالحدوث التعلق لا المتعلق إذ معنى قولهم حل بعد أن لم يحل هو أنه تعلق الحل بعد أن لم يتعلق ولا يلزم من حدوث المتعلق حدوث المتعلق وعن الثانى أن الحكم ليس صفة لفعل العبد بل هو متعلق به وهذا معنى قوله : (والحكم يتعلق بفعل العبد لاصفته) وتحقيقه أن معنى الحل قول الله تعالى فى الأزل أذنت لزيد أن يطأ هنداً عند التزوج بها وهو قديم وتعلقه ومتعلقه حادثان فمعنى قولنا وطء حلال . وطء تعلق به الحل ولا يلزم من تعلق الشيء بالشيء كونه صفة له (كالقول المتعلق بالمعدومات) مثل القول بأن شريك البارى ممتنع فإنه متعلق بالممتنع فى الخارج مع أنه ليس صفة له وإلا لزم قيام الصفة الوجودية بالممتنع وهذا يقرب مما قال الفنرى من أن معناه وطء ذو حل ومايقع صفة للحادث بواسطة ذو لايجب حدوثه كما يقال عبد ذو رب فان قلت هذا الجواب مشعر بكون

وَالنِّكَاحِ وَالطَّلَاقُ وَنَحوُهُما مُعرِّفَاتٌ لَهُ كَالعَالِمِ لِلصَّانِعِ وَالمُوجِبيَّةِ وَالمَانِعيَّةِ أَعْلَامُ الحُكْمِ لَا هُوَ وَإِنْ سُلِّمَ فَالمَعْنَى بِهِمَا اقْتِضَاءُ الفِعْلِ وَالتَّرْكِ

الخطاب الذى هو الحكم نفس الحل والحرمة وقد ذكرتم أنه تسامح بل الحكم التحليل والتحريم قلنا ما ذكر آنفاً اختيار من البعض والبعض على أن التحليل مثلا نفس قوله فى الأزل أحللت وليس لمتعلقه وهو الفعل منه صفة حقيقية أو هو معدوم حينئذ فهو بالنسبة إلى الحاكم تحليل وبالنسبة إلى الفعل حل فلا تغاير إلا بالاعتبار ولذا جعلوا الحكم مرة الوجوب والحل والحرمة والإيجاب والتحليل والتحريم أخرى فان قلت ما الفرق حينئذ بين الحكم والدليل إذ الحكم على هذا عين قوله أحللت قلنا الحكم القول النفسى على ما يناسب المعنى المصدرى والدليل القول اللفظى المناسب لمعنى المفعول وأجاب المراغى عن أصل الاعتراض بأن الحكم المجموع المركب من خطاب الله تعالى وتعلقه بالأفعال وقدم الخطاب لا يقتضى قدم المجموع لجواز قدم الجزء وحدوث الكل بمعنى أن المجموع ليس بقديم ورده الفنرى بأن المعنى أنه خطاب من شأنه التعلق لا أنه متعلق بالفعل وإلا لم يوجد حكم أصلا لعدم حصول الخطاب المتعلق بالفعل بجميع أفعال المكلفين أقول المفهوم ظاهراً هو التعلق بالفعل والمراد بالأفعال الجنس لا الاستغراق على ما مر وعن الثالث[1] بأن المراد بالتعليل التعريف بالعلل المعرفات (والنكاح والطلاقُ ونحوُهما مُعرفاتٌ له) أى للحكم كالحل والحرمة ولا يمتنع كون الحادث معرفاً للقديم (كالعالم للصانع) أى لوجوده ☼ والجواب عن الثامن بأن التعريف جامع لأفراد الحكم (والموجبية والمانعية أعلام الحكم لا هو) فإن خطاب الوضع ليس بحكم عندنا وإن اتفق البعض على تسميته بالحكم الوضعى فلا يضرنا خروجه (وإن سلم) كونه حكما (فالمعنى) أى المراد (بهما) أى الموجبية والمانعية (اقتضاء الفعل والترك) فإن معنى سببية الدلوك للصلاة وجوبها بدلوك الشمس ومعنى مانعية النجاسة للصلاة حرمتها معها ☼ والمراد بالاقتضاء والتخيير أعم من الصريح والضمنى لا يقال إن مفهومى الحكم الوضعى والتكليفى متغايران وإن لزم أحدهما الآخر فى بعض الصور فان المفهوم من الأول الخطاب بتعلق شىء بشىء لكونه سبباً أو شرطا أو مانعاً ومن الثانى الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير فكيف يشمل الثانى الأول لأنا نقول بعدما جعلنا التكليفى أعم من الوضعى كان شاملا ولا يضر تغاير مفهوميهما

---

[1] المراد بالثالث ما ذكره المعتزلة من الوجوه فى أدلة الكبرى عند قول المصنف ومعللا به فراجعه .

وبالصِّحةِ إباحَةُ الانْتفاع وبالبُطلانِ حُرمتُه والتَّرديدُ فى أقْسامِ المَحْدودِ لا فى الحَدِّ) أقول أجاب المصنف عن الاعتراض الأول وهو قولهم كيف

بل يجب لوجوب تغاير مفهوم العام والخاص (و) المراد (بالصحة) أى بصحة البيع مثلا (إباحة الانتفاع) بالمبيع إذ الصحة استباح الغاية وغاية البيع إباحة الانتفاع فتكون داخلة تحت التخيير (وبالبطلان) أى بطلانه (حرمته) أى حرمة الانتفاع بالمبيع فيكون داخلا تحت الاقتضاء وفى قوله بالبطلان مع أن المذكور سابقاً الفساد إشعاراً بأن لا فرق بينهما قال المراغى إباحة الانتفاع قد تتخلف عن البيع بشرط الخيار للمتبايعين وأجاب الفنرى بأن المراد الإباحة إماحالا أو مآلا أى عند إجازة من له الخيار قال الجاربردى بطلان الإباحة فى الحال ظاهر وكذا فى المآل فى صورة اختيار عدم الإمضاء ثم أجاب بأنا نمنع صحة البيع على هذا التقدير لتبين أن البيع ما كان صحيحاً وكانت الإباحة للمالك الأول ثم قال وفيه نظر أقول وجه النظر أن التعليق بشرط الخيار دخل ههنا للضرورة فى الحكم دون السبب تقليلا للخطار الذى شأنه أن لايدخل فى الاثباتات ولهذا لو حلف لا يبيع وباع بشرط الخيار يحنث وإن لم يتم بالإمضاء مع أن النهى ينصرف إلى المعتاد وهو البيع الصحيح فالحكم بعدم صحته غير صحيح ويمكن الجواب بوجه آخر وهو أن الأصل فى البيع الموافق لحكم الشرع الإمضاء والفساد نظراً إلى عدم المشروعية ☼ وعدم الإمضاء من العوارض الاتفاقية فمهما وجد البيع وجد الإمضاء المستتبع للاباحة تقديراً[1] والأظهر أن الصحة والفساد المذكورين كما عرفت ليسا من الأحكام الشرعية فخروجها عن التعريف غير قادح فيه . وعن التاسع بأن الترديد إنما يوجب التشكيك إذا كان بمعنى أن الحد إما هذا أو ذاك (والترديد) ههنا (فى أقسام المحدود لا فى الحد) لشمول افظة من ألفاظ الحد وهو

---

[1] هذا جواب آخر عن إشكال المراغى بعد جواب الفنرى ومحصل الجواب أن لانسلم إطلاق الفساد على البيع بشرط الخيار نظراً لعدم جواز الانتفاع به لأن جهة الفساد عدم المشروعية والبيع بشرط الخيار مشروع بالإجماع فهو صحيح غايته أن الأصل والكثير فى الصحيح الإمضاء وقد يعرض عدم الإمضاء فى البيع لعارض الخيار لدفع الضرر عن المتبايعين وكثيراً ما يخرج الشىء عن الأصل لداعى الضرورة وقوله تقديراً ليس المراد منه مالا حتى يرجع إلى جواب الفنرى بل المراد منه إما بالفعل وهو ما طوى تحت لو وإما بالقوة وهو مدخولها إذ قد يشترى الشىء ولا ينتفع به لعدم موافقته الغرض المقصود تدبر .

تقولون إن الحكم هو الخطاب مع أن الخطاب قديم والحكم حادث فقال لانسلم أن الحكم حادث بل هو قديم أيضاً كالخطاب وحينئذ فيصح قولنا الحكم خطاب الله تعالى أما قولهم فى الدليل الاول على حدوثه أن الحكم يوصف بالحدوث كقولنا حلت المرأة بعد ان لم تكن فليس كذلك لأن معنى قولنا الحكم قديم كما قال فى المحصول هو أن الله تعالى قال فى الأزل أذنت لفلان أن يطأ فلانة مثلا إذا جرى بينهما نكاح وإذا كان هذا معناه فيكون الحل قديماً لكنه لايتعلق به إلا بوجود القبول والإيجاب وحينئذ فقولنا حلت المرأة بعد ان لم تكن معناه تعلق الحل بعد أن لم يكن فالموصوف بالحدوث إنما هو التعلق وإلى هذا أشار بقوله : قلنا الحادث التعلق وأما قولهم فى الدليل الثانى على حدوثه أن الحكم يكون صفة لفعل العبد كقولنا هذا وطء حلال فلا نسلم أن هذا صفة قال فى المحصول لأنه لامعنى لكون الفعل حلالا إلا قول الله تعالى : رفعت الحرج عن فاعله فحكم الله تعالى هو هذا القول وهو متعلق بفعل العبد ولايلزم من كون القول متعلقاً بشىء أن يكون صفة لذلك الشىء فإنا إذا قلنا شريك البارى معدوم كان هذا القول الوجودى متعلقاً بشريك الإله وهو معدوم فلوكان صفة له لكان شريك الإله متصفاً بصفة وجودية وهو محال لأن ثبوت الصفة فرع عن ثبوت الموصوف وإلى هذا أشار بقوله والحكم متعلق الخ وأما قولهم فى الدليل الثالث إن الحكم الشرعى يكون معللا بفعل العبد كقولنا حلت بالنكاح ويلزم من حدوث العلة حدوث المعلول فلا نسلم أن النكاح والطلاق والبيع والإجارة وغير ذلك من أفعال العباد علل للأحكام الشرعية بل معرفات لها إذ المراد من العلة فى الشرعيات إنما هو المعرف للحكم ويجوز أن يكون الحادث معرفاً للقديم كما أن العالم معرف للصانع سبحانه وتعالى لأنا نستدل على وجوده به والعالم بفتح اللام هو الخلق والجمع العوالم قاله الجوهرى وإلى هذا أشار بقوله والنكاح والطلاق (قوله والموجبية والمانعية أعلام) جواب عن الاعتراض الثانى وهو قولهم إن هذا الحد غير جامع لأنه قد خرج منه هـــذه الأحكام التى لااقتضاء فيها ولا تخيير فقال لانسلم أن الموجبية والمانعية من الأحكام بل من العلامات على الأحكام لأن الله تعالى جعل زوال الشمس علامة على وجوب الظهر ووجود النجاسة علامة على بطلان الصلاة والبيع وإن سلمنا أنهما

الخطاب للقسمين وهو الفارق بين الترديدين[1] وعن العاشر بأن معنى حجية الأدلة المذكورة وجوب العمل بمقتضاها فيندرج فى الاقتضاء الضمنى ثم بعد ماقدم بيان نفس الحكم لتقدمه طبعاً شرع فى تقسيمه فقال :

---

(١) يريد رحمه الله أن الترديد فى أقسام المحدود باشتمال الحد على جنس صالح لحدين بضميمة أحد فصلين يباين أحدهما الآخر لا ضرر فيه إذ القصد فى ذلك الاختصار وذكر الضمير وان عاد على لفظة مراعاة للخبر.

من الأحكام فليسا خارجين من الحد لأنه لا معنى لكون الزوال موجباً إلا طلب فعل الصلاة ولا معنى لكون النجاسة مانعة إلا طلب الترك ولانسلم أيضاً أن الصحة والبطلان خارجان عن الحد فإن المعنى بالصحة إباحة الانتفاع والمعنى بالبطلان حرمته فاندرجا فى قولنا بالاقتضاء أو التخيير وإنما عبر فى السؤال بالفساد وفى الجواب بالبطلان اعلاما بالترادف . واعلم أن فى موجبية الدلوك ثلاثة أمور أحدها وجوب الظهر ولااشكال فى أنه من الأحكام والثانى نفس الدلوك وهو زوال الشمس وليس حكما بلا نزاع بل علامة عليه والثالث كون الزوال موجباً وهو ماأورده المعتزلة ولهذا عبروا عنه بالموجبية واستدلوا على كونه حكما بكونه مستفاداً من الشرع وأنه لا معنى للشرعى إلا ذلك وإذا كان كذلك فكيف يحسن الجواب بأنه علامة على الحكم إنما العلامة هو نفس الزوال وكذلك القول فى المانعية وأما دعواه أن المعنى بهما اقتضاء الفعل والترك فممنوع أيضاً لأن الموجبية غير الوجوب والمانعية غير المنع قطعاً كما بيناه وأما دعواه أن الصحة هى الاباحة فينتقض بالمبيع إذا كان الخيار فيه للبائع فانه صحيح ولا يباح للمشترى الانتفاع به وأيضاً يقال له صحة العبادات داخلة فى أي الأحكام الخمس فالصواب ما سلكه ابن الحاجب وهو زيادة قيد آخر فى الحد وهو الوضع فيقال بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع قوله (والترديد فى أقسام المحدود لافى الحد) جواب عن الاعتراض الثالث وهو قولهم إن فى الحد صيغة أو وهى للشك فقال لا نسلم وقوع الشك فى الحد لأن أو ههنا ليست للشك بل هى لأقسام لمحدود وهو الحكم كما تقول الكلمة اسم أو فعل أو حرف يدل عليه تعبيركم بالترديد لا بالتردد فإن قولنا تردد فى الشيء ترددا يستدعى الشك فيه بخلاف ردد بين الشيئين ترديدا فانه لا يستلزمه لصحة استعماله فى التقسيم وفى تعبير المصنف نظر لأنه ان عنى بالترديد ما قلناه فهو واقع فى أجزاء الحد ضرورة فكيف يقول لا فى الحد وان عنى به الشك فهو منتف عن أقسامه قطعا ولو اقتصر على قوله والترديد فى أقسام المحدود لاستقام وقد يجاب عن هذا بأن يقال المراد بالترديد التقسيم كما قلناه ولا نسلم أنه واقع فى الحد وذلك لأن الترديد إنما هو فى أحدهما معيناً وأحدهما معيناً أخص من أحدهما مطلقاً فيكون غيره وأحدهما مطلقاً هو المعتبر فى الحد ولم يقع فيه ترديد فلا ترديد فى الحد إنما الترديد فى الاقتضاء والتخيير اللذين هما من أقسام المحدود الذى هو الحكم وإلى هذا أشار فى المحصول فإنه أجاب عن أصل السؤال بقوله قلنا مرادنا أن كل ما وقع على أحد هذه الوجوه كان حكما قال (الفصل الثانى فى تقسيماته

(الفصل الثانى فى تقسيماته) وهى ستة لأن التقسيم اما للحكم أو لمتعلقه وهو الفعل بحيث يستلزم تقسيم الحكم * الأول اما بالذاتيات أو بالعوارض وذا إما بحيث لا يتداخل الأقسام

الأوّلُ — الخِطابُ إنِ اقْتضىٰ الوجودَ ومنْعَ النَّقيض فوُجوبٌ وإنْ لم يمنَعْ فندبٌ وإنِ اقتضىٰ التَّركَ ومَنْعَ النَّقيضِ فحُرمةٌ وإلاّ فكَراهَةٌ وإنْ خيَّرَ فإباحَةٌ) أقول لما فرغ من تعريف الحكم شرع فى تقسيماته وهو ينقسم باعتبارات مختلفة إلى تقسيمات ستة الأول باعتبار الفصول التى صيرت أقسامه أنواعا خمسة فقوله فى تقسيمه أى فى تقسيم الحكم ثم انه لما قدم أن الحكم هو خطاب الله تعالى الخ صح التقسيم فى الخطاب وان كلامه فى تقسيم الحكم وقرن الخطاب بالألف واللام لإفادة المعهود السابق وهو خطاب الله تعالى وحاصله أن خطاب الله تعالى قد يكون فيه اقتضاء وقد يكون فيه تخيير كما تقدم فان اقتضى شيئا نظر إن اقتضى وجود الفعل ومنع من نقيضه وهو الترك فانه الوجوب وإن اقتضى الوجود ولم يمنع من الترك فهو الندب وان اقتضى ترك الفعل ومنع من نقيضه وهو الإتيان به فهو الحرمة وان اقتضى الترك لكن لم يمنع من الإتيان به فهو الكراهة وإن كان الخطاب لا يقتضى شيئا بل خيرنا بين الإتيان والترك فهو الإباحة وهذا التقسيم يعلم منه الحدود فالإيجاب مثلا طلب الفعل مع

أولا ٭ والثانى اما بحسب الحكم المتعلق به أو الغاية أو الزمان وهذا التقسيم لا يمكن بحسب الذاتيات لما ثبت من أن ذات الفعل بدون تعلق الخطاب به لا تتنوع شرعا بناء على نفى قاعدة الحسن والقبح العقليين ولا بحسب الفاعل لأن الفاعل فى الحقيقة ليس إلا الله ولا بالمكان إذ لا دخل لاختلافه فى اختلاف الأفعال إلا فى قليل فاذا التقسيمات ستة الأول مما ذكرنا هو الأول فى الكتاب والثانى السادس فيه والثالث هو الثالث فيه والرابع الثانى والخامس الرابع والسادس الخامس ورتبها المصنف على خلاف ما ذكرنا بتقديم البعض على ما يناسب تأخيره عنه فى ذاته كما فعله التقسيم (الأول) فى الخطاب تقسيمه إلى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والإباحة (الخطاب) المتعلق أحد التعلقين إما أن يقتضى وجود الفعل أو الترك أو لا بل يخير فيهما والأول اما أن يمنع من النقيض وهو الترك أو لا فهو (إن اقتضى الوجود ومنع النقيض فوجوب وإن لم يمنع) النقيض (فندب) (و) الثانى إما أن يمنع من النقيض وهو الفعل أو لا فهو (إن اقتضى الترك ومنع النقيض فحرمة وإلا فكراهة) والثالث هو الاباحة وإليه أشار بقوله (وإن خير فإباحة) فان قلت ان أريد بالترك كف النفس عن الفعل لم يكن نقيضاً للفعل لارتفاعهما عند عدم الفاعل ولو سلم تدخل الحرمة فى الوجوب لوجود اقتضاء الفعل فيه وهو الكف مع منع النقيض وهو ترك الكف وان أريد عدم الفعل لم يجز تعلق الخطاب لأنه غير مقدور قلنا المراد الأول وإطلاق نقيض الفعل عليه لاستلزامه عدم الفعل الذى هو نقيضه والجواب عن قوله ولو سلم الخ أن المراد فى الوجوب الفعل الغير الكف بقرينة وقوعه فى مقابلة

المنع من الترك وأمثلة الباقى لاتخفى وهو تقسيم محدد لاإيراد عليه لكن تعبير المصنف بالوجوب والحرمة لايستقيم بل الصواب الإيجاب والتحريم لأن الحكم الشرعى هو خطاب الله تعالى كما تقدم والخطاب إنما يصدق على الإيجاب والتحريم لا على الوجوب والحرمة لأنهما مصدر وجب وحرم والإيجاب والتحريم مصدران لاوجب وحرم بتشديد الراء فمدلول خاطبنا الله تعالى بالصلاة مثلا هو أوجبها علينا وليس مدلوله وجبت نعم إذا أوجبها فقد وجبت وجوباً قال : (وَيُرسمُ الواجبُ بأنه الذى يُذَمُّ شرعاً تارِكهُ قصْداً

الترك الذى هو الكف أو المراد الثانى وهو عدم الفعل وتعلق الخطاب باعتبار مقدورية مايستلزمه وهو الكف وهذا كما قيل من أن التكليف بالإيمان وهو التصديق مع كونه قسما من العلم الذى هو من مقولة الكيف لا الفعل إنما صح باعتبار اختيارية مقدماته كصرف القوة واستعمال الفكر ورفع الموانع فى تحصيل تلك الكيفية فان قلت ان أريد الفعل الغير الكف يلزم أن لايكون الوجوب المستفاد من كف نفسك وجوباً إذ هو ليس اقتضاء فعل غير كف بل يكون حرمة لأنه اقتضاء كف قلنا قيد الحيثية معتبر وان حذف لظهوره فالمعنى الوجوب اقتضاء من حيث تعلقه بالفعل والحرمة من حيث تعلقه بالكف عن الفعل فاكفف إيجاب من حيث التعلق بالكف تحريم من حيث التعلق بالفعل المكفوف عنه وحينئذ لاحاجة لنا ابتداء إلى تقييد الفعل بغير الكف إذلا يصدق على الحرمة أنه اقتضاء فعل من حيث تعلقه بهذا الفعل إذهى اقتضاء كف لامن حيث تعلقه به بل من حيث التعلق بالمكفوف عنه (ويرسم الواجب بأنه الذى يذم شرعاً تاركه) من حيث إنه تركه نخرج منه المندوب والحرام والمكروه والمباح لأن تاركها وإن ذم عند ترك الفرض لكن من حيث ترك الفرض لاتركها والمراد بالذم شرعا نص الشارع به أو بدليله بناء على أن لا حكم للعقل فى الشرعيات وقوله (قصداً) أى من غير عذر لئلا يخرج متروك النائم والناسى فانهما وان لم يذما شرعا لعدم القصد لكن إذا تركا قصداً يذمان وهذا ماقال المراغى ثم قال وفيه نظر لأن المصنف صرح أى فى التقسيم الخامس بأنه ليس بواجب ولوسلم الوجوب فلا حاجة إلى هذا أيضاً لأنه يذم تاركه بوجه ماهو ماإذا تذكره ولم يأت به أجاب الفنرى عن الأول بأن المراد بالواجب ههنا ماانعقد سبب وجوبه . وجب الأداء أو لا لعذره يظهر الأثر فى حق القضاء بزواله وعن الثانى بأن المراد الذم بترك هذا الواجب والمتذكر التارك للقضاء إنما يذم لتركه القضاء فلا يذم الناسى ونحوه بالترك بوجه من الوجوه . أقول الأول يشير إلى جواز انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء بمعنى أنه يجب عليه فى الوقت أن يفعل بعد زوال العذر وهو خلاف ماينقل عن الشافعى من أن الوجوب فى البدنى

مُطْلَقاً

عين وجوب الأداء وهما متلازمان اللهم إلا أن يكون فى ثبوت هذا النقل عن الشافعى ضعف أو يكون مختار أصحابه خلاف ذلك صرح به الفاضل فى التلويح والثانى يدفع بأن الواجب على ماذكر هو الثابت فى الذمة وفعله بطريقين إما فى الوقت وهو الأداء أو خارجه بعد فوات الوقت وهو القضاء فهو شىء واحد والاختلاف باعتبار اختلاف الوقت ففعله قضاء بعد تركه أداء تركه فى أكمله فيـــذم لذلك وأما تسمية القضاء بمثل الواجب فالمراد مثــل الواجب الأداء. وهو أخص من الواجب بالمعنى الذى ذكر فالأقرب أن يقال المفهوم أن الترك من حيث هو سبب الذم بناء على أن تعليق الحكم بالمشتق دليل عليه مأخذ الاشتقاق فيلزم سببية ترك الناسى إذاً للذم وإن فعل قضاء لأن القضاء من حيث هو لا ينفى الترك السابق كما فى التارك المتعمد فاحتيج إلى قوله قصدا لا يقال المراد الترك عمداً أو أداء وقضاء بناء على انصراف المطلق الكامل لانا نقول الاكتفاء بمثل هذا لايناسب التعريفات وقال الخنجى قوله قصداً ليخرج متروك النائم فانه غيرواجب قال الفنرى هو ما دخل فيما يذم تاركه حتى يحترز عنه يعنى أنه على تقديرعدم الوجوب لا يصدق عليه أنه يذم تاركه فلا حاجة إلى الإحتراز فان قلت متروكه مما يذم تاركه فى الجملة أى على تقدير القصد قلنا المراد متروكه من حيث انه نائم لأن عدم وجوبه من هذه الحيثية قال الجاربردى ردا على الخنجى إن التركيب لايفيد ما ذكره أقول معناه أن حاصل التعريف على هذا أن الواجب مايذم شرعا تاركه على تقدير القصد وهو يصدق على متروك النائم فيلزم دخوله فى التعريف لاخروجه قوله (مطلقاً) أى تاركا له فى جميع أوقاته فى الواجب الموسع ولبدله أيضاً فى المخير ومع جميع المكلفين فى الواجب على الكفاية فهذا القيد لدخول هذه الأشياء فى التعريف كذا قيل قال المراغى لا حاجة إلى هذا القيد لأن مؤخر الظهر من أول الوقت مع الإتيان به فى آخره ليس بتارك الواجب الذى هو الظهر وكذا تارك إحدى الخصال على التعيين الآتى ببدلها ليس بتارك للواجب. أعنى أحدها مطلقاً وكذلك تارك ما هو على الكفاية كصلاة الجنازة إذا أداها غيره إذ لا يقال إنه تارك لما هو واجب عليه خصوصا عند المصنف إذ هى ليست بواجبة عليه بعينه عنده . قال الفنرى المراد دخوله فى التعريف المقضى من الموسع أول الوقت والخصلة المختارة فعلا من الخصال وما أداه البعض مما هو على الكفاية فانها واجبة مع أنه لا يصدق عليها أنه يذم تاركها لأن المقضى أول الوقت فى الموسع لو ترك ولم يؤد حينئذ لم يذم التارك وكذا فى الاخيرين أقول إن أراد بقوله لوترك الخ أنه لم يأت به آخر الوقت أيضاً من غير عذر فلا نسلم أنه لايذم التارك وإن أراد ذلك مع الإتيان به حينئذ فلا نسلم تحقق ترك الواجب

وُيرادِفُه الْفَرْضُ وَقالَتِ الحَنَفيَّةُ : الفَرْضُ ما ثَبتَ بِقَطْعِىّ والواجِبُ بظَنِّىّ) أقول المعرفات للماهية خمسة الحد التام والحد الناقص والرسم التام والرسم الناقص وتبديل لفظ بلفظ أشهر منه فالحد التام هو التعريف بالجنس والفصل كقولنا فى الانسان انه الحيوان الناطق والحد الناقص كالتعريف بالفصل وحده كقولنا الناطق والرسم التام هو التعريف بالجنس والخاصة كقولنا الإنسان حيوان ضاحك أو كاتب فالضحك معنى خاص بالإنسان لا يشاركه فيه غيره والرسم الناقص كالتعريف بالخاصة وحدها كقولك الإنسان ضاحك والتبديل باللفظ الأشهر كقولنا البر هو القمح إذا علمت ذلك فالأحكام الخمسة لها حدود ورسوم فالتقسيم السابق ذكره المصنف لمعرفة حدودها كما تقدمت الاشارة اليه ثم شرع الآن فى التعريف بالخواص فلذلك قال ويرسم لكنه لم يرسم نفس الأحكام بل رسم الأفعال التى تعلقت بها هذه الأحكام فان الفعل الذى تعلق به الوجوب هو الواجب والذى تعلق به الندب هو المندوب والذى تعلق به التحريم هو الحرام والذى تعلقت به الكراهة هو المكروه والذى تعلقت به الإباحة هو المباح وهذا الرسم نقله فى المحصول عن اختيار القاضى أبى بكر ولم يصرح فيه باختياره نعم صرح بذلك فى المنتخب فقال انه الصحيح من الرسوم لكن فيه تغيير ستعرفه فقوله الذى يذم أى الفعل الذى يذم فالفعل جنس للخمسة وقوله يذم احترز به عن المندوب والمكروه

وعلى هذا الأخيران ولا يجدى فى ذلك التخصيص بالمؤدى من الأنواع الثلاثة على مالا يخفى والأقرب أن مؤدى الموسع فى آخر الوقت قد يطلق عليه تارك الواجب أول الوقت بمعنى المؤخر عنه وإن لم يطلق بمعنى الممتنع عن الأداء حين وجوبه عليه وكذا على الآتى بخصلة دون أخرى بمعنى أنه لم يفعل ماهو من أفراد الواجب وعلى الأخير بمعنى أنه تارك ماهو واجب على ماصدق عليه مع أن واحدا منهم لا يذم ولما كان مظنة أن يحمل الترك على هذا المعنى ويخرج هذه الواجبات قيد بقوله مطلقا لاندراجها إلا أن استفادة المعنى المذكور من قوله مطلقا لايخلو من تكلف (ويرادفه) أى الواجب (الفرض وقالت الحنفية الفرض ما) ذكر مع أنه (ثبت بقطعى) من الدليل كالقراءة فى الصلاة الثابتة بالكتاب (والواجب) ماذكر مع أنه ثبت (بظنى) منه كالوتر الثابت بخبر الواحد وحكم الأول للزوم علما وتصديقا وعملا فيكفر الجاحد ويفسق التارك بلاعذر وحكم الثانى اللزوم عملا لا تصديقا فلا يكفر الجاحد ويفسق التارك مستخفا بأخبار الآحاد لا متأولا وقد يطلقون الواجب على مايعمهما ولذا يقولون الحج واجب . قال أبو زيد الفرض التقدير لغة والمقطوع معلوم تقديره علينا فيسمى الفرض دون المظنون فانه ساقط

والمباح لأنه لاذم فيها قال فى المحصول تبعا للغزالى فى المستصفى وهو خير من قولنا يعاقب تاركه لجواز العفو ومن قولنا يتوعد بالعقاب على تركه لأن الخلف فى خبره محال فيلزم أن لا يوجد العفو ومن قولنا مايخاف العقاب على تركه لأن المشكوك فى وجوبه غير واجب مع وجود الخوف والمراد بقولنا يذم تاركه أن يرد فى كتاب الله تعالى أوفى سنة رسوله أو اجماع الأمة ما يدل على أنه بحالة لو تركه لكان مستنقصا وملوما بحيث ينتهى الاستنقاص واللوم إلى حد يصلح لترتب العقاب وقوله شرعا قال فى المحصول هو إشارة إلى أن الذم عندنا لا يثبت إلا بالشرع على خلاف ما قاله المعتزلة وقوله تاركه احتراز عن الحرام فانه يذم شرعا فاعله وقوله قصدا فيه تقريران موقوفان على مقدمة وهى أن هذا التعريف إنما هو بالحيثية أى هو الذى بحيث لو ترك لذم تاركه إذ لو لم يكن قيد الحيثية لاقتضى أن كل واجب لابد من حصول الذم على تركه وحصول الذم على تركه موقوف على تركه فيلزم من ذلك أن الترك لابد منه وهو باطل إذا عرفت ذلك فأحد التقريرين انه إنما أتى بالقصد لأنه شرط لصدق هذه الحيثية إذ التارك لا على سبيل القصد لا يذم والثانى انه احترز به عما إذا مضى من الوقت مقدار يتمكن فيه من إيقاع الصلاة ثم تركها بنوم أو نسيان أو موت فان هذه الصلاة واجبة لأن الصلاة تجب عندنا بأول الوقت وجوبا موسعا بشرط الإمكان كما سيأتى فى الواجب الموسع وقد تمكن ومع ذلك لم يذم شرعا تاركها لأنه ما تركها قصدا فأتى بهذا القيد لادخال هذا الواجب فى الحد ويصير به جامعا ولا ذكر له فى المحصول والمنتخب ولا فى التحصيل والحاصل وقوله مطلقا فيه أيضا تقريران موقوفان أيضا على مقدمة وهى أن الإيجاب باعتبار الفاعل قد يكون على الكفاية كالجنازة وقد يكون على العين كالصلوات الخمس وباعتبار المفعول قد يكون مخيرا كخصال الكفارة وقد يكون محتما كالصلاة أيضا وباعتبار الوقت المفعول فيه قد يكون موسعا كالصلاة وقد يكون مضيقا كالصوم فاذا ترك الصلاة فى أول وقتها صدق أنه ترك واجبا إذ الصلاة تجب بأول الوقت ومع ذلك لا يذم عليها إذا أتى بها فى أثناء الوقت ويذم إذا أخرجها عن جميع الوقت وإذا ترك إحدى خصال الكفارة فقد ترك ما يصدق عليه أنه واجب مع أنه لاذم فيه إذا أتى بغيره وإذا ترك صلاة الجنازة فقد ترك

علينا بحسب الظن فخص باسم الواجب من الوجوب بمعنى السقوط كما فى قوله تعالى فاذا وجبت جنوبها أى سقطت [1] قال الامام الفرض المقدر قطعا أو ظنا والواجب الساقط

---

[1] المراد من سقوط جوانب الإبل تحقق موتها والجمع فى مقابلة الجمع وإلا فالساقط من البعير جنب واحد .

ماهو واجب عليه لأن فرض الكفاية يتعلق بالجميع ولا يذم عليه إذا فعله غيره بخلاف تارك إحدى الصلوات الخمس فانه مذموم سواء وافقه غيره أم لا إذا عرف ذلك فنعود إلى ذكر التقريرين أحدهما أن قوله مطلقا عائد إلى الذم وذلك لأنه قد تلخص أن الذم على الواجب الموسع والواجب المخير والواجب على الكفاية من وجه دون وجه والذم على الواجب المضيق والمحتم والواجب على العين من كل وجه فلذلك قال مطلقا أى سواء كان الذم من بعض الوجوه أو من كلها فلو لم يذكر ذلك لقيل له من ترك صلاة الجنازة مثلا لاتيان غيره بها فقد ترك واجبا عليه مع أنه لا يذم أو يقال له الآتى بها آت بالواجب مع أنه لو تركه لم يذم وأنت قد قلت أن الواجب ما يذم تاركه فلما ذكر هذا القيد اندفع الاعتراض لأنه وان كان لا يذم عليه من هذا الوجه فيذم عليه من وجه آخر وهو ما إذا تركه هو وغيره وبه صار الحد جامعا للواجب الموسع والواجب المخير والواجب على الكفاية وعبر عنه الامام فى المحصول والمنتخب بقوله على بعض الوجوه وتبعه صاحب التحصيل لكن صاحب الحاصل أبدله بقوله مطلقا فتبعه المصنف وهو أحسن من عبارة الإمام لأن القيود لابد أن تخرج أضدادها فالتقييد بالبعض يخرج ما يذم تاركه من كل وجه فيلزم ان يخرج من الحد أكثر الواجبات وهى المضيقة والمحتمة وفروض الأعيان لاجرم أن فى بعض مقطوعا كان أو مظنونا فالتخصيص تحكم قال القرافى وفيه نظر إذ المظنون لما لم يعلم تقديره علينا كيف يقال أنه فرض أى مقدر علينا والمقطوع لما كان معلوم التقدير كيف يقال أنه ساقط علينا أقول الحكم بأنه مقدر علينا لا يتوقف على القطع بل يكتفى فيه الظن وكون الشىء معلوم التقدير لا ينافى السقوط علينا بمعنى النسخ ولو على بعض الوجوه بزيادة ولو * الثانى أن مطلقاً عائد إلى الترك والتقدير تركا مطلقا ليدخل المخير والموسع وفرض الكفاية فانه إذا ترك فرض الكفاية لا يأثم وإن صدق أنه ترك واجباً وكذلك الآتى به آت بالواجب مع أنه لو تركه لم يأثم وإنما يأثم إذا حصل الترك المطلق أى منه ومن غيره وهكذا فى الواجب المخير والموسع ودخل فيه أيضاً الواجب المحتم والمضيق وفروض العين لأن كل ما ذم الشخص عليه إذا تركه وحده ذم عليه أيضاً إذا تركه هو وغيره (قوله ويرادفه الفرض) أى الفرض واجب عندنا

أن لا اختيار لنا فى ثبوته علينا وأجابت الحنفية عن قول الامام بأن الفرض التقدير والقطع والوجوب السقوط والاضطراب * والقطع فى الأول دون الثانى والشبهة والاضطراب بالعكس إلا أن أبا زيد لم يذكر القطع فى الأول والاضطراب فى الثانى لشهرة ذلك ونبه عليه بترتيب التسمية بالفرض على العلم قطعاً وبالواجب على السقوط علينا بالشبهة وهذا مع كونه لم يلاق تقرير مراد أبى زيد مردود بأن معنى الوجوب الثبوت والذى بمعنى السقوط

مترادفان وقالت الحنفية إن ثبت التكليف بدليل قطعى مثل الكتاب والسنة المتواترة فهو الفرض كالصلوات الخمس وإن ثبت بدليل ظنى كخبر الواحد والقياس فهو الواجب ومثلوه بالوتر على قاعدتهم فإن ادعوا أن التفرقة شرعية أو لغوية فليس فى اللغة ولا فى الشرع ما يقتضيه وإن كانت إصلاحية فلامشاحة فى الاصطلاح قال فى الحاصل والنزاع لفظى قال (والمَنْدُوبُ ما يُحمَدُ فاعلهُ وَلا يُذمُّ تارِكه ويُسمَّى سُنَّةً وَنافلة)

أقول المندوب فى اللغة هو المدعو اليه قال الجوهرى يقال ندبه لأمر فانتدب له أى دعاه له فأجاب قال الشاعر :

لايسألون أخاهم حين يندبهم للنائبات على ما قال برهانا

فسمى النفل بذلك لدعاء الشرع إليه وأصله المندوب إليه ثم توسع فيه بحذف حرف الجر فاستكن الضمير وفى الاصطلاح ما قاله المصنف قوله : (ما يحمد فاعله) أى الفعل الذى يمدح فاعله فالفعل جنس وقوله : يمدح خرج به المباح فانه لامدح فيه ولا ذم وقوله : فاعله خرج به الحرام والمكروه فانه يمدح تاركهما والمراد بالفعل هنا هو الصادر من الشخص ليعم الفعل المعروف والقول نفسانيا كان أو لسانياً فتدخل الأذكار القلبية واللسانية وغيرها من المندوبات والا يكن الحد غير جامع وقوله : ولايذم تاركه خرج به الواجب فان تاركه يذم فان قيل : فرض الكفاية يمدح فاعله ولايذم تاركه مع أنه فرض

الوجبة وبمعنى الاضطراب الوجيب يشهد به كتب اللغة[1] وكلامنا فى المشتق من الوجوب مع أن هذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج كذا أفاد الفاضل (والمندوب ما يحمد فاعله) نخرج الحرام والمكروه والمباح وبقوله : (ولا يذمّ تاركه) الواجب قال الفنرى لابد من قوله : قصداً مطلقاً لإخراج متروك الناسى كالظهر مثلا والأنواع الثلاثة للواجب والجواب أن هذا نقيض لقولنا يذم تاركه بمعنى الاطلاق العام أى فى الجملة فنقيضه وهو السلب الدائم أنه لايذم تاركه دائماً فى شىء من الأوقات فيخرج المذكورات لأن تارك شىء منها يذم فى الجملة كما عرفت قال المراغى : يصدق التعريف على فعل الله الجواب أن المراد بالموصول فى التعريفات فعل المكلف إذ الكلام فى الفعل المتعلق به الخطاب أحد التعلقين (و) المندوب (يسمى سنة) وهى لغة الطريقة والعادة واصطلاحا العبادة النافلة أى الزائدة على الفرض ولذا قال : (ونافلة) عطف تفسير فالألفاظ

---

[1] فى القاموس وجب الحائط وجبة سقط ووجب القلب وجيباً خفق وعلى هذا فوجبت فى الآية السالفة مأخوذ من الوجبة .

ولهذا احتجنا إلى إدخاله فى حد الواجب كما تقدم وكان ينبغى أن يقول مطلقا وكذلك أيضا خصال الكفارة والواجب الموسع قلنا قوله ولا يذم كاف لأنه للعموم لكونه نكرة فى سياق النفى إذ الأفعال كلها نكرات نعم يدخل فى الحد فعل الله تعالى مع أنه ليس مندوبا إلا أن يقال يحمل الفعل على فعل المكلف وهو عناية فى الحد ويسمى المندوب سنة ونافلة قال فى المحصول ويسمى أيضا مستحبا وتطوعا ومرغبا فيه واحسانا ومنهم من يبدل هذا بقوله حسنا قال : (والحَرامُ : ما يُذمُّ شرعًا فاعِلُه

ثلاثة حينئذ مترادفة ونوقض التعريف بأن الأذان سنة ولو أصر أهل بلدة على تركه يذمون وأجيب بأن المراد ذم التارك من حيث أنه تارك والذم هنا للاستهانة وعند الحنفية السنة هى الطريقة المسلوكة فى الدين يطالب بإقامتها بلا افتراض ووجوب وقسموها إلى الزوايد كسير النبى عليه السلام فى اللباس والقيام والجلوس وسنن الهدى كالأذان والاقامة ونحوهما وأوجبوا على ترك الثانية الاساءة والكراهة دون الأولى والنفل ما يثاب فاعله ولا يذم تاركه ولم يصر طريقة مسلوكة فى الدين فهو دون سنن الزوائد ولا يخفى ما بين الإصطلاحين من التفاوت [1] (والحرام : ما يذم شرعا فاعله) وخروج الواجب والمندوب والمكروه والمباح عنه ظاهر وههنا إشكالات الأول المكروه كراهة التحريم وهو ما كان تركه أولى مع المنع من الفعل بظنى مما يذم فاعله ويعاقب الجواب أنه حرام على اصطلاحهم [2] الثانى أنه يصدق على ترك المندوب كما فى ترك أهل بلدة الأذان مثلا فيلزم كون ترك المندوب حراما والجواب أن الحرمة من حيث الاصرار والاستهانة لا من مجرد الترك الثالث أن

---

(١) النفل ماورد به دليل ندب عموما أو خصوصاً ولم يواظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم بخلاف سنن الزوائد فانها ما واظب عليها النبى صلى الله عليه وسلم حتى صارت عادة له ولم يتركها إلا أحيانا غير أنه لما لم تكن من مكملات الدين وشعائره سميت بسنة الزوائد بخلاف سنة الهدى وهى السنن المؤكدة القريبة من الواجب التى يضلل تاركها لاستخفافه بالدين والتفاوت بين الاصطلاحين يظهر فى المندوب والمستحب فانه نفل لاسنة عند الحنفية القائلين بالتفاوت لاعند غيرهم كالشافعية نعم أطلق الحنفية النفل على مايشمل السنن الرواتب كما فى قولهم باب الوتر النوافل وفيه من السنن الرواتب مافيه .

(٢) هكذا فى النسخ ولكن المذكور فى كتب الحنفية أن المكروه تحريما ما كان المنع من الفعل بظنى مما يذم فاعله ويعاقب والمكروه تنزيها ما كان تركه أولى من فعله وإطلاق الحرام على المكروه تحريماً إنما هو اصطلاح لمحد ويسميه بالحرام الظنى .

والمَكروهُ ما يُمدَحُ تاركهُ وَلا يُذمُّ فاعلهُ والمُباحُ ما لاَ يَتعلَّقُ بفِعلهِ وَتركه مَدحٌ وَلا ذمٌّ) أقول المراد بقوله ما يذم أى الفعل الذى يذم فالفعل جنس للأحكام الخمسة وقوله : يذم احترز به عن المكروه والمندوب والمباح فانه لاذم فيها وقوله : شرعا إشارة إلى أن الذم لا يكون إلا بالشرع على خلاف ما قاله المعتزلة وقوله : فاعله احترز به عن الواجب فإنه يذم تاركه والمراد بالفعل هو الشيء الصادر من الشخص والفاعل هو المصدر له ليعم الغيبة والنميمة وغيرهما من الأقوال المحرمة ، وكذلك الحقد والحسد وغيرهما من الأعمال القلبية ولك أن تقول : هذا الحد يرد عليه الحرام المخير عند من يقول به وهم الأشاعرة كما نقله عنهم الآمدى وغيره فينبغى أن يقول : مطلقاً كما قاله فى حد الواجب قال فى المحصول : ويسمى الحرام أيضاً معصية وذنباً وقبيحاً ومزجوراً عنه ومتوعداً عليه أى من الشرع قوله : (والمكروه ما يمدح تاركه) أى فعل يمدح تاركه ، فالفعل جنس للأحكام الخمسة (قوله يمدح) خرج به المباح فانه لا مدح فيه (قوله تاركه) خرج به الواجب والمندوب (قوله ولا يذم فاعله) خرج به الحرام ، وأما المباح

الميتة ، والخمر ، والامهات حرام بالنص وليست بأفعال المكلفين ، فلا يصدق أن فاعلها يذم الجواب أنه من قبيل الحذف أو على المجاز باطلاق المحل على الحال أى أكل الميتة ، وشرب الخمر ، ونكاح الأمهات حرام . وإضافة الحرمة إلى العين مبنية على ثبوت الحرمة لمعنى فى عينها بخلاف ما ثبت الحرمة لا لذلك إذ لا يقال حرمت شاة الغير ، إذ الحرمة هنا لاحترام المالك ، كذا فى الأسرار . واختار البعض أن هذا الاطلاق بطريق الحقيقة ، إذ الحرام مشترك بين الفعل الممنوع شرعا ، والمحل الخالى عن محلية الفعل شرعا ، والحرمة فى الأول تضاهى منع الرجل عن شرب الماء . والثانى : إراقته لئلا يشرب وعلى هذا يكون التعريف للحرام بالمعنى الأول ، فلا يضر عدم صدقه على الثانى : (والمكروه ما يمدح تاركه) فخرج الواجب والمندوب والمباح وبقوله : (ولا يذمّ فاعله) الحرام ثم المختار أن المكروه منهى عنه كما أن المندوب مأمور به خلافا للكرخى وأبى بكر الرازى ولا نزاع فى تعلق صفة النهى والأمر بهما وإنما النزاع فى إطلاق اسم المنهى عنه على الأول ، والمأمور به على الثانى وهذا مبنى على أن المركب من (ن ه ى) حقيقة فى الحرمة أو القدر المشترك بينها وبين الكراهة وأن المركب من (أ م ر) للايجاب أو المشترك بينه وبين الندب (والمباح : مالا يتعلق بفعله وتركه مدح) لخرج الواجب والمندوب ، والحرام والمكروه إذ بفعل الأولين يتعلق المدح وبترك الآخرين . بمعنى كف النفس قال الله تعالى ونهى النفس عن الهوى وعلى هذا قيل قوله (ولاذم) لا حاجة اليه أقول ويمكن أن يوجه بأن المفهوم من تعريف الواجب ليس إلا لخوف الذم بتاركه ومن تعريفه

فهو فى اللغة عبارة عن الموسع فيه وفى الاصطلاح ما ذكره المصنف بقوله ما أى فعل وهو جنس للخمسة وقوله : لايتعلق بفعله وتركه مدح ولاذم خرج به الاربعة فان كلا منها تعلق بفعله أو تركه مدح ، أو ذم . فان الواجب تعلق بفعله المدح وبتركه الذم ، والحرام عكسه والمندوب تعلق بفعله المدح ولم يتعلق بتركه الذم ، والمكروه عكسه أى تعلق بتركه المدح ولم يتعلق بفعله الذم وهذه الألفاظ الأربعة التى ذكرها المصنف وهى الفعل والترك والمدح والذم لابد من كل واحد منها إلا الذم لأنه لو قال ما لايتعلق بفعله مدح ولا ذم لكان يرد عليه المكروه فان فعله لامدح فيه ولا ذم ولو قال مالا يتعلق بتركه مدح ولا ذم لكان يرد عليه المندوب ولو أتى بهما أيضاً ولكن حذف المدح فقال مالا يتعلق بفعله وتركه ذم لكان يرد عليه المكروه والمندوب ، وأما الذم فانه لو حذفه فقال ما لايتعلق بفعله وتركه مدح لما كان يرد عليه شىء ، فهى إذن زيادة فى الحد والحدود تصان عن الحشو والتطويل ، وأيضاً فقد تقدم أن هذه رسوم للأفعال التى تعلقت بها الاحكام الشرعية وتقدم أن تلك الأفعال هى أفعال المكلفين ، فيكون المباح قسما من أفعال المكلفين ، وعلى هذا فأفعال غير المكلفين كالنائم والساهى ، ليست من المباح مع أن الحد صادق عليها فالحد إذن غير مانع ، وأيضاً فقد تعرض المصنف بقوله شرعا فى رسمى الواجب والحرام دون رسم المندوب والمكروه والمباح مع أن المدح على الفعل فى المندوب وعلى الترك فى المكروه لايثبت عندنا إلا بالشرع وكذلك نفى المدح والذم عن المباح فالصواب ذكرها فى الجميع كما فعله صاحب الحاصل والتحصيل نعم فى المحصول كما فى المنهاج إلا أنه أشار إليه فى المندوب أيضاً وقد وقعت هنا أغلاط فى عدة من الشروح المشهورة فاجتنبها قال فى المحصول ويسمى

الحرام لخوف الذم بفاعله وأما لخوف المدح بفاعله فى الأول وبتاركه فى الثانى فلا يفهم من التعريفين وان كان كذلك فى نفس الأمر لأن ما يذم تاركه شرعا بحسب تجويز العقل أعم من أن يحمد فاعله شرعا أولا وما يذم فاعله بالعكس فبقوله مالا يتعلق بفعله وتركه مدح لايخرجان وأما المندوب والمكروه ، فيخرجان بالأول إذا تعلق المدح والذم بالفعل والترك مصرح فيهما قال المراغى يدخل فى التعريف فعل البهائم والجواب أن ما عبارة عن فعل المكلف كما مر ، وأجاب الجاربردى بأن ما عبارة عن الخطاب وفعل البهائم ليس بخطاب ، أقول هذا بناء على ما زعم من أن هذه الرسوم تعريفات للأحكام الخمسة ، وهو سهو كما صرح به الفنرى لظهور أن الواجب والمندوب وغيرهما الأفعال المتعلقة بها الأحكام لا أنفسها وحينئذ لا حاجة إلى اعتذار الخنجى عما قيل : أن تعاريف الأحكام لما علمت من التقسيم ، فما الحاجة إلى التكرار بأن ذلك وان لزم لا أنه قصد نقل هذه الرسوم والمغايرة بالمفهوم للتعاريف المفهومة من التقسيم ، فان قلت : لعل هذا ما معنى

المباح أيضاً طلقاً وحلالا قال: (الثانى — ما نُهِىَ عنهُ شرعاً فَقبيحٌ وإلاّ فحَسَنٌ كالواجبِ والمَنْدوبِ والمُباحِ وفِعْلِ غيرِ المُكلَّفِ والمُعتزِلةُ قالوا ما

قولهم : فعل المباح ، وفعل الواجب وغيرهما ، قلنا : هو من اضافة العام إلى الخاص ، أو المراد بالمباح والواجب ونحوهما ما حصل بالكسب والإيقاع من الحركات والسكنات ، وإياه عنى المتكلمون فى قولهم أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أولهم وبفعلها كسبها وإيقاعها التقسيم (الثانى) للحكم باعتبار تقسيم الفعل المتعلق به الحكم لاستلزام تقسيمه تقسيم الحكم وتقريره أن الفعل مطلقا إن كان (ما نهى عنه شرعاً) نهى تحريم أو تنزيه (فقبيح) كالحرام والمكروه (وإلا) أى وان لم يكن ما نهى عنه شرعا (فحسن كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف) لأن عدم النهى عنه شرعاً إما لعدم صلوحه لتعلق الأحكام به وهو المراد بفعل غير المكلف ، وذلك إما لتعاليه كفعل الله تعالى أو للنقصان كفعل الساهى والنائم والمجنون والطفل والبهيمة ، واما لتعلق منافيات النهى به مع صلوحه لذلك كالمذكورات الثلاثة وجعل مطلق الفعل مقسما مع أن الكلام فيما هو متعلق الحكم لأن الغرض تقسيم الحكم إلى ما يتعلق بالمنهى عنه ومالا يتعلق به ، وتقسيم الثانى إلى مالا يتعلق أصلا ببعض الأفعال أو يتعلق بغير المنهى عنه بناء على أن كمال تبين الأشياء بذكر المقابل ، فالحسن على ما ذكره كون الشىء غير منهى عنه شرعاً والقبيح كونه منهياً عنه وهذا أعم من تفسيرهما بكون الشىء متعلق المدح أو الذم عاجلا ، والثواب أو العقاب آجلا لخروج المباح وفعل غير المكلف عن الأول ، ومن تفسيرهما بكون الشىء مأموراً به أو منهياً عنه ويخرج عن تعريف الحسن أيضاً ما خرج عنه بالتفسير السابق ثم هما قد يطلقان على كون الشىء ملائماً للطبع أو منافراً له كما فى الحلاوة والمرارة وعلى كونه صفة كمال أوصفة نقصان كما للعلم والجهل ولانزاع فى ثبوتهما بهذين التفسيرين مع قطع النظر عن الشرع ، واما بالتفاسير السابقة فعند المعتزلة وكثير من أهل السنة قد يثبتان وعند الأشعرى وأتباعه لا فان قلت كيف يتصور النزاع فى أن المنهى عنه شرعاً بحسب الشرع قلنا : بمعنى أنه يمكن ادراك العقل قبل وروده[1] ان هذا الفعل يتعلق بتركه مدح وثواب فى نظر الشارع (والمعتزلة) عرفوهما بأن (قالوا) القبيح (ما)

---

[1] أى الشرع ومحصل هذا أنه لانزاع لأحد فى أن ما نص عنه بحسب الشرع يكون منهيا عنه بحسبه فالجواب أن البعض ذهب إلى إمكان إدراك العقل الحسن إمكانا وقوعيا عاديا قبل ورود الشرع وذهب البعض إلى خلافه هكذا فى منهيات البدخشى .

الَيْسَ لِلْقَادِرِ عَلَيْهِ العالِمِ بحالِهِ أنْ يفْعَلَهُ وَمَا لهُ أنْ يَفعلهُ وربَّمَا قالُوا الواقِعُ علىٰ صفَةٍ تُوجب الذَّمَّ أوِ المَدْحَ

أى الفعل الذى (ليس للقادر عليه) أى على ذلك الفعل (العالم بحاله أن يفعله) أى لم يكن من شأنه الإتيان به وهو يشمل الحرام والمكروه (و) الحسن (ماله) أى للقادر عليه العالم بحاله (أن يفعله) أى كان من شأنه ذلك وهو يشمل الواجب والمندوب والمباح وقيده بالعالم لأن ماللمكروه والمجنون أن يفعلاه قد لا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم يقيد بذلك انتقض التعريفان جمعاً ومنعا قال الفنرى يلزم من تعريفهم كون الفعل الغير المقدور المجهول حاله غير حسن ولا قبيح لأنه اعتبر الفعل وتركه بالنسبة إلى القادر عليه العالم بحاله وأجاب الفاضل بأنه قبيح إذ ليس للقادر العالم بحاله فعله لعدم القدرة عليه أو العلم بحاله أقول المراد أن قولنا القادر عليه العالم بحاله ليس له فعله صدقه تارة يكون بوجود القادر عليه العالم بحاله مع أنه لا يكون له أن يفعله وتارة بانتفاء الفاعل الموصوف امابانتفاء كل من القدرة والعلم أو أحدهما أو يكون المعنى أن الفاعل الذى يصح عليه الاقتدار عليه والعلم بحاله ليس له فعله وذا يصدق عند مالم يحصل القدرة والعلم إذ ليس له حينئذ أن يفعله لعدمهما ولايخفى مافى الوجهين من التمحل والظاهر ان معناه ان ماهو بحيث لوكان مقدورا ومعلوما حاله للفاعل له أن يفعله وهذا مثل قولهم فى تعريف الدليل مايلزم من العلم به العلم بشىء آخر أن المراد أن مالو تعلق به العلم لزم منه كذا لا ماعلم بالفعل وإلا لخرج منه الدلائل الغير الملتفت اليها أصلا فعلى هذا ان كان الفعل الغير المقدور والمجهول حاله مما للفاعل أن يفعله على تقدير المقدورية والمعلومية لحسن وإلا فقبيح فاندفع الاعتراض ولم يحتج إلى التزلم القبح واعترض البعض بأن ماليس للقادر عليه أن يفعله قد يراد به قيام المانع الحسى أو النفرة الطبيعية مع انتفائه مع القدرة فيلزم قبح الفعل المقدور الحسن عند تحقق أحدهما وكذا ماللقادر عليه أن يفعله قد يراد به عدم المانع الحسى أو الرغبة الطبيعية مع القدرة وانتفائه فيلزم كون القبيح المقدور عند عدم الأول وتحقق الثانى حسنا وأجيب بأن المراد مالايجوز له أن يفعله ومايجوز له ويلزم منه حسن المكروه تنزيها والأولى أن يقال التركيب ظاهر التفسير الذى ذكرنا وهو مامن شأنه وحقه أن لايفعل أو يفعل فلايرد الاعتراض السابق ولا كون المكروه تنزيها حسنا إذ ما من شأن العالم بحاله أن لايفعله (وربما قالوا) أى المعتزلة (الواقع على صفة توجب الذم أو المدح) أى القبيح الفعل الواقع على صفة توجب الذم والحسن الواقع على ما يوجب المدح وادعى الجاربردى عدم صحته إذ فسروا الذم بفعل أو قول ينبىء عن اتضاع حال الغير ولا يلائمه وهذا فى

فَالْحَسَنُ بِتَفْسِيرِهِمُ الأَخِيرِ أَخَصُّ)أقول هذا القسم ليس داخلا فى المقسم أو لأنه المقسم فى قوله الفصل الثانى فى تقسيمه إنما هو الحكم والقبيح والحسن من الأفعال لامن الاحكام ومورد التقسيم لابد أن يكون مشتركا بين أقسامه وأعم منها وإن شئت قلت لابد أن يكون صادقا عليها ومغايرا لها لاجرم أن صاحب الحاصل قال الفصل الثانى فى تقسيم الاحكام ومتعلقاتها لكن فى المحصول والتحصيل كما فى المنهاج ولعل العذر فى ذلك أن تقسيم الفعل الذى تعلق به الحكم يستلزم تقسيم الحكم إلى نهى وغيره ٭ وحاصل ما قاله المصنف أن الفعل إن نهى الشارع عنه فهو القبيح كالمحرم والمكروه وان لم ينه عنه فهو الحسن ويندرج فيه أفعال المكلفين كالواجب والمندوب والمباح وأفعال غيرهم كالساهى والصبى والنائم والبهائم وكذلك أفعال الله تعالى كما قال فى المحصول ومختصراته وليس فى هذه الكتب تصريح بأن المكروه من القبيح أو من الحسن لكن إطلاقهم النهى يقتضى إلحاقه بالقبيح ويؤيده أنهم لما عدوا الاشياء التى تضمنها الحسن لم يعدوه منها وفى كلام المصنف نظر من وجهين ٭أحدهما أنه قد تقرر أن هذا التقسيم إنما هو فى متعلقات الحكم الشرعى ومتعلقاته هى أفعال المكلفين كما علم فى حد الحكم وحينئذ فيكون قد قسم أفعال المكلفين إلى الحسن والقبيح ثم قسم الحسن إلى أشياء منها أفعال غير المكلفين فيلزم أن تكون أفعال المكلفين تنقسم إلى أفعال غير المكلفين وهو معلوم البطلان ٭ الثانى أن فعل غير المكلف لايخلو إما أن يكون عنده من قسم المباح أم لا فإن كان فلاحاجة

حق الله تعالى محال إذ المفهوم منه ماينفر عنه الطبع ونفرة الطبع عليه تعالى محال مع أنهم يقبحون بعض الأفعال فى حقه تعالى وإن أرادوا بالاتضاع غير ذلك فليبينوا وأقول لهم ان يريدوا بالاتضاع مايلزم منه عدم الرضا وما يعبر عنه بالسخط فى حقه تعالى ثم المعنى بايجاب الذم والمدح الاستحقاق لهما واعترض بأنه يقال المؤثر يستحق الأثر وبالعكس والمالك يستحق الانتفاع ولايراد الأول لعدم تأثير الصفة فى الذم لتخلفه عنها فى الكذب النافع لأن الصفة وهى الاخبار عن الشيء لا على ماهو به أو لازمه موجودة فيه مع عدم الذم ولا الثانى وهو ظاهر وكذا الثالث لأن معناه حسن الانتفاع من المالك فتعريف الحسن به باطل والجواب بمنع تحقق الصفة فى الكذب النافع لجواز أن تكون الصفة ماذكرتم مع خلوه عن النفع المخصوص وبأن معنى الثالث جواز الانتفاع شرعا والحسن لازم له لامعناه ولو سلم فلا نسلم توقف تصوره على تصور الحسن بالمعنى المذكور بل بالمعنى العرفى المعهود بين الناس ثم التعريف الاول للحسن أشمل من الثانى لشموله المباح دون الثانى لأنه لايستحق فاعله المدح (فالحسن بتفسيرهم الاخير أخص) منه بالتفسير الأول وكذا القبيح بالمعنى الأخير أخص إذ هو لايشمل المكروه لعدم استحقاق

إلى قوله والمباح وفعل غير المكلف وإن لم يكن عنده من المباح وهو الذى صرح به غيره فيكون الحد المتقدم للمباح فاسداً فإنه قد حده بما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم وفعل غير المكلف يصدق عليه ذلك والاشكالان كلاهما واردان هنا على الإمام وأتباعه (قوله : والمعتزلة قالوا) يعنى أن المعتزلة خالفوا فقالوا : القبيح هو الفعل الذى ليس للقادر عليه أن يفعله إذا كان عالماً بصفته من المفسدة الداعية إلى تركه كالكذب الضار ، أو المصلحة الداعية إلى فعله كالصدق النافع وأما الحسن فهو الفعل الذى للقادر عليه العالم بصفته أن يفعله وإلى هذا أشار بقوله وماله ، أى وما للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله فهو الحسن ولكنه اختصر لدلالة ماتقدم عليه فدخل فى حد القبيح الحرام فقط وفى حد الحسن الواجب والمندوب والمكروه والمباح وفعل الله تعالى . وقد علم من هذا أنه إذا لم يكن الفعل مقدوراً عليه كالعاجز عن الشىء والملجأ إليه فانه لا يوصف عندهم بحسن ولا قبح وكذلك مالم يعلم حاله كفعل الساهى والنائم والبهائم (قوله وربما قالوا) أى وربما ذكرت المعتزلة عبارة أخرى فى حد القبيح والحسن فقالوا : القبيح هو الفعل الواقع على صفة توجب الذم ، والحسن هو الفعل الواقع على صفة توجب المدح ، فدخل فى حد القبيح الحرام فقط ، وفى حد الحسن الواجب والمندوب دون المكروه والمباح إذ لا مدح فى فعلهما مع أنهما قد دخلا فى حدهم الأول للحسن لأن القادر عليهما له أن يفعلهما فتلخص أن الحسن بتفسير المعتزلة ثانياً أخص منه بتفسيرهم أولا وذلك لأن كل ما كان واقعاً على صفة توجب المدح فللقادر عليه العالم بحاله أن يفعله ، ولا ينعكس بدليل المكروه والمباح وأما القبيح فحدهم الأول مساو لحدهم الثانى ، وهذا التقرير اعتمده فان طائفة من الشارحين قد قررته على غير الصواب قال (الثالث — قيل :

فاعله الذم بخلاف التفسير الأول كما عرفت وعلى هذا لا وجه لتخصيص الأخصية بالتفسير الثانى للحسن كذا ذكر الخنجى والجاربردى ، وقال الفنرى التفسيران للقبيح متساويان وهو الوجه فى التخصيص لأن معنى أن لا يفعله أنه يجب أن لا يفعله لأنه المتبادر فيخرج المكروه ☼ أقول لا نسلم التبادر بل المتبادر أن من شأن القادر العالم أن لا يفعله ☼ التقسيم (الثالث) للحكم باعتبار العوارض بحيث تتداخل الأقسام إذ السبب قد يكون مسبباً (قيل) وهو قول المتقدمين الحكم الشرعى إما تكليفى وإما وضعى ، وقد مر الأول بأقسامه والوضعى أقسام منها الحكم على الوصف بالسببية وهو جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجوب حكم وينقسم إلى الوقتية كدلوك الشمس لوجوب الصلاة والمعنوية كالزنا لوجوب الجلد فلله تعالى فى الزانى حكمان : وجوب الجلد وسببية الزنا له والأول حكم شرعى تكليفى مسبب لا مر جعله الشارع سبباً لذلك . والثانى : أن هذا الجعل والحكم بسببية ذا لهذا حكم وضعى يستلزم حكما

الحُكمُ إما سببٌ أوْ مسبَّبٌ كجعْلِ الزِّنا سَبباً لإيجاب الجَلدِ على الزَّاني. فإنْ أُريدَ بالسَّببيَّةِ الإعلامُ فَحَقٌّ وتَسْميتها حُكماً بحْثٌ لفْظيٌّ وإنْ أُريدَ بها التَّأثيرُ فَباطلٌ لأنّ الْحادِثَ لا يُؤثِّرُ في الْقَديمِ

وضعياً آخر وهو أن هذا مسبب وهذان هما المرادان بالسبب والمسبب فى قوله : (الحكم) أى الشرعى الغير التكليفي بقرينة سبق التكليفي المتفق عليه (إما سبب أو مسبب) لظهور أن السبب كالزنا مثلا ليس بحكم شرعى ولدلالة قوله : (كجعل الزنا سبباً لإيجاب الجلد على الزانى) على ذلك ، والأول ثبت بقوله تعالى : فاجلدوا والثانى بترتيبه بالفاء على وصف الزنا ومثل هذا يقتضى سببية الوصف للحكم كما سيجىء. هذا ما فهمت وظاهر كلام الجاربردى هنا خبط حيث قسم الحكم إلى السبب والمسبب وفسر الأول بالخطاب الشرعى وأورد الزنا مثالا له والثانى بحكم شرعى آخر ثابت به وأورد فى مثاله وجوب الجلد ثم ذكر فى الحاصل أن السببية والمسببية حكمان شرعيان وقد أبدعت له توجيها على طبق ما أسلفت وهو أن يراد بالخطاب الشرعى الحكم بسببية شىء لآخر ، وهو المفهوم من الفاء هنا وبحكم آخر ثابت به الحكم بمسببية الآخر له وأراد بالزنا ووجوب الجلد فى التمثيل سببية الأول ومسببية الثانى وحينئذ يندفع الخبط ويترتب عليه ماذكره فى الحاصل ويرجع الحاصل إلى ما ذكرناه ثم حصر الحكم فى القسمين منظور لوجود أقسام أخر لخطاب الوضع كما سنذكره اللهم إلا إذا فسر السببية بما يشملها مع أنه تغيير الاصطلاح بلا ضرورة أو يؤخذ الانفصال مانع الجمع دون الخلو مع أنه عبث ويحتمل أنه قسم مطلق الحكم إلى وضعى وتكليفي وعبر عن الأول بالسبب ، وعن الثانى بالمسبب ومنها الحكم على الوصف بالمانعية اما للحكم كالأبوة للقصاص أو للسبب كالدين للغنى الذى هو سبب لوجود الزكاة ومنها الحكم عليه بشرطيته للحكم بمعنى أن عدمه يستلزم عدم الحكم استلزام وجود المانع لعدمه ، واعترض على تقسيم المتقدمين بقوله : (فإن أريد بالسببية) كسببية الزنا مثلا (الإعلام) بمعنى أنه علامة نصبها الله تعالى على الحكم كإيجاد الجلد على معنى أنه قال : مهما رأيت بكراً يزنى ، فاعلم أنى أوجبت الجلد عليه (فحق وتسميتها حكماً بحث لفظى) لابتنائه على تفسير الحكم فإن اعتبر الوضع فيه ، فالسببية وأمثالها حكم وإلا فلا (وإن أريد بها) أى بكون الشىء سبباً لشىء (التأثير) مثل أن يراد بسببية الزنا أنه مؤثر فى إيجاب الجلد (فباطل لأن الحادث) وهو فعل العبد كالزنا مثلا (لايؤثر فى القديم) وهو الإيجاب لأنه خطاب الله تعالى ، قال المراغى : المراد التأثير ولا نسلم قدم الحكم كيف وهو الوجوب ونحوه لا الإيجاب وأمثاله ولو سلم فالمعنى بتأثيره فى الحكم تأثيره فى تعلق الحكم وهو حادث كما مر.

ولأنَّه مبنيٌّ على أنَّ للفعلِ جهات توجبُ الحُسْنَ والقُبْحَ وهُو باطلٌ)

أقول هذا تقسيم ثالث للحكم باعتبار صفة عارضة هي كونه علة ومعلولا واختلف الناس في القائل بهذا التقسيم فنقله الأصفهاني في شرح المحصول عن الأشاعرة وهو مقتضى كلام صاحب الحاصل فإن عبارته قال الأصحاب ولعل القائل به منهم هو الغزالي وغيره ممن يرى أن الأسباب الشرعية مؤثرات بجعل الشارع وقال الايجى شارح الكتاب أن هذا التقسيم للمعتزلة ولعله الأقرب فإنه قد تقدم نقله عنهم في الاعتراضات على حد الحكم ولعل المصنف استشعر هذا الاختلاف فبناه المفعول فقال قيل الحكم وعبارة المحصول والتحصيل قالوا الحكم وحاصله أن طائفة قالوا إن الحكم كما يرد بالاقتضاء أو التخيير قد يرد بجعل الشيء سبباً وشرطا ومانعاً ومثلوه بالزاني فقالوا لله تعالى في الزاني حكمان أحدهما جعل الزنا سبباً لايجاب الحد وهذا حكم شرعي لأنه مستفاد من الشرع من حيث أن الزنا لا يوجب الحد لعينه بل بجعل الشرع فهو حكم سببي والثاني إيجاب الحد عليه وهو الحكم المسبب * إذا تقرر هذا فاعلم أن تقسيم المصنف لا يستقيم فانه قسم الحكم إلى سبب ومسبب والسبب هو نفس الزنا وقد صرح به هو حيث قال كجعل الزنا سبباً فان ذلك تصريح بشيئين أحدهما أن الزنا سبب والثاني أن جاعله كذلك هو الله تعالى وإذا كان السبب هو الزنا فلا يمكن جعله

وهذا الأخير منقول عن صاحب التحصيل أجيب عن الأول بأن الحكم خطاب الله تعالى وتسميته بنحو الإيجاب أو الوجوب لاختلاف الاعتبار كما مر تحقيقه وأما الثاني فأجاب عنه الخنجي بأن التعلق نسبة والنسبة تتحقق بالمنتسبين فلا تكون معلولة لغيرهما ورده الفنري بأن الإضافة كما تتوقف على المضافين كالأبوة على ذات الأب والابن فكذا تتوقف على علة الإضافة كالتولد أقول لاخفاء أن المراد التأثير الخارجي لا الترتيب العقلي والإلم يقع قسما للاعلام فمراد الخنجي أن النسبة أمر اعتقادي لا حقيقي خارجي فلا حاجة لها إلى التأثير بل يكفي في تحققها الاعتباري تحقق المنتسبين من حيث هما منتسبان ولا يلزم من ذلك كون الطرفين وما تشير إليه الحيثية كالتولد مثلا ولا شيء منها علة للإضافة كالأبوة بمعنى التأثير الخارجي مع أنه هو المراد هنا (ولأنه) عطف على قوله لأن الحادث أي ولأن كون الفعل كالزنا مثلا سبباً للحكم الشرعي كوجوب الجلد بمعنى أنه مؤثر فيه مبني على كونه قبل ورود الخطاب مشتملا على صفة قبح أو حسن موجبة لوجوب حكم وهو (مبني على أن للفعل جهات توجب الحسن والقبح وهو باطل) كما سيجيء قيل الأولى أن يقال هو مبني على أن ذات الفعل توجبهما بالاستقلال أو بواسطة صفة أو جهة واعتبار والكل باطل إذ القائلون باشتمال الفعل على حسن أو قبح قبل ورود الشرع غير متفقين على أن ذلك لجهات الفعل بل القدماء على أنه لذات الفعل بالاستقلال وقوم

من الأحكام بل الذى يمكن جعله منها وهو الذى ذكره صاحب هذا التقسيم إنما هو الجعل نفسه وصوابه أن يقول إما سببى أو مسبب وقد صرح به صاحب الحاصل فقال السببية من أحكام الشرع (قوله فان أريد بالسببية) أى بجعل الشرع الزنا سبباً لإيجاب الحد هو كونه إعلاما ومعرفا له فهو حق لانزاع فيه فانه يجوز أن يقول الشارع متى رأيت إنسانا يزنى فاعلم أنى أوجبت عليه الحد لكن تسمية السببية بالحكم من باب الاصطلاح وهو بحث لفظى لأنه مبنى على تفسير الحكم فمن زاد فيه الوضع فقال بالاقتضاء أوالتخيير أو الوضع فقد جعله حكما شرعياً ومن حذفه فليس حكما شرعياً عنده وقد تقدم إيضاحه فى حد الحكم (قوله وإن أريد التأثير) أى وإن أريد بالسببية التأثير بمعنى أن الله تعالى جعل الزنا مؤثرا فى إيجاب الحد فهو باطل من وجهين أحدهما أن الزنا حادث وإيجاب الحد قديم والحادث لايؤثر فى القديم لأن تأثيره فيه يستدعى تأخر وجوده عنه أومقارنته له الثانى أن القول بالتأثير مبنى على أن الأفعال مشتملة على صفات تكون هى المؤثرة فى الحكم وإلا كان تأثير الفعل فى القبح دون الحسن ترجيحاً بلا مرجح وهذا هو قول المعتزلة فى الحسن والقبح وهو باطل وفى الأول نظر من وجهين أحدهما أن الاحتجاج بقدم الحكم لا يفيد إن كان هذا التقسيم للمعتزلة لأنهم قائلون بحدوث الأحكام الثانى ما ذكره فى التحصيل وهو أنهم قد يريدون التأثير ولكن يجعلون تأثير الزنا إنما هو فى تعلق الحكم لا فى نفس الحكم وهذا كما أجبنا عن قولهم حلت المرأة بعد أن لم تكن بأن المراد حدث تعلق الحل والتعلق حادث

على أنه لصفة موجبة فيهما كتضمن الكذب للفساد والصدق للمصلحة وقوم على أن حصول القبح لصفة موجبة دون الحسن بل يكفى فيه عدم موجب القبح بناء على أن الشىء من حيث هو شىء حسن لأنه خير من لاشىء وقبحه باعتبار تضمنه لشر وفساد وهذا ماذهب إليه الفلاسفة والجبائية على أن حصولها يكون لابصفة حقيقية موجبة بل لجهات واعتبارات تختلف كلطم اليتيم فانه حسن قبيح باعتبار عرضى التأديب والتعذيب أقول يحتمل أن المصنف أراد بالجهات الاعتبارات المتعلقة بذات الفعل وذلك أعم من اعتبار الذات من حيث هى أو مع صفة حقيقية أو جهة أخرى غيرها والحاصل إدعاء بطلان كون الحسن والقبح لخصوصيته الذاتية سواء كان باعتبار تمام الماهية أو الخصوصية وصفة الحقيقى أو الاعتبارى فان قلت لم لايجوز أن يكون لكونه فعلا قلنا للزوم الترجيح بلا مرجح لتساوى الأفعال فى ذلك فإن قلت المرجح هو جعل الله إياه مؤثرا فى ذلك قلنا يرجع حينئذ إلى إحدى الخصوصيات وفى بعض الشروح لانسلم انحصار معنى السببية فى الاعلام والتأثير بل يجوز أن يراد بسببية الزنا مثلا وجوب الجلد عنده وقد التزمتم كون مثله حكما كسببية

فأثر الحادث فى أمر حادث قال: (الرابع — الصِّحَّةُ اسْتِتْبَاعُ الْغَايَةِ وبإزائها البُطلانُ والْفسادُ وغايَةُ الْعِبَادةِ مُوافَقَةُ الأمْرِ عنْدَ المُتَكَلِّمينَ وسُقوطُ القَضاءِ عنْدَ الفُقهاءِ فصَلاةُ مَنْ ظَنَّ أنَّه مُتطهِّرٌ صحيحةٌ علَى الأوَّل لا علَى

الدلوك بأن يراد وجوب الصلاة عنده ولا يراد انحصار الحكم فى التكليفى إذ هو مايفهم بصريح الخطاب والوضعى ماهو ضمنى أقول إن أريد بالوجوب عند كذا حدوثه فهو باطل كما مر وإن أريد العلم بالوجوب فهو يرجع إلى الإعلام اللهم إلا أن يراد حدوث تعلقه بالفعل عند كذا التقسيم (الرابع) للحكم باعتبار تقسيم متعلقه بحسب ترتب الغاية ولا ترتبها عليه وهو أن الفعل صحيح إن استتبع الغاية وإلا فباطل وفاسد وهذا أولى من تساهل الجاربردى من أن الحكم إما مستتبع للغاية أو لا الخ لعدم انقسام الحكم الشرعى إلى الصحيح والباطل نعم يلزم من هذا تقسيم الحكم إلى ما متعلقه صحيح وما متعلقه فاسد وأبعد من ذلك مازعم الخنجى من أن هذا تقسيم للحكم باعتبار اشتماله على الذاتيات والشروط وعدمه وهو سهو أما أولا فلأن الشروط المعتبرة فى الصحة شروط الأفعال لاشروط الحكم وأما ثانياً فللزوم اتصاف خطاب الله تعالى بالبطلان وأما ثالثا فلأن غايات العبادات والمعاملات ليست غايات للأحكام إذ هى أفعال على أنه قد سبق أنهما من الأحكام العقلية اللهم إلا أن يفسرا بالإباحة والحرمة كما مر أو يجعلا من خطاب الوضع بمعنى الحكم بالصحة والفساد لا أنفسهما كما قسمه الآمدى إلى الحكم بالسببية والشرطية والمانعية والصحة والبطلان والعزيمة والرخصة وأما قول الإمام إن الحكم قد يكون بالصحة وقد يكون بالبطلان فالمراد التصديق بكون الفعل صحيحاً وباطلا لا تقسيم الحكم الشرعى وهو الخطاب إليهما فعلى ماذكرنا (الصحة استتباع الغاية) أى اقتضاء الشىء ترتب آثاره عليه سواء كان فى العبادات أو المعاملات (وبإزائها) أى فى مقابلتها (البطلان والفساد) أى عدم استتباع الغاية بمعنى عدم اقتضائه ترتب الآثار وهما مترادفان عند الشافعية (وغاية العبادة) أى أثرها المترتب عليها (موافقة الأمر عند المتكلمين وسقوط القضاء عند الفقهاء) وأما الثواب فليس بأثر لها عند الفريقين فلا يرد اعتراض العلامة الشيرازى بأن الثواب قد لا يترتب على الصلاة الصحيحة فيحتاج إلى الجواب بأن المراد جواز ترتب الأثر لا وجوبه وأما أن القضاء على تقدير الأداء لم يجب فكيف سقط فسيجىء جوابه (فصلاة من ظن أنه متطهر) وصلى بهذا الظن ثم بان أنه محدث (صحيحة على الأول) أى على رأى المتكلمين لموافقتها أمر الشارع لأنه مأمور باتباع الظن (لا على

الثَّانى وأبو حنيفَة سَمَّى ما لمْ يُشرَعْ بأصْلِه وَوَصْفِهِ كبَيْعِ المَلاقيحِ باطلاً وَمَا شُرِعَ بأصْلِه دُونَ وصْفِهِ كالرِّبا فاسداً)

أقول هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار اجتماع الشروط المعتبرة فى الفعل وعدم اجتماعها فيه سواء كان عبادة أو معاملة فنقول غاية الشيء هو الأثر المقصود منه كحل الانتفاع بالمبيع مثلا فان ترتبت الغاية على الفعل و تبعته فى الوجود كان صحيحاً فاستتباع الغاية هو طلب الفعل لتبعية غايته و ترتيب وجودها على وجوده لأن السين للطلب كاستعطى وكأنه جعل الفعل الصحيح طالباً ومقتضياً لترتب أثره عليه مجازا ولقائل أن يقول المبيع قبل القبض صحيح مع أنه لم يترتب عليه حل الانتفاع وأيضاً فالخلع الفاسد والكتابة الفاسدة يترتب عليهما أثرهما من البينونة والعتق مع أنهما غير صحيحين (قوله وبازائها البطلان والفساد) يعنى أن الفساد والبطلان لفظان مترادفان ومعناهما كون الشيء لم يستتبع غايته فعلى هذا يكونان بازاء الصحة

الثانى) أى غير صحيحة على رأى الفقهاء لعدم إسقاطها القضاء وفى بعض نسخ المتن (وغاية المعاملة) أى عندهم جميعاً (ترتب آثارها عليها) أى شرعاً كحصول ملك العين وحل الانتفاع فى البيع ومنفعة البضع فى النكاح لا حصول الانتفاع والتوالد فلا يرد أن ذلك قد يترتب على الفاسد ويتخلف عن الصحيح فينتقض التعريفان منعا وجمعاً ثم المفهوم مما ذكر اتفاق الفريقين فى تفسير صحة العبادة باستتباع الغاية وان الاختلاف فى تعيينها والمفهوم من مختصر الأصول المدقق ابن الحاجب أن الاختلاف فى تفسير صحة العبادة حيث قال الصحة إما كون الفعل مسقطاً للقضاء ، وإما موافقة أمر الشارع والبطلان والفساد نقيضها والظاهر أن هذا تفسير صحة العبادة وبطلانها وأنه لم يتعرض لما فى المعاملات منهما اللهم إلا أن يتمحل فى إدراج الصحة فى موافقة أمر الشارع (وأبو حنيفة : رحمه الله) فرق بين البطلان والفساد حيث سمى ما شرع بأصله ووصفه صحيحاً كالصلاة والبيع المشتملين على الأركان والشرائط الخاليين عن القوادح (سمى ما لم يشرع بأصله ووصفه) كالصلاة مع فقدان شيء مما ذكر فى العبادات و (كبيع الملاقيح) وهى مافى بطون الأمهات فى المعاملات (باطلا) فانه غير مشروع من حيث الأصل لانعدام ركن البيع وهو المبيع لأن عدم التيقن بوجوده بمنزلة عدمه ومن حيث الوصف لاستلزام انتفاء الذات انتفاء الصفات ولأن منها القدرة على التسليم والقبض وهى منتفية (و) سمى (ما شرع بأصله دون وصفه) كصوم الأيام المنهى عنها فى العبادات و (كالربا) فى المعاملات (فاسداً) فان عدم مشروعية الأول من حيث اتصال الإعراض عن ضيافة الله تعالى به والثانى من حيث الاشتمال على فضل خال عن العوض ، والزائد لكونه فرع المزيد عليه

أى مقابلان لها يقال جلس فلان بازاء فلان وبحذائه أى مقابله أشار إلى ذلك الجوهرى في الصحاح واعلم أن دعوى الترادف مطلقا ممنوعة فان ذلك خاص ببعض أبواب الفقه كالصلاة والبيع وأما الحج فقد فرقنا فيه بين الفاسد والباطل وكذلك العارية والكتابة والخلع وغيرها وقد ذكرت تصوير هذه المسائل وفائدة الفرق بين الصيغتين مبسوطا فى باب الكتابة من التنقيح فيراجع هناك (قوله وغاية العبادة الخ) لما ذكر أن الصحة استتباع الغاية أراد أن يفسر الغاية وهى فى المعاملات عبارة عن ترتب آثارها عليها قاله فى المحصول ولم يذكره المصنف هنا اكتفاء بما أشار اليه فى أول الكتاب حيث قال والمعنى بالصحة اباحة الانتفاع وبالبطلان حرمته وأما الغاية فى العبادات يعنى صحتها فقال المتكلمون موافقة الأمر وقال الفقهاء سقوط القضاء وفائدة الخلاف تظهر فيمن صلى على ظن الطهارة أى وتبين له أنه محدث فان صلاته صحيحة على رأى المتكلمين لموافقة الأمر إذ الشخص مأمور بأن يصلى بطهارة سواء كانت معلومة أو مظنونة وفاسدة عند الفقهاء لعدم سقوط القضاء فان قيل إذا لم يتبين أنه محدث فواضح أنه لاقضاء عليه وليس كلامكم فيه وان تبين وجب القضاء عند الفقهاء وعند المتكلمين القائلين بالصحة أيضا كما قاله فى المحصول فاوجه الخلاف قلنا الخلاف فى اطلاق الإسم وممن نبه عليه القرافى ويتخرج على الخلاف صلاة فاقد الطهورين إذا أمرناه بها وفى تسميتها صحيحة أو باطلة خلاف لأصحاب الشافعى حكاه الإمام فى النهاية قولين والمتولى فى كتاب الايمان من التتمة وجهين وبنى عليهما لو حلف لايصلى لكن تفسير الفقهاء منتقض بصلاة المتيمم فى الحضر لعدم الماء والتيمم لشدة البرد وواضع الجبائر على غير طهر وغير ذلك فانها صحيحة مع وجوب القضاء وأيضا فالجمعة توصف بالصحة والإجزاء ولاقضاء لها (قوله وأبو حنيفة سمى الخ) يعنى أن الحنفية فرقوا بين الفاسد والباطل فقالوا ان الباطل هو مالم يشرع بأصله ولا وصفه كبيع الملاقيح وهو مافى بطون الأمهات فان بيع الحمل وحده غير مشروع ألبتة وليس امتناعه لأمر عارض والفاسد ما كان أصله مشروعا ولكن امتنع لوصف عارض كبيع الدرهم بالدرهمين فان الدراهم قابلة للبيع وإنما امتنع لاشتمال احد الجانبين على الزيادة وفائدة هذا التفصيل عندهم أن المشترى يملك المبيع فى الشراء الفاسد دون الباطل (فائدة) قال الجوهرى الملاقيح مافى بطون الأمهات الواحدة ملقوحة من قولهم لقحت بضم اللام كالمجنون من جن قال

كالوصف وأيضا قد وجد أصل المبادلة وان لم يوجد وصف كمالها لتمكن النقصان للزيادة ولذا لو طرحت صح بلا تجديد وقال الجاربردى كون الوصف اللازم منشأ المفسدة دليـــل تمكن المفسدة فى الماهية وسنحققه ولى عليه كلام سأحققه وأما المنهى لأمر مجاور فمكروه لا فاسد كالصلاة فى الأرض المغصوبة والبيع وقت

(والإجْزاءُ هوَ الأداءُ الكافِي لسُقوطِ التَّعبُّدِ بهِ وقيلَ : سُقوطُ القَضاءِ ورُدَّ بأنَّ القَضاء حينئذٍ لمْ يَجبْ لعَدَمِ المُوجبِ فكَيْفَ سَقط وبأنَّكُمْ تُعلِّلونَ سُقوطَ القَضاءِ بهِ والعلَّةُ غَيْرُ المَعلولِ

النداء ثم لما كان الإجزاء وعدمه قريباً مما ذكر أورده فى ذيله فقال (والإجزاء) أى اجزاء فعل الواجب (هو الأداء الكافى لسقوط التعبد به) أى بذلك الأداء ومعنى السقوط خروج المكلف على عهدة الواجب بحيث لايبقى عليه تكليف به والأداء الكافى به الاتيان بالمأمور به كما أمر الشارع (وقيل) الإجزاء (سقوط القضاء) عمن أتى به (ورد) هذا (بأن القضاء حينئذ لم يجب) أى حين وجد منه أداء صحيح (لعدم الموجب) أى موجب القضاء وفسره الفنرى بخروج العبادة عن وقتها وفسر الجاربردى قوله حينئذ بقوله أى على تقدير عدم مقتضى وجوبه هو الخبر الذى سنذكره يعنى قبل وروده هذا الخبر لم يكن وجوب القضاء مع ثبوت الإجزاء أقول أما توجيه الفنرى فتسامح إذ عندهم موجب القضاء النص الجديد هنا لا الفوات عن الوقت وأما تفسير الجاربردى فبعيد عن اللفظ مع صيرورة المعنى انه لم يجب على تقدير عدم موجبه لعدم موجبه وهو اطناب بل تطويل لا يليق بايجاز المصنف والاظهر فى معناه ان القضاء لم يجب حين أدى الواجب على وجهه إذ الكلام فيه ويشير اليه ذكر الأداء الكافى قبله (وقوله لعدم الموجب) أى النص الموجب للقضاء بالنسبة اليه لأن قوله عليه السلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها لا يوجب القضاء إلا على من لم يؤد فى الوقت فلا سقوط للقضاء حينئذ إذ هو بعد وجوبه وهذا معنى قوله (فكيف سقط) وقيل فى الدفع بأن المعنى بالسقوط الدفع أقول والمراد أن يرد هذا بما رد به ذلك بل الأولى أن يقال المراد بسقوط القضاء منع تحقق وجوبه (ورد) هذا التعريف أيضا (وبأنكم تعللون سقوط القضـاء به) أى بالإجزاء فتقولون سقوط القضاء لكون الفعل مجزئا فلو كان هو هو لما علل به لتغاير العلة والمعلول بالذات والمفهوم ولزوم كون المعرف والمعرف متحدين بالذات فيصح الحمل سواء كان التعريف بالذاتيات أو اللوازم واليه أشار بقوله (والعلة غير المعلول) وعلى هذا لانسلم الدفع بما قال الجاربردى سلمنا التغاير لكنه غير قادح لجواز التعريف باللازم المساوى فان قلت التعجب علة للضاحك كذا صرح الشيخ أبو على بعلية الفصل للجنس مع اتحادهما بالذات قلنا أما الأول فالتحقيق فيه أن العلية المبدئية فى الآخر وأما الثانى فنظور فيه ولو سلم فيجاب عنه بما يجاب به الأول والأقرب أنه لا يراد بالتعليل

وإنَّما يُوصفُ به وبعَدَمهِ ما يَحْتمِلُ الوجْهين كالصَّلاةِ لا المَعْرفةِ باللهِ تَعالىٰ وردُ الوَديعةِ) أقول معنى الاجزاء وعدمه قريب من معنى الصحة والبطلان كما قال فى المحصول فلذلك استغنى المصنف عن إفرادهما بتقسيم وذكرهما عقب التقسيم المذكور للصحة والبطلان * وبين الاجزاء والصحة فرق وهو أن الصحة أعم لأنها تكون صفة للعبادات والمعاملات وأما الاجزاء فلا يوصف به إلا العبادات فقوله الأداء أى الاتيان من قولهم أديت الدين أى آتيته ومنه قوله تعالى فليؤد الذى أؤتمن أمانته فيدخل فيه الأداء المصطلح عليه والقضاء والاعادة فرضاً كان أو نفلا وادعى بعض الشارحين أن القضاء والإعادة لا يوصفان بالاجزاء لاعتقاده أن المراد بالأداء هو الأداء المصطلح عليه وهو غلط وقد صرح فى المحصول بلفظ الاتيان عوضاً عن لفظ الأداء فدل على ما قلناه لكن المصنف تبع فى هذه العبارة صاحب الحاصل (وقوله الكافى لسقوط التعبد به) أى لسقوط طلبه وذلك بأن تجتمع فيه الشرائط وتنتفى عنه الموانع واحترز به عما ليس كذلك وقال فى التحصيل إجزاء الفعل هو أن يكفى الاتيان به فى سقوط التعبد به فجعل الاجزاء هو الاكتفاء بالمأتى لا الاتيان بما يكفى

العلة الخارجية بل الاستدلال بتحقق الاجزاء على تحقق السقوط ولا يلزم منه التغاير بالذات كما فى قولنا الانسان موجود لوجود الضاحك وقيل الاجزاء حصول الامتثال بالاتيان بالمأمور به والفرق بين التعريفات بين إذ الاجزاء على الأول نفس الاتيان بالواجب دون الآخرين وعلى الثالث الاتيان بالواجب على وجهه أى تحققه بالاتفاق إذ لا معنى لحصول الامتثال إلا هذا بخلاف الثانى فان كون الاتيان المذكور محققاً لسقوط القضاء مما اختلف فيه والمختار أنه تحققه وقال عبد الجبار لا قال صاحب المنتهى إن أراد أنه لا يمتنع أن يرد أمر بعده بمثله فسلم والنزاع حينئذ فى تسميته قضاء وإن أراد أنه لا يدل على سقوطه فساقط يعنى كلامه ساقط أو فالقضاء ساقط قطعاً فيبطل كلامه ثم الفعل إذا كان له جهة واحدة فقط لا يوصف بالاجزاء وعدمه (وإنما يوصف به وبعدمه ما يحتمل الوجهين كالصلاة) فان لها جهة شرعية وهى استجماعها للشرائط والأركان وغير شرعية وهى أن لا يكون كذلك فتوصف بالاجزاء وعدمه بجهتين (لا المعرفة بالله تعالى ورد الوديعة) فإنهما لا يوصفان بهما إذ ليس لشىء منهما جهتان فان معرفة الله تعالى العلم بذاته وبصفاته على الوجه المطابق وغير ذلك لا يكون معرفة ورد الوديعة تسليمها إلى صاحبها أو ما دونه وعلى غير هذا الوجه لا يسمى الرد قال الفنرى الحق أن الموصوف بهما العبادات المحتملة للوجهين دون ما عداها لأن بيع النقدين أيضاً يحتمل الوجهين أحدهما أن يكون مستجمعا للشرائط من المساواة والحلول والتقابض فى المجلس وثانيهما بحيث يختل

وهو الصواب لأن الاكتفاء هو مدلول الاجزاء قال الجوهرى فى الصحاح وأجزأنى الشىء كفانى (قوله وقيل سقوط القضاء) يعنى أن الفقهاء قالوا الاجزاء هو سقوط القضاء وقد سبق نقله فى الصحة عنهم والصواب على هذا القول التعبير بالاسقاط لا بالسقوط وهى عبارة الحاصل وابن الحاجب ثم شرع المصنف فى إبطاله بوجهين مستغنياً بذلك عن إبطاله فى الكلام على حد الصحة أحدهما وهو الذى أشار اليه بقوله ورد بأن القضاء حينئذ لم يجب وتقريره من وجهين الأول وعليه اقتصر فى المحصول والحاصل والتحصيل وغيرها أن القضاء إنما يجب بأمر جديد فإذا أمر الشارع بعبادة ولم يأمر بقضائها فأتى بها فانها توصف بالإجزاء مع أن القضاء حينئذ لم يجب لعدم الموجب له وهو الأمر الجديد وإذا لم يجب لا يقال سقط لأن السقوط فرع عن الثبوت التقرير الثانى أن الموجب للقضاء هو خروج الوقت من غير الاتيان بالفعل فاذا أتى بالفعل فى الوقت على وجهه فقد وجد الاجزاء ولم يوجب وجوب القضاء لعدم الموجب له وهو خروج الوقت وإذا لم يصدق وجوب القضاء لا يقال سقط لأن سقوط الشىء فرع عن ثبوته (قوله وبأنكم تعللون سقوط القضاء به) هذا هو الوجه الثانى من الوجهين اللذين أبطل بهما تفسير الإجزاء بسقوط القضاء وتقريره أنكم أيها الفقهاء تعللون سقوط القضاء بالإجزاء فتقولون هذا سقط قضاؤه لأنه أجزأ والعلة غير المعلول فيكون الإجزاء غير السقوط فكيف تقولون إنه هو ولقائل أن يقول لا يلزم من كونه علة أن لا يصح التعريف به لأن هذا التعريف رسمى والرسم يكون باللازم للماهية واللازم غير الملزوم . واعلم أن الامام فى المحصول والمنتخب استدل بهذا الدليل على العكس مما قاله المصنف فقال ولأنا نعلل وجوب القضاء بعدم الإجزاء والعلة غير المعلول فيكون وجوب القضاء مغايراً لعدم الإجزاء وتبعه على ذلك فى التحصيل وماقاله المصنف أولى لأن دعوى الفقهاء اتحاد الإجزاء وسقوط القضاء وهو إنما يثبت المغايرة بين القضاء وعدم الإجزاء فأثبت المغايرة فى غير موضع دعوى الاتحاد لكن المقصود أيضاً يحصل لأن دعوى اتحاد الإجزاء وعدم القضاء يلزمها اتحاد عدم الإجزاء والقضاء وقد أبطل اللازم بإثبات المغايرة بين عدم الإجزاء والقضاء فيبطل الملزوم الذى هو المدعى وهو

شىء من الشروط مع أنه لا توصف بالاجزاء وعدمه وكأنه أراد بذلك أن رد الوديعة من المعاملات فلا يوصف بهما وإن اشتمل على الوجهين أقول الأظهر أن استعمالها إنما هو فى تفريغ الذمة عن الأمور المتقررة فيها يشهد بذلك التعريفات المذكورة وموارد استعمال الفقهاء ورد الوديعة منها قال الجاربردى إن فى رد الوديعة جهة واحدة نظر فان لها جهة أخرى وهو أن يسلمها إلى صاحبها وهو على غير حال التكليف أقول لا مناقشة فى المثال لعدم وجوب المطابقة فيه لحصول الغرض فيه بمجرد الفرض وإلا فللمعرفة

اتحاد الإجزاء وعدم القضاء فإن قلت لم عدل المصنف عن قول الإمام لأنا نعلل إلى قوله لأنكم تعللون قلنا لمعنى لطيف وهو أنه لو قال لأنا نعلل سقوط القضاء بالاجزاء لكان يرد عليه ما أورده هو عليهم وهو أن سقوط القضاء يستدعى ثبوته مع أنه غير ثابت فأسنده إلى الفقهاء لالتزامهم إطلاق هذه العبارة وهذا لا يرد على عبارة الإمام لأنه علل وجوب القضاء بعدم الاجزاء ولا شك فى أنه متى انتفى الاجزاء وجب القضاء وهذا هو السبب فى ارتكاب الامام التكلف فى إبطال الدعوى باللازم وقد وقع صاحب الحاصل فى هذا الاعتراض فقال لأنا نعلل سقوط القضاء بالاجزاء وكأنه استشعر أنه على غير محل النزاع فأتى به مطابقاً فوقع فى اعتراض آخر ، والمصنف سلم من الاعتراضين فانه أبطل الدعوى بالمطابقة لا باللازم كما صنع الإمام وأسنده إلى الفقهاء فخلص من السؤال الوارد على صاحب الحاصل وهذا من محاسن الكتاب التى غفل عن مثلها الشارحون وهو كثير جدا وستراه إن شاء الله تعالى (قوله : وإنما يوصف به وبعدمه) يعنى أن الذى يوصف بالاجزاء وعدم الاجزاء هو الفعل الذى يحتمل أن يقع على وجهين : أحدهما : معتد به شرعاً لكونه مستجمعاً للشرائط المعتبرة فيوصف بالاجزاء والآخر غير معتد به لانتفاء شرط من شروطه فيوصف بعدم الاجزاء كالصلاة والصوم والحج . فأما الذى لا يقع إلا على جهة واحدة فلا يوصف بالاجزاء وعدمه كمعرفة الله تعالى فإنه إن عرفه بطريق ما فلا كلام وإن لم يعرفه فلا يقال عرفه معرفة غير مجزئة لأن الفرض أنه ماعرف وكذلك أيضاً رد الوديعة لأنه إما أن يردها إلى المودع أو لا فان ردها فلا كلام وإلا فلا رد ألبتة هكذا قال الإمام فى المحصول وتبعه عليه صاحب التحصيل ثم المصنف وفى المعرفة صحيح وأما فى رد الوديعة فلا لأن المودع إذا حجر عليه لسفه أو جنون فلا يجزىء الرد عليه بخلاف ما إذا لم يحجر عليه فتلخص أن رد الوديعة

أيضاً جهتان لأنها قد تكون استدلالية وقد تكون تقليدية والأولى مستجمعة للشرائط دون الثانية وعند البعض دلالتها قد تكون مكتسبة بمقدمات اختيارية كصرف القوة ورفع الموانع وغيرهما ، وقد لا تكون كذلك كما لو وقع فى قلبه أن الله واحد إذا سمع ذلك عن قائل بدون عقد القلب الذى يعبر عنه بالإذعان والثانية غير مقبولة وهو المراد من قولهم المعرفة ليست بإيمان والأولى قد تكون مقرونة بالإنكار باللسان والإصرار على العناد ، والاستكبار ظاهر ، وقد لا تكون . والأولى غير صحيحة أيضاً لا يقال المراد أن الإجزاء وعدمه فيما له جهة شرعية وجهة حسية لأنا نقول لا دلالة للمطلق عليه مع أنهم فسروهما تارة بما ترتب الحكم على الفعل ، وما لا ترتب ، وتارة باستجماع الشرائط وعدمه ومن فسرهما بالشرعية والحسية ، فسر الحسية بعدم استجماع الشرائط ثم على القاعدة اعتراض وهو أن

يحتمل وقوعه على وجهين فالصواب حذفه كما حذفه صاحب الحاصل قال (الخامس العبَادةُ إنْ وَقعتْ في وقْتها المُعيَّن وَلمْ تُسبَقْ بأداءٍ مختلٍّ فأداء وإلاَّ فإعادةٌ وإنْ وَقعَتْ بَعْدَه

ماله جهة واحدة فقط إن وجد فيه مفهوم الإجزاء على اختلاف التعريفات ، فهو مجزىء وإلا فلا يقال أولا * سلب العموم لا عموم السلب لأ ... ول وكذا ما يحتمل الوجهين والجواب أن المراد تعارف الإطلاق ، وإن وجد المفهوم أو بأن المعنى أن ماله جهة شرعية فقط ، وهى لاتنفك عنه لا يوصف بعض أفراده بالإجزاء ، والبعض بعدمه لأن كل فرد منه حينئذ مقارن للجهة الشرعية ، فالكل مجزىء بخلاف ماله جهتان ، وله تحقق مع كل منهما فانه يوصف بعض أفراده بالإجزاء للحكم وهو ما قرن بالشرعية وبعضها وهو مالم يقرن بها لا التقسيم (الخامس) باعتبار تقسيم متعلقه بحسب الزمان (العبادة) وهى فعل بخلاف هوى النفس لمرضاة الله تعالى باذنه (إن وقعت في وقتها المعين) أى المقدر لها شرعاً (ولم تسبق بأداء مختل فأداء وإلا) أى إن وقعت فى الوقت ولم تكن بحيث لم تسبق بأداء مختل بل كانت مسبوقة (فإعادة) فيدخل فيهما السنن المأتى بها فى وقتها المعين ويخرج مالم يقدر له وقت كالنوافل ، والنذور المطلقة والتسبيحات ، أو قدر لا شرعاً . كالزكاة يعين لها الوالى شرعاً وكالقضاء الموسع الذى عين له المكلف وقتاً وفعله فيه ومن كل منهما الآخر بالقيد الآخر وههنا إشكالات الأول أخذ الأداء فى تعريف الأداء الثانى أن الإعادة قسم من الأداء فى مصطلحهم كما صرح به المحقق شارح المختصر الاول وقد جعلها قسيما له الثالث أن إيتاء الزكاة وصدقة الفطر ونحوها بعد وجود السبب أداء على ماصرحوا مع خروجها عند الرابع أن لابد من التقييد بقولنا أولا فان قضاء الظهر مثلا إيقاعها فى وقتها أيضاً لقوله عليه السلام فان ذلك وقتها مع أنه ليس بأداء الخامس أن المعين أعم من المقدر شرعاً فلا دلالة له عليه الجواب عن الاول بأن الأداء المعرف اصطلاحى والمأخوذ فى التعريف لغوى بمعنى الاتيان بالفعل . وعن الثانى بما قال الفاضل من أن ظاهر كلام المتقدمين والمتأخرين أن الأداء والاعادة والقضاء أقسام متباينة ولم يطلع على ما يوافق كلام الشارح صريحاً . أقول : ولو سلم فلا مشاحة فى الاصطلاح والشارح نفسه صرح بأن إصطلاح البعض على خلاف ما ذكر وعن الثالث بأن الشافعية لا يطلقون الأداء إلا على العبادات المؤقتة التى يتصور فيها القضاء . وعن الرابع بأنه لا يطلق الوقت المعين المقدر شرعاً للظهر مثلا عرفا إلا على وقته الاول . وعن الخامس بأن التعيين معهود فى تعيين الشارع اذ هو المعتد به المؤثر فى الأحكام وفى الأخيرين تمحل لايخفى (وإن وقعت بعده) أى بعد

وَوُجِدَ فِيهِ سَبَبُ وُجُوبِهَا فَقَضَاءٌ وَجَبَ أَدَاؤُهُ كَالظُّهْرِ المَتْرُوكَةِ قَصْداً

وقتها المعين المقدر له شرعاً (ووجد فيه) أى فى ذلك الوقت (سبب وجوبها) أى العبادة
(فقضاء) فخرج الأداء والإعادة والنوافل المطلقة وإنما أقحم السبب ليندرج مثل قضاء
الحائض إذ لاوجوب عليها للمانع كما سيصرح وإن وجد السبب والظاهر أن المراد الوجوب
على الآتى بها فى الزمان الثانى وإلا لما أقحم السبب فان وجوب متروك الحائض يتحقق
فى الوقت فى الجملة ويورد عليه ما إذا صار واحد مكلفاً بعد الطلوع مثلا وأتى بصلاة الصبح
فانه آت بعد وقتها المعين مع وجود سبب وجوبها فى الجملة أى بالنسبة إلى الغير فى الوقت
المعين مع أنه ليس بقضاء كذا قيل قال الفنرى لم يتعرض المصنف لما لم يوجد فى الوقت
سبب وجوبه والحق أنه إن لم يتعلق بسبب فقضاء أيضاً كالرواتب إذا أتى بها بعد أوقاتها
وإن تعلق فلا كصلاة الخسوف والاستسقاء إذ لم يشرع قضاؤها بعد الفوات ويقرب من
هذا كلام الجاربردى هنا أقول : لانسلم أن أداء الرواتب بعد أوقاتها قضاء حقيقة بل التسمية
تجوز فيه كيف وشىء من التعريفات المنقولة عنهم لايصدق عليه والأقرب ما قال المراغى أن
المعتبر فى القضاء انعقاد سبب وجوب الأداء مع عدمه ولا يرد أن العبادة حينئذ لم تنحصر فى
الثلاثة بل وجد رابع وهو مايقع بعد الوقت ولم يوجد فيه سبب وجوبه لان مورد التقسيم
العبادة المتعلقة بالوقت والمذكور ليس منه فان قلت أداء الرواتب بعد الوقت كذلك قلنا لانسلم
ذلك بل المأتى به حينئذ عبادة مستأنفة تقرب من الأولى فى الثواب ولذا سمى قضاء لأنهما شىء
واحد يسمى أداء وقضاء باعتبار الوقتين ثم البعض عرف القضاء بما فعل بعد وقت الأداء استدراكا
لما سبق له الوجوب مطلقا وهو قريب من تعريف المصنف أو قوله مطلقا يدل على أنه لايشترط
سبق الوجوب على القاضى فيندرج فيه قضاء الحائض كما فى تعريفه وبعضهم عرفه بما فعل بعد وقت
الأداء استدراكا لما سبق له الوجوب على المستدرك فيخرج عنه مثل قضاء الحائض إذ لم يجب
عليها أولا للمانع إلا عند من حكم بوجوب الصوم عليها نظراً إلى عموم فمن شهد منكم الشهر
فليصمه وعرف بعضهم الإعادة بما فعل فى وقت الأداء ثانياً لعذر فالمنفرد لو صلى ثانياً مع
الجماعة مع صحة الأول كانت على هذا إعادة لأن طلب الفضيلة عذر دون تعريف المصنف
لعدم الخلل أولا والحاصل أن الفعل لا يقدم على وقته فان فعل فيه بدون سبق أداء مختل
فأداء ومعه إعادة وإن فعل بعده فان وجد سبب وجوبه فيه فقضاء وإلا فغيرها والقضاء
إما قضاء (وجب أداؤه كالظهر المتروكة قصداً) فالإتيان به فى وقت بعد وقت الأداء
مع تحقق سبب وجوبه فى ذلك الوقت قضاء وهو مما وجب أداؤه فى هذا الوقت المعين

أَوْ لَمْ يَجِبْ وأَمْكَنَ كَصَوْمِ المُسافِرِ والمَرِيضِ أَوِ امْتَنَعَ عَقلاً كَصَلاةِ النَّائِمِ أَوْ شَرْعاً كَصَوْمِ الحائِضِ (فرع) — ولوْ ظَنَّ المُكَلَّفُ أَنه لا يعيشُ إلىٰ آخرِ الوقْتِ تضيَّقَ عليهِ فإنْ عاشَ وفَعلَ فى آخرِه فقَضاءٌ عنْدَ القاضى أَبى بكْرٍ أَداءٌ عنْدَ الحُجَّةِ إذْ لا عِبْرَةَ بالظَّنِّ البيِّنِ خَطؤُه)

له شرعاً لعدم المانع (أو) قضاء (لم يجب) أداؤه فى الوقت المعين مع وجود سبب وجوبه فيه (و) لكنه (أمكن) أداؤه فى هذا الوقت (كصوم المسافر والمريض) فانه لايجب أداؤه عليهما مع تحقق سبب وجوبه لجواز تركه بالاجماع ولكنه أمكن أداؤه فى الوقت وأما أن نفس الوجوب مع تأخر وجوب الأداء هل هو متحقق أم لا فعلى مذهب من جوز الفصل بينهما فى البدنى كما فى المال هو متحقق أيضاً وعلى مذهب غيره وهو المنقول عن الشافعى رحمه الله لا وقال الفاضل بعد مارد الوجوه المذكورة فى الفرق أن بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه حال قيام العذر أن يوقع الفعل بعد زوال العذر لو أدركه لا فى الحال فلوجعل الوجوب هو لزوم إيقاع الفعل فى زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الأداء لزومه فى زمان مخصوص لم يكن قضاء ولم يجب أداؤه فى وقته المعين (أو امتنع) أداؤه فى هذا الوقت (عقلا كصلاة النائم) لاحالة العقل تحقق الاتيان بها قصداً حال النوم (أو) امتنع الأداء (شرعاً كصوم الحائض) لجعل الشارع الطهارة عن الحيض شرطاً لأدائه فان معاذا سأل عن عائشة رضى الله عنهما ما بال الحائض تقضى الصوم لا الصلاة قالت كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم دون الصلاة وفيه إشارة إلى اشتراط الطهارة عن الحيض لصحة الصوم وإلا لما رتب الأمر بالقضاء على إصابته لإمكان الأداء حينئذ (فرع) أى هذا البحث فرع على بحث الأداء والقضاء ، اعلم أن الواجب الموسع كالظهر مثلا يجوز أداؤه فى كل جزء من أجزاء الوقت بدون التضييق إذا لم يغلب على ظنه أنه لايعيش إلى آخر الوقت (ولو ظن المكلف أنه لايعيش إلى آخر الوقت تضيق عليه) الواجب فلا يجوز حينئذ له التأخير إلى آخر الوقت بل يتعين عليه الاتيان به قبله وإن أخره ومات عصى اتفاقا (فان) لم يمت بل (عاش وفعل فى آخره) أى آخر الوقت (فقضاء عند القاضى أبى بكر) الباقلانى لأنه صار وقته المقدر له أولا شرعاً بحسب ظنه ما قبل ذلك الوقت ، فالاتيان به بعده قضاء (أداء عند الحجة) أى حجة الإسلام الغزالى رحمه الله وهو مذهب الجمهور لصدق تعريف الأداء عليه وما ذكره القاضى ضعيف لأنه ظهر خلاف ما ظنه فلا أثر له فى الأحكام الشرعية (إذ لا عبرة بالظن البين خطؤه) والمعتبر ما لم

أقول هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار الوقت المضروب للعبادة وحاصله أن العبادة إما أن يكون لها وقت معين أى مضبوط بنفسه محدود الطرفين أم لا فان لم يكن لها وقت معين فلا توصف بالأداء ولا بالقضاء سواء كان لها سبب كالتحية وسجود التلاوة وإنكار المنكر وامتثال الأمر إذا قلنا أنه على الفور أو لم يكن كالصلاة المطلقة والأذكار وقد توصف بالاعادة كمن أتى بذات السبب على نوع من الخلل فتداركها ولم يتعرض المصنف ولا الإمام لهذا القسم وإن كان لها وقت معين فلا يخلو إما أن تقع فى وقتها أو قبله أو بعده فإن وقعت قبل وقتها حيث جوزه الشارع فيسمى تعجيلا كإخراج زكاة الفطر ولم يتعرض المصنف أيضاً ولا الإمام لهذا القسم وإن وقعت فى وقتها فإن لم تسبق بأداء مختل أى بإتيان مشتمل على نوع من الخلل فهو الأداء فأراد المصنف بالأداء المذكور أولا معناه اللغوى وبالأداء الثانى معناه الاصطلاحى ويرد على المصنف قضاء الصوم فان الشارع جعل له وقتا معينا لا يجوز تأخيره عنه وهو من حين الفوات إلى رمضان السنة الثانية فاذا فعله فيه كان قضاء مع أن حد الأداء منطبق عليه فينبغى أن يزيد أولا فيقول فى وقتها المعين أولا وحينئذ فلا يرد لأن هذا الوقت المعين وقت ثان لا أول وأيضا فانه إذا أوقع ركعة فى الوقت كانت أداء مع أن صلاته لم تقع فيها بل الواقع هو البعض فان قيل إذا أفسد الحج بإجماع فتداركه فانه يكون قضاء كما قاله الفقهاء مع أنه وقع فى وقته وهو العمر فالجواب أنه إنما يكون العمر كله وقتا إذا لم يحرم به إحراما صحيحاً وأما إذا أحرم به فانه يتضيق عليه ولا يجوز الخروج منه وتأخيره من عام إلى آخر يلزم من ذلك فوات وقت الاحرام به فاذا اقتضى الحال فعله بعد ذلك فيكون قضاء للفوات بخلاف من أتى به غير منعقد وقد سلكوا هذا المسلك بعينه فى الصلاة فقالوا إنه إذا أحرم بالصلاة وأفسدها ثم أتى بها فى الوقت فانه يكون قضاء يترتب عليه جميع أحكام القضاء لفوات وقت الاحرام بها لأجل ما قررناه من امتناع الخروج نص على ذلك القاضى الحسين فى تعليقه والمتولى فى التتمة والرويانى فى البحر كلهم فى باب صفة الصلاة فى الكلام على النية وقد ذكرته مبسوطاً فى التناقض الكبير المسمى بالمهمات وهو الكتاب الذى لا يستغنى عنه وإذا تقرر هذا وكلام الأصوليين لا ينافيه فليحمل عليه (قوله وإن وقعت بعده) أى وإن وقعت العبادة بعد وقتها المعين سواء كان الوقت مضيقا أو موسعاً كما قال فى المحصول (ووجد فيه) أى فى الوقت (سبب وجوبها) فانه يكون قضاء ويدخل فيه ما إذا مات فحج عنه وليه فانه

يظهر خطأه فان من اعتقد انقضاء الوقت ثم ظهر خطأه وأتى به فى الوقت فهو أداء اتفاقا ولا أثر لاعتقاده هذا فكذا ههنا فان قلت عصيانه بالتأخير والموت على تقدير الظن المذكور يدل على أن وقته حينئذ فالاتيان بعده قضاء قلنا لا نسلم

يكون قضاء كما صرحوا به لوقوعه بعد وقته الموسع إذ الموسع قد يكون بالعمر وقد يكون بغيره كما سيأتى (قوله ووجد فيه سبب وجوبها) مردود من وجهين أحدهما أن النوافل تقضى على مذهبه مع أنه أخرجها باشتراط سبب الوجوب ويدل عليه أيضا أنها توصف بالأداء والاعادة كما اقتضاه كلامه فانه قسم العبادة وهى أعم من الفرض والنقل ولم يقسم العبادة بقيد وجوبها ويرد عليه صلاة الصبى بعد وقتها فانه مأمور بالقضاء * الثانى أن دخول الوقت هو السبب فى الوجوب وقد ذكره عند قوله والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب فكيف يجعله مغايرا له حتى يشترطه أيضا مع مضى الوقت فان كان مراده أنه لا يوصف بالقضاء إلا ما كان أداؤه واجباً فهو فاسد لأنه سيصرح بعد هذا بقليل بعكسه وقد وقع صاحب التحصيل فيما وقع فيه المصنف فقال وان أديت خارج وقتها المضيق أو الموسع سميت قضاء ان قصد سبب وجوب الأداء والمحصول والحاصل سالمان من هذا الاعتراض وذلك لأن الامام ذكر فى أول التقسيم أن الواجب إذا أدى بعد خروج وقته المضيق أو الموسع سمى قضاء ولم يذكر غير ذلك ثم قال بعد ذلك وههنا بحثان فذكر الأول ثم قال الثانى أن الفعل لا يسمى قضاء إلا إذا وجد سبب وجوب الأداء مع أنه لم يوجد الأداء ثم تارة يجب الأداء وتارة يمتنع عقلا وتارة شرعاً إلى آخر ما قال فذكر أولا أن القضاء هو ما فعل بعد خروج وقته وعبر عنه ثانياً بتقديم سبب الوجوب ولكن عبر بذلك ردا على من قال ان القضاء يتوقف على الوجوب فضم المصنف الثانى إلى الأول حالة الاختصار وعطفه عليه وكذلك صاحب التحصيل ظناً منهما أنه قيد فى المسئلة وهو غلط بلا شك نعم كلام الامام يوهم أن النوافل لا تقتضى ولكنه لا يرد عليه فانه ذكر فى أول التقسيم أن العبادة توصف بالأداء والقضاء والاعادة ولم يخصها بالواجب ثم قال فالواجب إذا أدى فى وقته سمى أداء إلى آخر ما قال فعلمنا أن ذكر الواجب من باب التمثيل فقط وقد وقعت أغلاط عدة لكثير من الشراح فى هذه المسئلة فاجتنبها واعتمد ما ذكرته (قوله وجب أداؤه الخ) يعنى أن القضاء على أقسام تارة يكون أداؤه واجبا كالظهر المتروكة قصدا بلا عذر وتارة لا يجب أداؤه ولكنه كان ممكنا كصوم المسافر والمريض وتارة لا يجب ولا يمكن أيضاً اما من جهة العقل كصلاة النائم والمغمى عليه فى رمضان من أول الوقت إلى آخره لأن القصد إلى العبادة مستحيل عقلا مع الغفلة عنها لأنه جمع بين النقيضين وأما من جهة الشرع كصوم الحائض فان المانع من صحة صومها هو الشرع لا العقل (قوله ولو ظن المكلف الخ) إذا ظن المكلف أنه لا يعيش

ذلك الا ترى أنه لو حلف أن لا يصلى الظهر فأخرها إلى أن ظن دخول العصر ليكون بارا فى يمينه يكون عاصيا مع أنه إذا ظهر بقاء الوقت وأدى فيه كان أداء

إلى آخر الوقت الموسع تضيق عليه الوقت اتفاقا وحرم عليه التأخير اعتبارا بظنه وصورة ذلك أن يطالب أولياء الدم مثلا باستيفاء الدم من الجانى فيحضره الامام أو نائبه ويحضر الجلاد ويأمره بقتله ومثله أيضاً ماإذا اعتادت المرأة أن ترى الحيض بعد مضى أربع ركعات بشرائطها من وقت الظهر فان الوقت يتضيق عليها نص عليه امام الحرمين فى النهاية فى الكلام على مبادرة المستحاضة إذا تقرر ذلك فان عصى ولم يفعل فاتفق أن أولياء الدم عفوا عنه أو لم يأت الحيض ففعله فى وقته الأصلى لكن بعد الوقت المضيق بحسب ظنه فهو قضاء عند القاضى أبى بكر لأنه أوقعه بعد الوقت المضيق عليه شرعا وأداء عند حجة الإسلام الغزالى لأنه وقع فى وقته المعين بحسب الشرع وأما ظنه فقد تبين خطؤه فلا اعتبار به قال (السادس الحُكمُ إنْ ثبتَ علىٰ خلافِ الدَّليلِ لعُذْرٍ فرُخْصةٌ كحِلِّ المَيتَةِ للمُضْطَرِّ والقَصْرِ

اتفاقا التقسيم (السادس) وهو آخر التقاسيم (الحكم إن ثبت على خلاف الدليل لعذر) أى لمعارض مخصوص (فرخصة) وفيه إشارة إلى أنه لولم يكن لمعارض لم يثبت بل لزم تركه بالدليل السالم عن المعارض فقوله على خلاف الدليل يخرج الحكم الثابت ابتداء من غير تقدم مايوجب خلافه والثابت بالناسخ أما الأول فظاهر وأما الثانى فلأن المنسوخ لايسمى دليلا إلا بالمجاز ولا يرد أن الحكم الثابت بالمخصص على خلاف الدليل وهو العام مثلا مع أنه ليس برخصة إذ المراد من العذر المعنى الخاص المغاير للمخصص فان المخصص يبين أن المخصوص لم يكن مرادا من العام والعذر ينصرف بسببه ما كان ثابتا بالنص المتقدم كذا قال الجاربردى وعرفها البعض بأنها ماشرع من الأحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر وأراد بالمحرم دليل الحرمة وبقيامه بقاؤه معمولا به وبالعذر مايطرأ فى حق المكلف فيمنع حرمة الفعل أو الترك الذى دل الدليل على حرمته وبقوله لولا العذر أن المحرم كان مثبتا للحرمة فى حقه أيضا لولا العذر فهو قيد لوصف التحريم لاللقيام فالحاصل أن دليل الحرمة إذا بقى معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طرأ فى حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة فى حقه فالحكم الثابت بطريق التخلف عنه هو الرخصة فخرج الحكم ابتداء لأنه لامحرم ههنا والمنسوخ تحريمه إذ لاقيام للمحرم حيث لم يبق معمولا به والحكم الثابت بالمخصص أن التخلف ليس لمانع فى حقه بل التخصيص يبين أن الدليل لم يتناوله ثم الرخصة تكون بطريق الوجوب والندب والاباحة (كحل الميتة للمضطر) هو مثال الأول فإنه شرع لاستبقاء مهجته بخلاف الدليل وهو قوله حرمت عليكم الميتة بقوله فمن اضطر غير باغ ولاعاد فلا اثم عليه مع شرعيته بطريق الوجوب حتى لوصبر ولم يأكل ومات كان تاركا للوجوب آثما (والقصر)

والْفِطْرِ للمُسافِرِ واجباً ومَنْدوباً ومُباحاً وإلاَّ فَعزيمةٌ) أقول هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار كونه على وفق الدليل أو خلافه ، وحاصله أن الحكم ينقسم إلى رخصة وعزيمة ، فالرخصة فى اللغة التيسير والتسهيل . قال الجوهرى : الرخصة فى الأمر خلاف التشديد فيه ، ومن ذلك رخص السعر إذا سهل وتيسر وهى بتسكين الخاء وحكى أيضاً ضمها ، وأما الرخصة بفتح الخاء ، فهو الشخص الآخذ بها كما قاله الآمدى : وفى الاصطلاح ما ذكره المصنف ، وهو الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر فالحكم جنس وقوله الثابت إشارة إلى أن الترخص لابد له من دليل ، وإلا لزم ترك العمل بالدليل السالم عن المعارض فنبه عليه بقوله الثابت لأنه لو لم يكن لدليل لم يكن ثابتاً بل الثابت غيره (قوله : على خلاف الدليل) احترز به عما أباحه الله تعالى من الأكل والشرب وغيرهما ، فلا يسمى

أى قصر الصلاة للمسافر هذا مثال الثانى فان الأصل الاتمام لكن شرع القصر لعذر التخفيف بطريق الندب لقوله عليه السلام : فاقبلوا صدقته وفيه إشارة إلى أنه لو أتى بالأربع جاز وكان آخذا بالعزيمة وإن لم يكن مندوبا وعند الحنفية ان الإتيان بالأخريين لم يبق مشروعا فى حقه بل هو ساقط عنه سقوط حرمة الميتة عند الاضطرار حتى صار ظهره مثل فجره إذ التصدق بما لا يحتمل التمليك إسقاط محض لا يتوقف على القبول ، كما إذا قال ولى القصاص للجانى تصدقت به عليك (والفطر) أى الافطار (للمسافر) وهو مثال للثالث ، فان إباحته بقوله تعالى : « فعدة من أيام أخر » لعذر المشقة بخلاف الدليل وهو قوله : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » ، وقوله : (واجباً ومندوباً ومباحاً) أحوال عن الميتة أى أكلها والقصر والفطر بطريق النشر على ترتيب اللف قال المراغى : لايصح التمثل بفطر المسافر بناء على أنه أحب إذا تضرر بالصوم كما صرح به فى الوجيز والحاوى وعليه يحمل قوله عليه السلام ليس من البر الصيام فى السفر وإلا فالصوم لقوله تعالى : وإن تصوموا خير لكم قال الفنرى الجواب أن مثل المصنف على وفق مذهبه لأن هذه المسئلة غير مفصلة عنده ، ثم أورد مافى الوجيز من التصريح بالإباحة مع القول بإباحة أحد الطرفين وهو يشعر بالندب وأجاب عنه بأن المباح كما يطلق على مايتساوى طرفاه فكذا يطلق على ما أذن فيه الشارع ، فيستقيم عده من قبيل الإباحة بالمعنى الثانى مع كونه من الندب لا بالمعنى الأول أقول : عدم التفصيل عنده إما لأن الفطر أولى مطلقاً كما نقل عن الشافعى رحمه الله فى الهداية وأصول البزدوى أو لأن الصوم مطلقاً أولى أو لأنهما متساويان والثانى والثالث مما لم يرد عن الشافعى ، وعلى الأول لايستقيم جعله مباحاً إلا بالمعنى الثانى مع إيراده مثالا للمباح بالمعنى الأول لجعله قسيما للمندوب (وإلا) وإن لم يكن الحكم ثابتاً على خلاف الدليل لعذر ، بل كان ثابتاً على وفقه (فعزيمة) فهى تعم الواجب وغيره

رخصة لأنه لم يثبت على المنع منه دليل كما سيأتى فى الأفعال الاختيارية وأطلق المصنف الدليل ليشمل ما إذا كان الترخص بجواز الفعل على خلاف الدليل المقتضى للتحريم كأكل الميتة وما إذا كان بجواز الترك إما على خلاف الدليل المقتضى للوجوب كجواز الفطر فى السفر وإما على خلاف الدليل المقتضى للندب كترك الجماعة بعذر المطر والمرض ونحوهما فانه رخصة بلا نزاع وكالابراد عند من يقول إنه رخصة وبهذا يعلم أن قول الآمدى وابن الحاجب هو المشروع لعذر مع قيام المحرم غير جامع وقوله لعذر يعنى المشقة والحاجة ، واحترز به عن شيئين : أحدهما الحكم الثابت بدليل راجح على دليل آخر معارض له الثانى التكاليف كلها فانها أحكام ثابتة على خلاف الدليل لأن الأصل عدم التكاليف والأصل من الأدلة الشرعية ، وقد صرح القرافى بذلك أعنى بكون التكاليف على خلاف الدليل وأطال الاستدلال عليه فى شرحى المحصول والتنقيح ، ولا ذكر لهذا القيد فى المحصول والمنتخب ولا فى التحصيل والحاصل فان قيل الثابت بالناسخ لأجل المشقة كعدم وجوب ثبات الواحد للعشرة فى القتال ونحوه ليس برخصة مع أن الحد منطبق عليه قلنا : لا نسلم فان تسمية المنسوخ دليلا إنما هو على سبيل المجاز (قوله : كحل الميتة للمضطر الخ) يعنى أن الرخصة تنقسم إلى ثلاثة أقسام : واجبة ومندوبة ومباحة ، فالواجبة أكل الميتة للمضطر على الصحيح المشهور فى مذهبنا ، وأما المندوبة فالقصر للمسافر بشرطه المعروف وهو بلوغه ثلاثة أيام فصاعداً وأما المباح فمثل له المصنف بالفطر للمسافر فقوله واجباً ومندوباً ومباحاً من باب اللف والنشر فالأول للأول والثانى للثانى والثالث للثالث وهكذا ذكره ابن الحاجب أيضاً وتمثيل المباح بالفطر لا يستقيم لأنه إن تضرر بالصوم فالفطر أفضل وإن لم يتضرر فالصوم أفضل فليست للصوم حالة يستوى فيها الفطر وعدمه وذلك هو حقيقة المباح فان قيل مراده المباح فى تفسير الأقدمين ، وهو جواز الفعل الشامل للواجب والمندوب والمكروه والمباح المصطلح عليه ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : أبغض المباح إلى الله الطلاق . قلنا : لو أراد ذلك لما جعله قسما للواجب والمندوب ، وعطفه عليهما ففعله ذلك دليل على إرادة المستوى الطرفين وقد يقال مراده بالمباح ما ليس فعله راجحاً وهو غير الواجب والمندوب ولكنه أيضاً خلاف

بخلاف ما ذكره الآمدى من أن العزيمة ما لزم من الأحكام لا لعذر فانه مختص بالواجب اللهم إلا إذا أريد بلزم ثبت وشرع . قيل : يفهم من تقسيمهم الرخصة إلى الأقسام الثلاثة وجعل العزيمة أعم من الواجب أومختصاً أنهم جعلوهما من الحكم التكليفى بخلاف ماذكره الآمدى من جعلهما من خطاب الوضع أقول هذا إنما يكون على مذهب من جعل الاقتضاء أو التخيير أعم من الصريح والضمنى وأما عند غيره فلا كيف والمعتبر فيهما ثبوت الحكم على خلاف

المصطلح والصواب تمثيله بالسلم والعرايا والإجارة والمساقاة وشبه ذلك من العقود ، فأنها رخصة بلا نزاع لأن السلم والإجارة عقدان على معدوم مجهول والعرايا بيع الرطب بالتمر ، جُوزت للحاجة إليها وقد ثبت التصريح بذلك فى الحديث الصحيح فقال : (وأرخص فى العرايا) مع كونها رخصة فهى مباحة لا طلب فى فعلها ولافى تركها فيصدق عليها الحد فيقال حُكم ثابت على خلاف الدليل لعذر ، ولايصح تمثيل المباح بمسح الخف لأن غسل الرجل أفضل منه كما جزم به المتقدمون من أصحابنا والمتأخرون منهم ابن الرفعة فى الكفاية والنووى فى شرح المهذب ولا نعلم فيه خلافا (قوله : وإلا فعزيمة) أى وإن ثبت الحكم لكن لا على خلاف الدليل لعذر ، فهو العزيمة فيعلم بذلك أن العزيمة فى الإصطلاح هو الحكم الثابت ، لاعلى خلاف الدليل كإباحة الأكل والشرب أو على خلاف الدليل لكن لالعذر كالتكاليف وأما فى اللغة ، فهو القصد المؤكد ، ومنه عزمت على فعل الشىء ، قال الجوهرى عزمت على كذا عزماً وعزماً بالضم وعزيمة وعزيماً إذا أردت فعله وقطعت عليه قال الله تعالى فنسى ولم نجد له عزماً أى جزماً وهنا بحثان : أحدهما : أن المصنف قد تبع صاحب الحاصل فى جعل الرخصة والعزيمة قسمين للحكم ، وذكر القرافى فى كتبه أيضاً مثله وجعلهما غير هؤلاء من أقسام الفعل منهم الآمدى وابن الحاجب وأما الإمام فقال فى المحصول الفعل الذى يجوز المكلف الإتيان به إما أن يكون عزيمة أو رخصة هذا لفظه بحروفه ، وذكر فى المنتخب أيضاً مثله فانه قسم المباح إلى الرخصة والعزيمة وأراد المباح بتفسير الأقدمين وهو مايجوز فعله واجباً كان أو غيره وكلام التحصيل أيضاً قريب منه ، ونقل القرافى عن المحصول أنه فسر الرخصة بجواز الاقدام على الفعل مع قيام المانع والعزيمة بجواز الاقدام مع عدم المانع وهذا غلط على المحصول ، فانه إنما فسره بالفعل ٭ البحث الثانى : أن حد العزيمة فى كلام المصنف يدخل فيه الأحكام الخمس والإمام فخر الدين فى المحصول وغيره جعلها تطلق على الجميع ما عدا المحرم فانه جعل مورد التقسيم الفعل الجائز كما تقدم والقرافى خصها بالواجب والمندوب لاغير فقال فى حدها طلب الفعل الذى لم يشتهر فيه مانع شرعى قال ولا يمكن أن يكون المباح من العزائم فان العزم هو الطلب المؤكد فيه ومنهم من خصها بالواجب فقط وبه جزم الغزالى فى المستصفى والآمدى فى الأحكام ومنتهى السول وابن الحاجب فى المختصر الكبير

الدليل لعذر أو على وفقه لا للاقتضاء والتخيير ، وإن لم يخل الواقع عنهما ثم التيمم من قبيل الرخصة إن وجد الماء مع عدم التمكن من استعماله لمرض أو ضرر غلاء الثمن وإن لم يوجد الماء فلا يسمى رخصة لعدم كونه مكلفاً بالوضوء لامتناع التكليف بالمحال كذا قال الجاربردى أقول لا استحالة لجواز حصول الماء بطريق الكرامة كما فى

ولم يصرح بشيء فى المختصر الصغير فقالوا العزيمة مالزم العباد بايجاب الله تعالى وكأنهم احترزوا بايجاب الله تعالى عن النذر ولم يذكر ابن الحاجب هذا القيد قال : (الفصل الثالث فى أحكامه وفيه مسائل الأولى — الوُجوبُ قدْ يتَعلَّقُ بمعَيَّنٍ وقدْ يتَعلَّقُ بمُبْهَمٍ منْ أمورٍ معيَّنةٍ كخِصالِ الكفَّارةِ ونصْبِ أحدِ المُستعدِّينَ للإمامةِ

الحلف على مس السماء وقلب الحجر ذهباً (الفصل الثالث ، فى أحكامه) أى الوجوب (وفيه) أى فى هذا الفصل (مسائل) المسئلة (الأولى الوجوب قد يتعلق بمعين) أى بواحد معين كالصلاة والصوم وحكم الوجوب فيه لزوم الاتيان بالمأمور به على التعيين مع عدم جواز الاخلاف به (وقد يتعلق بمبهم) أى بواحد مبهم (من أمور معينة) عينها الشارع ، وهذا يسمى الواجب المخير (كخصال الكفارة) وهى الأشياء الثلاثة المشار اليها بقوله : فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة * وهو إما مثال للأمور المعينة وكذا ما عطف عليه وهو قوله : (ونصب أحد المستعدين للامامة) على تصور نصب بالنسبة إلى كل منهما فيتصور النصبان والواجب أحدهما أو مثال للواحد المبهم كنصب أحدهما والمعنى كواحد من الخصال وبالجملة الكلام لايخلو عن تمحل وإيراد المثالين للتنبيه على أنه قد يكون بحيث يحرم الجمع وقد لا يكون كما سيجيء وإنما قال من أمور معينة لعدم وقوع تعلق الوجوب بأمر مبهم من أمور مبهمة لأنه وقوع التكليف بالمحال وهو باطل اتفاقا وحكم هذا النوع لزوم الاتيان بأحدها فى الجملة وعدم جواز الإخلال به بأن يترك الجمع وهذا مذهب الأشاعرة والفقهاء واستدلوا على جوازه بل وقوعه بأن إيجاب الشرع واحدا مبهما من أمور معينة بحيث لو أتى بأى منها أتى بالواجب ولو ترك الجميع ذم لتركه أحدها من حيث أنه أحدها لايستلزم محالا ثم النص دل على وجوب واحد منها كما فى الكفارة مع قطعنا بالجواز فيحمل عليه لأن الصرف عن المدلول إنما هو عند الامتناع فان قلت الواحد بما هو واحد إنما يوجد فى الذهن لافى الخارج فلا يطلب قلنا : أجاب عنه صاحب المنتهى بأن المطلوب هو الواحد الوجودى الجزئى باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية لاباعتبار ما كان جزئياً ورده العلامة بأنه ينافى كون الواجب هو المشترك بل الجواب انه يجوز طلبه فى ضمن الأفراد والمستحيل طلبه دونها أقول مراد صاحب المنتهى أن الواحد بما هو واحد يوجد فى ضمن الجزئى والأول هو الواجب والمطلوب الأولى والثانى المطلوب أيضاً لكن لاباعتبار جزئيته بل باعتبار اشتماله على الواحد من حيث هو الذى تطابقه الحقيقة من حيث هى الذهنية فالواجب فى الحقيقة حينئذ هو المشترك إذ المراد به ما يصلح أن يعرض لمفهومه العقلى الاشتراك على

وقالتِ المُعتزلةُ الكُلُّ واجبٌ علىٰ معنىٰ أنَّه لا يجُوزُ الإخلالُ بالجميع ولا يَجبُ الإتيانُ بهِ فلا خلافَ فى المَعْنى وقيلَ : الواجبُ معيَّنٌ عندَ الله تعالىٰ دونَ النَّاسِ ورُدَّ بأنَّ التَّعيينَ يحيلُ تركَ ذلكَ الواحد والتَّخيير يُجوِّزُه وثبتَ اتِّفاقاً فى الكفَّارةِ فانْتفىٰ الأوَّلُ قيلَ : يَحتملُ أنَّ المكلَّف يَختارُ المُعينَ

ما يناسب الكلى الطبيعى لا العقلى إذ تكليف به التكليف بالمحال (وقالت المعتزلة : الكل واجب) وفسره أبو الحسن البصرى منهم بأن هذا (على معنى أنه لا يجوز الإخلال بالجميع) بترك جميع خصال الكفارة مثلا (ولا يجب الإتيان به) أى بالجميع والمكلف أن يختار أيا كان وهو بعينه مذهب الفقهاء (فلا خلاف فى المعنى) أى فعلى هذا التفسير لا نزاع بيننا وبينهم فى المعنى إذ مرادهم بأن الكل واجب راجع إلى المعنى الذى قصدناه بوجوب واحد منها لكن هذا ينافى ماذهب إليه بعض المعتزلة من أنه يثاب ويعاقب على كل واحد ولو أتى بواحد سقط عنه الباقى بناء على أن الواجب قد سقط بدون الأداء وإن كان جمهورهم على خلاف ذلك (وقيل: الواجب) واحد (معين عند الله تعالى دون الناس) وهذا مذهب ثالث نسبه الأشاعرة إلى المعتزلة وهم إليهم فلذا لم يعين القائل وقال قيل وأورد المقول (ورد) أى هذا المذهب الأخير وهو أن يكون الواجب واحداً معيناً عند الله دون الناس (بأن التعيين يحيل ترك ذلك الواحد) المعين عند الله أى يستلزم عدم جواز تركه (والتخيير يجوزه) أى يستلزم جوازه بأن يأتى بالآخر فيتنافيان لدلالة تنافى اللوازم على تنافى الملزومات (وثبت) أى التخيير (اتفاقا فى) خصال (الكفارة فانتفى الأول) أى التعيين لاستلزام وجود أحد المتنافيين انتفاء الآخر واعترض على هذا و (قيل) لا نسلم أن التخيير يجوز ترك الواحد لجواز أن يكون الله تعالى قد عين واحداً من الأشياء وعلم أن المكلف لا يأتى إلا به فإذا أتى به فقد اختار ما هو المعين عند الله تعالى وهذا معنى قوله : (يحتمل أن المكلف يختار المعين) هـــذا هو تقرير الشروح فى توجيه المنع مع هذا السند أقول : لا خفاء أن المعنى بتعين الواحد من الأشياء عنده تعالى واجباً أنه الذى يثاب فاعله ويعاقب تاركه سواء أتى بالغير أو لا وهذا ينافى جواز تركه بمعنى أن لا يعاقب تاركه ومعنى التخيير ههنا أن يطالب بأحدها بأن يكون الإتيان به دون الآخر مجزئاً وهو يستلزم جواز ترك كل منها بمعنى أنه لا يعاقب على تركه إذا أتى بالآخر وأنت خبير بأن الاعتراض لا توجيه له حينئذ أصلا أما أولا فلجواز أن لا يختار المكلف شيئاً فلا تعيين ثمـــة لأن المعين على ما قالوا ماحكم الله

أوْ يعيِّـن ما يختارُه أوْ يَسقُـط بفعْـلِ غـيْرِه وأجيبَ عنِ الأوّلِ بأنه يُوجبُ تَـفاوُتَ المـُكلّـفينَ فيهِ

أنه مختار المكلف وأما ثانياً فلأنه لو سلم أن التخيير ههنا على وجه لا يكون فيه ترك المعين لكن لايلزم منه عدم جواز تركه ألا ترى أن عند فعل المباح انتفى الترك ولا يلزم عدم جوازه بمعنى أنه لو ترك لم يعاقب وظنى أن منشأ الغلط أنهم فهموا من جواز الترك هنا الامكان الوقوعى وهو منتف لامتناعه لوجوب طرفه المخالف وهو الفعل لتعلق علمه تعالى به ولا يخفى أن المراد الجواز الفقهى وهو ما ذكرناه وذا لا ينافى الامتناع بالغير عقلا كمشى زيد إلى السوق إذا ترك المانع والأقرب أن يقال أنه يجوز أن يكون تعالى قد عين واحداً منها بالوجوب على المكلف وعلم أنه لو صمم العزم على تحصيل المأمور به لأتى به وهذا يستلزم عدم جواز تركه فى نفس الأمر وبالنسبة إلى علمه تعالى والتخيير بحسب الظاهر فيستلزم جواز ترك هذا المعين بحسب الظاهر وبالنسبة إلى العباد لعدم علمهم بأن الواجب عند الله هذا المعين ، وهو لاينافى عدم جواز الترك فى نفس الأمر اللازم لكونه معيناً عند الله لا يقال فحينئذ يكون تكليفاً بالمحال إذ لا علم للعبد بالمعين ولا يمكنه الاتيان به لأنا نقول لا بل يمكنه إذ العلم بالتخيير هنا تحقق العمل بالتعيين لأنه عند الإتيان بأحد الاشياء آت بالمعين عند الله ويمكن تطبيق كلام المصنف على هذا بأن يقال لا نسلم التنافى بين لازمى التخيير والتعيين ، بل يجوز أن يكون عمل المكلف بالتخيير عين اختيار المعين عند الله وهذا لا يكون إلا بأن يكون التخيير وجواز الترك بحسب الظاهر وبالنسبة إلى العباد والتعين وعدم جوازه بحسب الواقع وبالنسبة إلى الله تعالى وإلا فالعمل بالتخيير فى الواقع لا يكون عملا بالتعيين الواقعى إذ الأول أداء الواجب على احتمال أنه لو أتى بغيره لكان الواجب ذلك الغير بخلاف الثانى ، وحق السند أن يقول : التخيير بحسب الظاهر لكنه أقام ما يستلزمه مقامه هذا ما عندى (أو يعين) أى الله تعالى (ما يختاره) أى الواحد الذى يختاره المكلف يعنى أن يعين الله تعالى واحداً بجعله واجباً بعد ما اختاره المكلف وحينئذ لانسلم أن التعيين يحيل ترك ذلك الواحد عند تجويز التخيير تركه إذ التعيين إنما ورد بعد اضمحلال التخيير وقوله (أو يسقط بفعل غيره) وجه ثالث فى الجواب ، يعنى سلمنا تجويز التخيير بترك المعين ، لكن لا نسلم أن التعيين يحيل تركه وإنما يحيل لو لم يسقط المعين بفعل غيره كسقوط الجلسة بين السجدتين بجلسة الاستراحة (وأجيب عن) الإيراد (الأول) وهو قوله : أن المكلف يختار المعين وقد عرفت وجه وروده (بأنه يوجب) أى يستلزم (تفاوت المكلفين فيه) أى فى الواجب المخير لجواز أن يختار البعض الإطعام ، والبعض

وهو خلافُ النصِّ والإجماع وعَنِ الثّانى بأنَّ الوُجوبَ محقَّقٌ قبلَ اخْتيارِهِ وعنِ الثّالث بأنَّ الآتى بأيِّها آتٍ بالواجبِ إجْماعاً) أقول عقد المصنف هذا الفصل لأحكام الحكم الشرعى وجعله مشتملا على سبع مسائل والامام فخر الدين ذكر ذلك فى الأوامر والنواهى وجعل الأربعة الأخيرة من هذه المسائل السبع فى الأحكام كما ذكره المصنف وأما الثلاثة الأولى فجعلها فى أقسامه لا فى أحكامه فقال النظر الأول فى الوجوب والبحث أما فى أقسامه وأحكامه أما أقسامه فاعلم أنه بحسب المأمور به ينقسم إلى معين ومخير وبحسب وقته إلى مضيق وموسع وبحسب المأمور إلى واجب على التعيين وواجب على الكفاية هذا كلامه وذكر مثله صاحب الحاصل وصاحب التحصيل والمصنف جعل الكل فى أحكام الحكم وليس بجيد ثم انه أطلق الحكم وإنما هى أقسام للوجوب خاصة المسئلة الأولى فى انقسام المأمور به إلى معين ومخير اعلم أن الوجوب قد يتعلق بشىء معين كالصلاة والحج وغير ذلك ويسمى واجباً معيناً وقد يتعلق بواحد منهم من أمور معينة أى بأحدها ويسمى واجباً مخيراً ثم هذا على قسمين فقسم يجوز الجمع بين تلك الأمور وتكون أيضاً أفرادها محصورة كخصال الكفار ، فان الوجوب تعلق بواحد من الإطعام والكسوة والعتق ومع ذلك يجوز إخراج الجميع وقسم لا يجوز الجمع ولا تكون أفراده محصورة كما إذا مات الإمام الأعظم ووجدنا جماعة قد استعدوا للامامة أى اجتمعت فيهم الشرائط فانه يجب على الناس أن ينصبوا منهم واحداً ، ولا يجوز نصب زيادة عليه وذكر المصنف هذين المثالين لأجل هذا المعنى ولا يتصور التكليف بواحد مبهم من أمور مبهمة لأنه تكليف بما

الكسوة والبعض التحرير فيكون الواجب بالنسبة إلى كل منهم ما يغاير ماوجب بالنسبة إلى الآخر (وهو) أى اللازم وهو تفاوت المكلفين باطل لأنه (خلاف النص) لدلالة الخصال على عدم التفاوت وتسوية المكلفين فى هذا التكليف (والإجماع) وهو ظاهر (وعن الثانى) وهو أنه يجوز أن يعين الشارع الواحد بعد اختيار المكلف إياه (بأن) ذلك يستلزم عدم تحقق الوجوب ويعينه قبل اختياره لأن ذلك عند التعيين وهو بعد اختيار المكلف واللازم باطل لأن (الوجوب محقق) أى محقق (قبـــل اختياره) الوجوه الأول الإجماع ، والثانى أنه لولا هذا الزم أن لا يجب شىء على من لا يختار أصلا والثالث أن الوجوب حكم شرعى والحكم خطاب الله تعالى والخطاب قديم فيجب تحققه قبل اختياره اللهم إلا إذا ادعى تأخر تعلقه عن الاختيار وأيضاً يلزم منه مالزم من الأول وهو تفاوت المكلفين فى الواجب (وعن الثالث) وهو قوله أو يسقط بفعل غيره (بأن) هذا لو صح لزم أن لا يعلم الإتيان بالواجب عند الإتيان بواحد منها لاحتمال أن يكون بدلا واللازم باطل لأن (الآتى أيها) أى بأى الأشياء المعينة (آت بالواجب إجماعا) قال المراغى ماذكر كلام على السند وهو ملزوم لثبوت المنع

لا يعلمه الشخص وكون الواجب واحدا مبهاما من أمور أى أحدها لا بعينه نقله فى المحصول والمنتخب عن الفقهاء فقط ولا ينقل عن الأصوليين تصريحا بموافقتهم ولا مخالفتهم بل ظاهر كلامه المخالفة لأنه أبطل ما استدلوا به وكذلك فعل صاحب الحاصل والتحصيل نعم نقله الآمدى عن الفقهاء والأشاعرة وارتضاه واختاره أيضاً ابن الحاجب ولك أن تقول أحد الأشياء قدر مشترك بين الخصال كلها لصدقه على كل واحد منها وحينئذ فلا تعدد فيه وإنما التعدد فى محاله فان المتواطىء موضوع لمعنى واحد صادق على أفراد كالانسان وليس موضوعا لمعان متعددة وإذا كان أحد الخصال هو متعلق الوجوب كما تقدم استحال فيه التخيير وإنما التخيير فى الخصوصيات وهى خصوص الاطعام مثلا أو الكسوة أو الاعتاق فالذى هو متعلق الوجوب لا تخيير فيه والذى هو متعلق التخيير لا وجوب فيه وهذا نافع فى كثير من المباحث الآتية فافهمه (واعلم) أن المصنف حكى فى هذه المسئلة ثلاثة مذاهب أحدها ما تقدم والثانى ما نقله عن المعتزلة أن الأمر بالأشياء على التخيير يقتضى وجوب الكل على التخيير قالوا والمراد من قولنا أن الكل واجب على التخيير هو أنه لا يجوز للمكلف ترك جميع الأفراد ولا يلزم الجمع بينهما وهذا بعينه هو قول الفقهاء ولا خلاف فى المعنى وحينئذ فلا حاجه إلى دليل يرد عليهم فان قيل بل الخلاف فى المعنى وهو الثواب على الجميع والعقاب عليه قلنا لا فان الآمدى نقل عنهم فى الاحكام أنه لا ثواب ولا عقاب إلا على البعض (واعلم) أن وصف الكل بالوجوب يلزمنا أيضاً القول به لأن كل حكم ثبت للأعم ثبت للأخص بالضرورة لاشتماله عليه وقد تقدم أن الوجوب ثابت لمسمى إحدى الخصال فيكون ثابتاً لكل واحد منها لاشتماله عليه نعم يصدق على كل واحد أنه ليس بواجب باعتبار خصوصه والمذهب الثالث أن الواجب معين عند الله تعالى غير معين عندنا وهذا القول يسمى قول التراجم لأن الأشاعرة يروونه عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الأشاعرة كما قال فى المحصول ولما لم يعرف قائله عبر المصنف عنه بقوله وقيل وهذا المذهب باطل لأن التكليف بمعين عند الله تعالى غير معين للعبد ولا طريق له إلى معرفته بعينه من التكليف بالمحال وأبطله المصنف بأن مقتضى التعيين أنه لا يجوز العدول عن ذلك الواحد المعين ومقتضى التخيير جواز العدول عنه إلى غيره والجمع بينهما

وعدم الملزوم ليس بملزوم لعدم اللازم ثم أجاب بأنه لما بين المنافاة لم يحتج إلى إعادته لسقوط المنع حينئذ وإنما أجاب عن المستندات تبرعا قال الفنرى بيان المنافاة إنما يتم ببيان المقدمتين والمنع ورد عليهما فلا بد من دفعه فلا يجدى دفع السند نفعاً بل الجواب أن المستند إذا انحصر فى المذكور كان ملزوماً مساويا للمنع فدفعه دفعه وههنا كذلك فليتأمل أقول يوضحه إن منع استلزام التخيير تجويز ترك المعين لا يثبت إلا بجواز اختيار المكلف المعين عند الله على الطريق

متناقض فاذا ثبت أحدهما بطل الآخر والتخيير ثابت بالاتفاق منا ومنكم فيبطل الأول الذى هو التعيين (قوله قيل يحتمل الخ) أى اعتراض الخصم على الرد المذكور من ثلاثة أوجه أحدها أنا لانسلم أن مقتضى التخيير تجويز ترك ذلك الواحد المعين لجواز أن الله تعالى يلهم كل مكلف عند التخيير إلى اختيار ماعينه له * الثانى أنه يحتمل أن الله تعالى يعين مايختاره للوجوب الثالث أنا لانسلم أيضاً أن التعيين يحيل ترك ذلك الواحد المعين فان الواجب المعين قد يسقط بفعل غيره كما سقطت الجلسة الفاصلة بين السجدتين بجلسة الاستراحة وغسل الرجل بمسح الخف والشاة الواجبة فى خمس من الإبل باخراج البعير وشبه ذلك وأجاب المصنف عن الأول بأنه لو كان الواجب واحداً معيناً ويختاره المكلف لكان كل من اختار شيئاً يكون هو الواجب عليه دون غيره من الخصال فيكون الواجب على هذا غير الواجب على الآخر عند اختلافهم فى الاختيار لكن التفاوت بين المكلفين فى ذلك باطل بالنص والإجماع أما النص فلأن الآية الكريمة دالة على أن كل خصلة من الخصال مجزئة لكل مكلف وأما الإجماع فلأن العلماء متفقون على أن المكلفين فى ذلك سواء وأن الذى أخرج خصلة لوعدل إلى أخرى لاجزأته ووقعت واجبة وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا أتباعه بل تمسكوا بالتنافى فقط وأجاب عن الثانى وهو كونه تعين باختياره بأن الوجوب ثابت قبل اختيار المكلف إجماعا مع أن الواجب فى تلك الحالة لا يستقيم أن يكون واحداً معيناً لأن الفرض أن التعين متوقف على اختياره وقد فرضنا أن لااختيار وأجاب عن الثالث بأنه لو كان الواجب واحداً معيناً والمأتى به بدل عنه يسقطه لكان الآتى به ليس آتياً بالواجب بل ببدله لكن الإجماع منعقد على أن الشخص الآتى بأى واحدة شاء من هذه الخصال آت بالواجب إجماعا قال : (قيلَ : إنْ أتى بالكلِّ مَعاً فالامْتثالُ إما بالكُلِّ فالكُلُّ واجبٌ أوْ بكُلِّ واحدٍ فَتجْتمعُ مُؤثِّرات

الذى بينا وإن منع استلزام التعيين عدم تجويز تركه إنما يثبت إذا ثبت جواز سقوطه بفعل الغير بناء على أن المقدر عدم مسقط آخر أو جواز ورود التعيين بعد الاختيار وقد ثبت بطلان الكل فيسقط المنع لانتفاء ملزومه اللازم وأهل النظر يبرزون أمثال هذا فى صورة الاستدلال على ثبوت المقدمة الممنوعة بتركيب القياس من منفصلة مانعة الخلو عن المقدمة وعما يساوى انتفاءها وهو السند ومن مقدمة استثنائية برفع أحد جزئيها وهو السند بواسطة مايدل على سقوطه فيثبت الجزء الآخر وهى المقدمة الممنوعة ثم إنه قد استدل على تعين الواجب (قيل) إن المكلف (إن أتى بالكل) أى بالجميع كجميع خصال الكفارة (معاً) من غير ترتيب فلا بد أن يعد ممتثلا (فالامتثال) أى امتثاله (إما) أن يكون (بالكل فالكل واجب) على هذا التقدير وهو باطل بالإجماع (أو بكل واحد فتجتمع) على هذا (مؤثرات)

علىٰ أثرٍ واحد أوْ بواحدٍ غيْرِ مُعيّنٍ ولمْ يوجدْ أوْ بواحدٍ مُعينٍ وهُوَ المطلوبِ وأيضاً الوجوبُ معيّنٌ فيستدعي معيّناً وليْس الكُلَّ ولاَ كُلَّ واحدٍ وكَذا الثّوابُ علىٰ الفعْل والعِقابُ علىٰ التركِ فإذاً الواجبُ واحدٌ مُعيّنٌ) أقول احتج الذاهب إلى أن الواجب واحد معين بأن فعل الواجب له صفات وهى إسقاط الفرض وكونه واجباً واستحقاق ثواب الواجب وتركه أيضاً له خاصة وهى استحقاق العقاب وهذه الأربعة تدل على أنه واحد معين ثم ذكر المصنف هذه الأوصاف على هذا الترتيب فبدأ باسقاط الفرض وعبر عنه بالامتثال فقال إذا أتى المكلف بالخصال جميعها فى وقت واحد فلاشك فى كونه ممتثلا وهذا الامتثال لاجائز أن يكون معللا بالكل من حيث هو كل على معنى أنه يكون المجموع هو العلة فى

مستقلة (على أثر واحد) وهو محال إذ الأثر بكل منهما يستغنى عن الآخر فيلزم استغناؤه عن كل مع الاحتياج إليه (أو) الامتثال يكون (بواحد غير معين) وهو باطل أيضاً لاقتضاء الأثر المعين مؤثرا موجداً (ولم يوجد) الواحد الغير المعين إذ لاوجود لما لاتعين له (أو) يكون الامتثال (بواحد معين وهو المطلوب) وإنما قال معاً لأن المكلف لوأتى بالخصال مرتباً حصل الامتثال بالأول ولايمكن الترديد ولايحصل التعيين والإتيان معاً يمكن أن يعلق العتق بآخر جزء من الكسوة ثم يباشر واحداً من الإطعام أو الكسوة بنفسه ويفوض الآخر إلى وكيله بحيث يحصل أنواعه معاً قوله (وأيضاً) استدلال آخر وهو أن يقال (الوجوب) أمر (معين) لكونه ممتازاً عما سواه من الأحكام (فيستدعى) محلا (معيناً) لامتناع كون غير المعين الذى هو معدوم محلا آخر غير معين موجود وهو إما ان يكون الكل أوكل واحد أو واحداً معيناً (وليس الكل ولا كل واحد) وإلا وجب الكل فتعين الواحد المعين وهو المطلوب ولم يتعرض للواحد الغير المعين لأن تقدير المعين هو مايستدعيه الوجوب قوله (وكذا الثواب) استدلال آخر أى كالقول فى الامتثال القول فى الثواب (على الفعل والعقاب على الترك) أن يقال إذا أتى المكلف بالكل معاً يستحق ثواب الإتيان بالواجب وإذا ترك كل واحد يستحق العقاب بترك الواجب وذلك إما بالكل فعلا أو تركا أوكل واحد وهما باطلان للزوم وجوب الكل واجتماع المؤثرات أوبواحد غير معين وهو ليس بموجود فلا أثر له فى استحقاق الثواب والعقاب أو بواحد معين (فإذاً الواجب واحد معين) وهذا نتيجة الكل واستدل أيضاً بأنه لابد من علم الآمر بالواجب فيكون معلوما لله تعالى فهو معين عنده وبأن المكلف به إما الكل أوكل واحد أوواحد غير معين أو واحد معين

إسقاط الواجب وكل واحد جزء من أجزاء العلة وهو المسمى بالكل المجموع لأنه يلزم أن يكون الكل واجباً ولاجائزاً أن يكون معللا بكل واحد وهوالمسمى بالكل التفصيلي لأنه يلزم اجتماع مؤثرات وهى الاعتاق والصيام والاطعام على أثر واحد وهو الامتثال وذلك محال لأن إسناده إلى هذا يستغنى به عن إسناده إلى ذاك وإسناده إلى ذاك يستغنى به عن إسناده إلى هذا فيستغنى بكل منهما عن الآخر ويفتقر لكل منهما بدلا عن الآخر فيكون محتاجا إليهما معاً وغنياً عنهما معاً ولاجائز أن يكون الامتثال معللا بواحد غير معين لأنه لاوجود له إذ كل موجود فهو فى نفسه متعين ولا إبهام ألبتة فى الوجود الخارجى إنما الابهام فى الذهن فقط فاذا انتفى ذلك كله تعين أن الامتثال حصل بواحد معين عند الله تعالى مبهم عندنا وهو المطلوب (قوله وأيضا الوجوب معين الخ) هذا دليل ثان على أن الواجب واحد معين وهو الوصف الثانى من جملة الأوصاف المتقدم ذكرها وتقريره من وجهين ۞ أحدهما أن الحكم الشرعى متعلق بفعل المكلف والوجوب حكم معين من بين الأحكام الخمسة وهو معنى من المعانى فيستدعى محلا معينا يتعلق به ويوصف ذلك المحل بأنه واجب لأن غير المعين لايناسب المعين ولاوجود له أيضا فى نفسه فيمتنع وصفه بالوجوب لاستحالة أنصاف المعدوم بالصفة الثبوتية فبطل أن يكون غير معين ولاجائز أن يكون المعين هو الكل ولا كل واحد لعدم وجوبه فتعين أن يكون واحداً وهو المطلوب ۞ التقرير الثانى أن الفعل المأمور به يسقط الحكم المتعلق بالشخص والوجوب حكم معين من بين الأحكام الخمسة فيستدعى فعلا معيناً يسقط به ويأتى ماقلناه بعينه الخ والتقرير الأول هو المذكور فى المحصول والحاصل وغيرهما ولكن فيه بعض تغيير للمذكور وصرح الامام بأن ذلك فيما إذا أتى بالكل معاً ويحتمل فرضه أيضاً قبل الإخراج (قوله وكذا الثواب على الفعل والعقاب على الترك) هذا هو الوصف الثالث والرابع من الأوصاف المتقدمة للواجب الدالة على أن الواجب واحد معين وتقريره أنه إذا أتى بالكل فلاشك فى أنه يثاب ثواب الواجب وذلك لاجائز أن يكون على الكل ولاعلى كل واحد ولاعلى واحد لابعينه لماتقدم فتعين أن يكون على واحد معين فيكون الواجب واحداً معينا وكذلك إذا ترك الكل لاجائز أن يعاقب على الكل ولا على كل واحد ولا على واحد لابعينه لما قلناه فلم يبق إلا المعين فثبت بهذه الأدلة الأربعة أن الواجب واحد معين عند الله مبهم عندنا ۞ واعلم أن لاكلام فى أنه يثاب على الكل إذا أتى بذلك معاً إنما الكلام فى ثواب الواجب كما نص عليه

والأولان باطلان بالاتفاق وكذا الثالث لأنه مجهول فلا يكلف به لأن العلم بما كلف به شرط التكليف ولأنه يستحيل وقوعه لأن الواقع معين وماهو كذلك يكلف به

المحصول والحاصل وغيرهما فاطلاق المصنف ليس بجيد وثواب الواجب يزيد على ثواب النفل بسبعين درجة قاله إمام الحرمين وغيره وأوردوا فيه حديثاً قال : (وأُجيبَ عَنِ الأَوَّلِ بأنَّ الامتثالَ بكلٍّ واحد وتلكَ معرِّفاتٌ وعنِ الثَّانى بأنَّه يَسْتَدْعى أَحدَها لا بعيْنهِ كالمَعلولِ المُعيَّنِ يَسْتدعى عِلَّةً منْ غَيْرِ تَعيين

(وأجيب عن الأول بأن الامتثال) يكون (بكل واحد) قولكم فيجتمع مؤثرات الخ قلنا ان أريد العلل العقلية فممنوع كيف (وتلك) الأمور (معرفات) للحكم لا علل موجدة وان أريد المعرفات سلمناه ولا نسلم انه باطل ، إذ دليل البطلان إنما هو فى اجتماع العلل المستقلة العقلية ، وأما ما قيل : ان الامتثال بواحد نوعى وامتناع الاجتماع فى الشخصى ففاسد إذ الكلام فى الامتثال المتحقق فى الخارج فان قلت : لو كان الامتثال بكل واحد لكان كل واحد واجباً ، فيكون الكل واجباً وهو باطل بالاتفاق قلنا لو سلم وجوب كل واحد فمعناه إنه ما صدق عليه الواجب وهوأحد الأشياء ولايلزم وجوب الكل من حيث هو إذ لايصدق أحد الأشياء عليه ، كذا قيل أقول : يمكن أن يستدل على نفى التالى بأن الواجب أحد الأشياء بحيث لايجب معه غيره كما هو مقتضى التخيير من منع الجمع وهذا ينافى وجوب كل منها والأقرب أن يقال : أن الامتثال بواحد معين لكن لا باعتبار إنه معين وحاصله يرجع إلى أنه بالواحد من حيث هو الموجود فى الواحد المعين وسنحققه قال الجاربردى : ويمكن الرد على الخصوم بأن الواجب عندهم الواحد المعين وهو مايختاره المكلف ، فاذا اختار الكل معا لزم سقوط الفرض بكل واحد أو الكلى فنلزمهم بما ألزمونا أقول : لهم أن يقولوا بسقوط الفرض بالواحد الذى عينه الله تعالى المؤدى باختياره فى ضمن أداء الكل وإن لم يعرفه بعينه كما عند الإتيان بالواحد أو على الترتيب (وعن الثانى بأنه) أى الوجوب (يستدعى أحدها لابعينه) قوله : يمتنع كون غير المعين الذى هو معدوم محل الموجود قلنا لانسلم أنه معدوم وغايته أنه مجهول لكن لا مطلقاً بل هو معلوم من حيث أنه واحد من الثلاثة فيصلح كونه محلا الوجوب (كالمعلول المعين يستدعى علة من غير تعيين) مثل الحرارة الموجودة المستدعية علة ما من الشمس أو النار أو الحركة هكذا فى بعض الشروح ولا يكشف به الغطاء وأقول فى تحقيق هذا المقام إن الوجوب فى الحقيقة كما عرفت خطاب نفسى لايغاير الإيجاب إلا باعتبار ، وليس معنى محلية الفعل له حلوله فيه كالسواد فى الجسم لامتناع قيام خطاب الله تعالى بفعل المكلف بل المعنى كونه متعلقاً لهذا الخطاب المسمى بالنسبة اليه وجوباً وبالنسبة إلى الحاكم إيجاباً ولاشك أن هذا التعلق لايتوقف على

وعنِ الأخيرَيْنِ بأنَّه يَستحقُّ ثوابَ وعِقابَ أمورٍ مُعيَّنةٍ لا يجُوز ترْكُ كُلِّها ولا يَجب فِعْلُها) أقول شرع فى الجواب عن الأدلة الثلاثة التى ذكرها القائلون بأن الواجب واحد معين فأجاب عن الدليل الأول وهو قولهم : إنه إذا أتى بالكل معا فلا جائز أن يكون الامتثال بالكل ولا بكل واحد ، ولا بواحد غير معين فقال نختار القسم الثانى وهو حصول الامتثال بكل واحد ، ولا يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد لأن هذه الأمور وغيرها من الأسباب الشرعية علامات لا مؤثرات واجتماع معرفات على معرف

تحقق الفعل فى الخارج ، بل يكفى فى الخطاب النفسى التعلق النفسى فالمتعلق حينئذ أمر على والواحد من الثلاثة من حيث أنه واحد أمر معلوم يصلح أن يكون متعلقاً فلا حاجة إلى كون المتعلق أمراً معيناً بحيث لا يحتمل الصدق على كثيرين وهذا معنى قوله : أنه يستدعى واحدا لا بعينه والمراد عدم اعتبار التعيين ، لا اعتبار عدمه فيجوز أن يحصل الواحد فى ضمن المعين كما أن المعلول المعين أى النوعى الممتاز عن سائر الانواع لا يقتضى فى الفعل إلا أن يكون له عند الوجود الخارجى علة ما وأما بالنسبة إلى الخارج أى عند تحققه فيه لا يكون له إلا علة معينة لا يقال على تقدير الوقوع كان الواقع الواجب وقد كان هذا المعين معلوما عند الله فلزم تعين الواجب عنده لأنا نقول كون الواقع واجباً لكونه أحد الأشياء لا لخصوصه فعلمه يتعلق بأن الواجب الواحد من حيث هو وهو يوجد فى ضمن هذا الفرد لا بأن الواجب هذا المعين من حيث هو المعين فان قلت إذا أتى بالكل معاً لزم وجوب كل واحد لصدق أحد الأشياء عليه قلنا : الواجب الواحد فقط الذى لا يجب معه غيره ووجوب واحد بهذا المعنى ينافى وجوب الآخر ، فإن قلت فلا يكون شىء منها واجباً لعدم ترجح شىء منها على الآخر لتساوى الكل فى صدق أحدها عليه وفى الحصول عن المكلف ، قلنا يجوز أن يرجحه الشارع لأنه يسأل عما يفعل ، فان قلت : هذا مذهب القائلين بتعيين الواجب عند الله قلنا هم قائلون بوجوب المعين من حيث هو معين ومعنى ما ذكرنا أن الواحد من حيث هو واجب بحيث لا يجب معه غيره فكل واحد عند وجود الكل وإن كان على سبيل البدل صالحاً لأن يؤدى هذا فى ضمنه لكن يجوز أن يعين الشارع واحداً منها ليتأدى الواجب فى ضمنه لا لأنه واجب فافهم (و)أجيب (عن الأخيرين) أى الإيراد باستحقاق الثواب ، وباستحقاق العقاب (بأنه يستحق ثواب وعقاب أمور معينة لا يجوز ترك كلها ، ولا يجب فعلها) أى فعل كلها ، يعنى أن المكلف يستحق الثواب بسبب إتيانه بأمور شأنها ما ذكر ، ويستحق العقاب بتركه أموراً كذلك وفيه اختيار أن الثواب بفعل الكل والعقاب بترك الكل ومنع لزوم وجوب الجميع ، وإنما يلزم لو كان الكل بحيث يجب

واحد جائز كالعالم المعرف للصانع ولك أن تقول ما تقدم من الدليل على امتناع التأثير بكل واحد جار بعينه فى امتناع التعريف والامتثال به سلمنا لكن هـذا الجواب وإن أفاد الرد على الخصم لكنه يقتضى إيجاب كل واحد لحصول الامتثال به ، ونختاره أن الواجب واحد لا بعينه سلمنا أنه لا يقتضى ذلك بل يمكن أن يدعى معه أن الواجب واحد لا بعينه لكنه قد سلم للخصم بطلانه ، وأن غير المعين لا وجود له فان كان باطلا كما سلم فلا يصح أن يجيب به ، وإن يكن باطلا بل تسليمه هو الباطل فلا فائدة فى هذا التطويل بل كان بحيث ابتدأ باختيار القسم الثالث فإن الجواب على هذا التقدير يؤول إليه ٭ واعلم أن تسليمه هو الباطل لثلاثة أمور : أحدها أن ذلك غير مذهبه لأن اختياره أن الواجب واحد لا بعينه الثانى أنه مناقض لقوله بعد ذلك أنه يستدعى أحدها لا بعينه الثالث أن غير المعين إنما لا يوجد إذا كان مجرداً عن المشخصات ويوجد إذا كان فى ضمن شخص بدليل الكلى الطبيعى كمطلق الإنسان فإنه موجود مع أن الماهيات الكلية لا وجود لها (قوله : وعن الثانى) أجاب عن الدليل الثانى وهو قولهم أن الوجوب معين فيستدعى معيناً بأنا لا نسلم ذلك بل يستدعى أحد الخصال لا بعينه وإن كان لا يقع إلا فى معين وأحدها لا بعينه موجود وله تعيين من وجه وهو أنه أحد هذه الثلاثة وذلك كالمعلول المعين مثل الحدث فانه يستدعى علة من غير تعيين وهو إما البول أو اللمس أو غير ذلك وهذا الجواب لا ذكر له فى كتب الإمام ولا كتب أتباعه ، وقد تقدم أنه مخالف لما سلمه للخصم لكنه صحيح فى نفسه (قوله : وعن الأخيرين) أى وأجيب عن الآخرين ، وهما الثواب والعقاب بأنه إذا أتى بالكل فيستحق الثواب على مجموع أمور لا يجوز ترك كلها ولا يجب فعلها والمصنف وعد بذكر الجوابين ، ولم يجب عن العقاب وقد وقع ذكره فى بعض النسخ فقال : يستحق ثواب وعقاب أمور قال ابن التلمسانى فى شرح المعالم والجواب الحق أن تقول : لا يخلو اما أن يأتى بالجميع على الترتيب أو على المعية فان أتى بها على الترتيب كان ثواب الواجب حاصلا على الأول ، وإن أتى بها معاً كان مرتباً على الأعلى ، إن تفاوت لأنه لو اقتصر عليه لحصل له ذلك فاضافة غيره إليه لا تنقصه ، وإن تساوت فالى أحدها وإن ترك الجميع عوقب على أقلها لأنه لو اقتصر عليه لأجزأ ٭ وهـذا الجواب نقله الإمام فى المحصول والمنتخب عن بعضهم ، وإن كان المذكور هنا فيه زيادة ثم قال ويمكن أن يقال كذا وكذا ، وذكر جواب المصنف وإنما لم يذكر المصنف الجواب الآخر ، لأن صاحب

الإتيان بكل واحد من آحاده ، أما إذا كان بحيث لا يجب الإتيان بجميعها ، ولا يجوز ترك كل منهـــا فلا قال الجاربردى : والحاصل أن استحقاق الثواب والعقاب ، معال بالقدر المشترك الحاصل فى ضمن الإفراد ، ويقرب من هـــذا ما قيل : أن استحقاق الثواب

الحاصل قال إنه ضعيف لأنه يوجب تعيين الواجب قال : بل الصواب الجواب الآخر ، وما قاله باطل فانه لا يلزم من تعينه بعد الإيقاع تعيينه فى أصل التكليف والمحذور إنما هو التعيين فى أصل التكليف بدليل أن الآتى بأى الخصال شاء يكون آتياً بالواجب اتفاقاً كما تقدم من كلام المصنف مع أنها معينة قال : (تذنيب — الحُكْمُ قَدْ يتَعلَّق علىٰ التَّرتيبِ فَيحرُمُ الجمعُ كأكْلِ المذكّى والمَيْتةِ أوْ يُباحُ كالوُضوءِ والتَّيمُّمِ أوْ يُسنُّ ككفَّارةِ الصَّومِ) أقول هذا الفرع شبيه بالواجب المخير من حيث أن الحكم فيه تعلق بأمور متعددة وإن كان تعلقه بالترتيب فلما ذكر الواجب المخير ذكره بعده لكونه كالفضلة منه والبقية فلذلك عبر بالتذنيب وهو بالذال المعجمة قال الجوهرى ذنب عمامته بالتشديد إذا أفضل منها شيئاً فأرخاه كالذنب وحكى الجوهرى أيضاً أنه يقال : ذنبه يذنبه بالتخفيف أى تبعه يتبعه فهو ذانب أى تابع فيجوز أن يكون التذنيب مأخوذا من الأول وعلى هذا فلا كلام ويجوز أن يكون مأخوذاً من الثانى بعد تضعيفه ليصير متعديا إلى

أو العقاب بالكل فعلا أو تركا لكونه مستلزماً للاتيان بالواجب ، وهو أحدها أو لتركه لا باعتبار وجوب الكل ، أقول : ويمكن أن يختار أن الاستحقاق فى الفعل واحد معين لكن لا من حيث أنه واجب بل من حيث أنه متضمن للواجب وأجيب عن الرابع بأنه يعلمه حسب ما أوجبه فاذا أوجب واحداً من الثلاثة وجب أن يعلمه كذلك وعن الخامس بأن المكلف به واحد غير معين بمعنى عدم اعتبار التعيين فيه لا اعتبار العدم ، وحينئذ لا نسلم أنه مجهول مستحيل الوقوع (تذنيب) هو جعل الشيء ذنابة للشيء شبه به تقسيم الحكم المتعلق بأمور إلى ما يحرم فيه الجمع وما يباح فيه وما يسن عقيب بحث الواجب المخير لمكان المناسبة (الحكم) المتعلق بأمور كما يتعلق بأشياء على التخيير كما مر (قد يتعلق) بها (على) سبيل (الترتيب) بأن يتعلق بواحد منها وبالآخر شرط فقدان الأول وهو قد يكون بحيث (فيحرم الجمع) بينها (كأكل المذكى والميتة) فانه قد تعلقت الاباحة بالأول وبالثانى فى المضطر عند فقد الأول مع حرمة الجمع (أو يباح) الجمع (كالوضوء والتيمم) لشرعية الوضوء أو لا مطلقاً والتيمم عند العجز عن الوضوء مع إباحة الجمع (أو يسن) الجمع (ككفارة الصوم) فان من أفطر فى رمضان عمداً بأن واقع مثلا فعليه الاعتاق ، فان لم يستطع فصيام شهرين متتابعين ، وإن لم يستطع فاطعام ستين مسكيناً ، والجمع بين هذه الأشياء مسنون مع تعلق الوجوب بها على الترتيب بدليل حديث الاعرابى ودلالة قوله عليه السلام من أفطر فى رمضان فعليه ما على المظاهر فظهر بهذا ضعف ما ينقل عن الشافعى رحمه الله من أنه يخير بينها وما روى عن مالك من نفى التتابع فى الصوم وكذا ما يتعلق بأمور على التخيير ثلاثة .

اثنين كعرف وغيره والمعنى أنه ذنب هذا الفرع ذلك الأصل أى أتبعه إياه والإمام وأتباعه عبروا عن هذا بقولهم فرع وحاصل ما قال أن الحكم قد يتعلق على الترتيب وحينئذ فينقسم إلى ثلاثة أقسام : قسم يحرم الجمع كأكل المذكى والميتة وهذا واضح . وقسم يباح الجمع كالوضوء والتيمم فان التيمم عند العجز عن الماء واجب ولو استعمله أيضاً مع الماء لكان جائزاً . وقسم يسن ككفارة المجامع فى رمضان فانه يجب عليه إعتاق رقبة فان عجز فصيام شهرين فان عجز فاطعام ستين مسكيناً ويستحب له الإتيان بالثلاثة وهذه المثل ذكرها الإمام وأتباعه لكن التمثيل بالتيمم فاسد لأن التيمم مع وجود الماء لايصح ، والإتيان بالعبادة الفاسدة حرام إجماعا لكونه تلاعباً كما صرحوا به فى الصلاة الفاسدة فان فرض أنه استعمل التراب فى وجهه ويديه لاعلى قصد العبادة فلا يكون تيمما وتمثيله أيضاً بالكفارة فيه نظر لأن الكفارة سقطت بالأول فلاينوى بالثانى الكفارة لعدم بقائها عليه فلاتكون كفارة لكن القرب من حيث هى مطلوبة وفى المحصول ومختصراته أن الأقسام الثلاثة أيضا تجرى فى الواجب المخير فتحريم الجمع كنصب المستعدين للامامة وتزويج المرأة من خاطبين وإباحة الجمع كستر العورة بثوب بعد ثوب واستحبابه كخصال كفارة اليمين قال : (المسألة الثانية — الوُجُوب إنْ تَعلَّقَ بوقْتٍ فإمَّا أنْ يُساوِى الفِعلَ كصَوم رَمَضانَ وَهُوَ المُضيَّقُ أوْ يَنقُص عنْه فَيمْنَعُه منْ منْعِ التَّكليفَ بالْمُحال إلاَّ لغَرضِ القَضاءِ كوُجوبِ الظُّهرِ عَلىْ الزَّائل عُذرُه وقَدْ بَقِىَ قَدْرُ تكْبيرةٍ

ما يحرم فيه الجمع كنصب أحد المستعدين للامامة وما يباح كستر العورة بثوب بعد ثوب وما يستحب كخصال كفارة الحنث لايقال فى التخيير منع الجمع فكيف يباح الجمع لانا نقول لوسلم فمعنى منع الجمع ههنا أن لايؤتى بشيئين هما مأمور بهما والمأمور به فى صورة الجمع واحد ليس إلا وإباحة الآخر أو استحبابه بالإباحة الأصلية أو بدليل آخر حتى لم يوجد فى مثل بيع هذا العبد أو ذاك (المسألة الثانية — الوجوب إن تعلق بوقت) أى بفعل مؤقت بوقت (فإما أن يساوى) ذلك الوقت (الفعل كصوم رمضان وهو) أى ذلك الفعل الواجب (المضيق) وذلك الوقت سمى معياراً والتكليف بمثله جائز اتفاقا (أو ينقص) الوقت (عنه) أى من الفعل (فيمنعه) أى الوجوب والتكليف (من منع التكليف بالمحال إلا لغرض القضاء) فانه يقول يجوز التكليف والوجوب لذلك الغرض لا لغرض أداء جميعه فى ذلك الوقت الذى لايسعه (كوجوب الظهر على الزائل عذره) كما إذا طهرت الحائض ، أو بلغ الغلام (وقد بقى) من الوقت (قدر تكبيرة) أو مقدار يسع ركعة فقط فانه يجب عليه القضاء فى الثانى إتفاقا ، وفى الأول على الأصح كذا

أوْ يَزِيدَ عليْـهِ فيَـقْـتَـضِـى إيقاعَ الفِـعلِ فى أىِّ جُزءٍ منْ أجزائهِ لعدَمِ أوْلَـوِيَّـةِ البَـعْـضِ وقالَ المُـتـكلِّـمونَ

ذكر الجاربردى أقول : المشهور أن هنا مذهبين : أحدهما : وهو الأصح ان حال المكلف يعتبر عند الجزء الأخير من الوقت الذى لايسع إلا تحريمة وإليه أشار محمد رحمه الله فى النوادر فصرح بوجوب الصلاة على الزائل عذره إذا أدرك شيئا من الوقت قليلا أو كثيراً وثانيهما وهو المنقول عن زفر رحمه الله انه لايعتبر حاله إلا إذا تحقق من الوقت مقدار مايسع الأداء حتى إذا ضاق بحيث لم يسع الواجب بتمامه لم يلزمه شىء وإن بقى الوقت وأما ماذكره هذا الشارح من الوجوب فيما لايسع إلى ركعة وعدمه فيما يسع تكبيرة فقط فمما لا أعرف القائل به ولو سلم فدعوى الاتفاق على الوجوب فى الأول مما لا وجه له اللهم إلا أن يراد إتفاق الكل ثم قول المصنف ان الغرض ههنا القضاء فقط عند من ينفى تكليف المحال على عمومه ليس كما ينبغى ، لأن عند بعضهم ان شروع زائل العذر فى آخر الوقت والإتمام بعد خروجه أداء اللهم إلا أن يقال : إنه ليس بأداء بالمعنى الذى فسره المصنف إذ المعتبر عنده وقوع جميعه فى الوقت لكن هذا لايستلزم أن يكون قضاء لأنه اعتبر فيه وقوع جميعه بعد الوقت وأيضاً يلزم قسم رابع غير الثلاثة إلا أن يراد بالقضاء هنا ماليس بأداء ولا إعادة (أو يزيد عليه) عطف على ينقص على مذهب من يعطف الأخير عند ورود معطوفات على الأقرب وعلى يساوى عند من يعطفه على أول ماعطف عليه أى ويزيد الوقت على الفعل وهذا هو الواجب الموسع والوقت يسمى ظرفاً واختلف فيه فجمهور الأشاعرة وأبو الحسن البصرى على أن جميعه وقت الأداء (فيقتضى) الوجوب والتكليف بذلك الفعل (إيقاع الفعل فى أى جزء من أجزائه) يعنى أن إيقاعه فى أى جزء منه إيقاعه فى وقته لأن الفعل حينئذ لا يصح إما أن لايجب إيقاعه فى شىء من ذلك الوقت أو يجب فى جميع الأجزاء بمعنى تطبيق أوله على أوله وآخره على آخره أو يجب فى كل جزء بمعنى أن يؤتى به مرة بعد أخرى إلى انتهاء الوقت أو فى جزء معين أو غير معين والثلاثة الأول باطلة بالإجماع ولذا لم يتعرض لها وكذا الرابع لأن الوجوب لما لم يتناول ولم يتعرض لجزء بعينه إذ كلامنا فيه كان نسبة الأداء إلى جميع الأجزاء على السوية فلا يختص ببعضها (لعدم أولوية البعض) وعند بطلان الأقسام الأربعة تعين الخامس وهو المطلوب ، ثم حقيقة الموسع ترجع إلى المخير بالنسبة إلى الوقت ، كأن قيل للمكلف افعل اما فى أول الوقت أو وسطه أو آخره فهو مخير فى الإتيان به فى أى جزء منها ، كذا ذكر الشافعية (وقال : المتكلمون) يجب فى أول الوقت ، اما الفعل أو العزم على أن يفعل فى ثانى الحال ، وكذا فى الجزء الثانى والثالث حتى يبقى قدر ما يسع الفعل فيتعين ، فلايجوز

يجوزُ تركهُ فى الأوَّلِ بشرطِ العزْمِ فى الثَّانى وإلاَّ لجَازَ تركُ الواجبِ بلا بَدلٍ ورُدَّ بأنَّ العَزمَ لوْ صلَحَ بَدلاً لتَأدَّى الواجبُ بهِ وبأنَّه لوْ

تركه وترك العزم فى أول الوقت بل (يجوز تركه فى الاول بشرط العزم فى الثانى) وإليه ذهب القاضى (وإلا) أى لو جاز الترك فيه من غير عزم ، وهو البدل عن الواجب (لجاز ترك الواجب بلا بدل) والملازمة ظاهرة والتالى باطل لاستلزامه كون الواجب غير واجب (ورد) هذا الاستدلال (بأن العزم) لايصلح بدلا عن الواجب ، إذ (لو صلح بدلا لتأدى الواجب به) فيما إذا وجد العزم فى جميع الوقت أو فى أوله ولم يأت بالواجب فى الوقت واللازم باطل إجماعاً قيل : وفيه بحث لان بدلية العزم إنما هى قبــل التضييق فان أريد بتأدى الواجب بالعزم عند تحققه سقوطه أصلا منع اللزوم كيف والفعـل يتعين عند التضييق عندنا ، وإن أريد به أن تحققه فى أول الوقت يقوم مقام الإتيان فيه سلم اللزوم ويمنع الإجماع وبطلان اللازم كيف والإتيان به فى أول الوقت على تقدير العزم فيـه غير لازم عندنا ، هذا ما ذكره الشارحان ٭ أقول إنا نقطع بأن الواجب هنا واحد إذا أتى به فى أول الوقت يخرج عن العهدة ولا يلزم الإتيان به فى آخره وإن بدل الواجب ما يقوم مقامه فى الخروج عن العهدة فلو كان العزم بدلا عنه لكان تحققه فى أول الوقت مسقطا له بالكلية وما ذكر إنما يصح أن لو وجب إيقاعه فى كل جزء وكان العزم بدلا عنـه إلى حين التضييق وليس كذلك فان قلت العزم فى أول الوقت بدل عن لزوم الاتيان فيه لا عن الأداء الواجب مطلقاً فلا يلزم من تحققه إلا سقوط لزوم الإتيان فيه لا سقوط الواجب رأساً قلنا فحينئذ يكون حاصل استدلالكم أنه لو ترك الفعل فى أول الوقت من غير عزم فيه لجاز تركه بلا بدل للزومه فى أول الوقت ولا نسلم حينئذ بطلان اللازم إذ تحقق اللزوم فى أوله عين النزاع ، فلا يضر عـدم بدله مع ترك الفعل ، وغير جائز ترك الواجب وبدله حين وجوب أدائه ، واستدل أيضاً بأنه لو أتى بأحد الأمرين من العزم والفعل أجر وإن أخل بهما عصى ، وهذا معنى وجوب أحدهما كما فى خصال الكفارة وأجيب بأنا نقطع بأن امتثال فاعل الصلاة لكونها صلاة لا لكونها أحد الأمرين ، وأيضاً لانسلم ان الإثم بترك العزم للتخيير بينه وبين الصلاة كما فى الخصال بل لأن الإذعان عزم المؤمن على الإتيان بكل واجب إجمالا وبالمعين كالصلاة إذ تذكره تفصيلا ليتحقق الإذعان ٭ والقبول من أحكام الإيمان فيثبت مع ثبوته دخل وقت الواجب أو لم يدخل ، وإلى هذا أشار صاحب المنتهى بقوله : وأجيب بأن العزم على كل فعل واجب قبل فعله من أحكام الإيمان ، فكان العصيان لذلك (و) رد ما ذكروا أيضـاً (بأنه لو

وَجبَ العـزْمُ فى الجُزءِ الثَّانى لتَعدَّد البدَلُ والمُبْدلُ واحدٌ ومنَّا مَن قالَ يختَصُّ بالأوَّلِ وفى الأخيرِ قَضاءٌ وقالتْ الحنفيَّةُ يختصُّ بالأخيرِ وفى الأوَّلِ تعْجيلٌ وقالَ الكَرْخيُّ

وجب العزم) بدلا من الواجب فإذا عزم فى أول جزء فان وجب عليه العزم (فى الجزء الثانى) والثالث (لتعدد البدل والمبدل واحد) وهو باطل لان البدل تابع الأصل فإذا كان الأصل واجباً مرة كان البدل كذلك كذا قال الجاربردى ، وفيه نظر لأن كل بل لايجب إلا مرة وكأنه أراد أنه يجب وحده البدل كالأصل ويمكن دفعه بأن البدل هو العزم وهو من حيث هو لاتعدد فيه بل تعدده بتكرره إلا أن يقال الواجب بالنسبة إلى واحد فى وقت واحد غير واجب التكرر فيلزم كون البدل كذلك الاقرب ماذكره الفنرى وهو أن البدل ماسد مسد الأصل وذلك بأن يسقط به وجوبه فاذاقام واحد مقامه لم يكن الثانى بدلا وإن لم يجب العزم فى الثانى لزم ترك الواجب بلا بدل كما ذكروا قال الفنرى فى لزوم تعدد البدل مع وحدة المبدل نظر إذ العزم فى الجزء الثانى بدل عن الفعل فيه ، لاعن الفعل فى أوله وقال الجاربردى : فيه تعسف وأورد نظراً آخر وهو أن المراد العزم المستمر إلى حين التضيق ، ولاتعددفيه أقول فيه تعسف أيضاً كافى الاول ، أما الاول فلأن الواجب فعل لافعلان، وأما الثانى فلأن المراد بوحدة المبدل جواز وقوعه فى جزء بلا وجوب شغل كل الوقت ، إذ جميع الأجزاء السابقة على حين التضيق تكراراً أو استيعابا بدونه أو بالتعدد خلاف ذلك ، ولاخفاء فى أن استمرار العزم لايدفع التعدد بهذا المعنى . وقال الشافعية : وقت الواجب أول الوقت فان أخره عنه فقضاء وإليه أشار بقوله : (ومنا من قال يختص بالاول) أى أول الوقت (وفى الأخير) أى الأداء فى وقت يتأخر عنه (قضاء) واستدل عليه بأنه لو لم يجب فى أول الوقت لكان الآتى به فيه آتياً فى غير وقت ، فلم يكن مجزئاً ولعصى من تركه فى آخر الوقت ، وقد أتى به فى أوله إذ هو اللازم للوجوب فى آخر الوقت اللازم من عدم الوجوب فى أوله ، والجواب أن الملازمة ممنوعة ، وإنما يلزم لو استلزم عدم الوجوب فى الأول على التعين الوجوب فى الآخر على التعيين وليس كذلك بل التعجيل والتأخير جائز كخصال الكفارة (وقالت الحنفية يختص) أداء الواجب (بالأخير) أى بآخر الوقت (و)أداؤه (فى الأول تعجيل) كمن أدى الزكاة قبل حولان ، الحول كذا مثل الجاربردى والأولى التمثيل بالصلاة أول الوقت وذلك لأن المبحث فى الواجب الموقت الذى عين الشارع وقتاً لأدائه بحيث لو أتى به فى آخره كان قضاء عند البعض ولاخفاء أن أداء الزكاة ليس كذلك وكأنه أراد التشبيه لا أنه أورده مثالا للمتنازع (وقال الكرخى) من أصحاب

الآتى فى أوَّلِ الوقْتِ إن بقِـى عَلىٰ صفة الوُجوبِ يكونُ ما فعـَلهُ واجباً وإلاّ نافلة احتَجـُوا بأنهُ لوْ وَجب فى أوَّلِ الوقْتِ لمْ يَجـُـزْ تركهُ قلـْنا المُـكلَّـفُ مُخيَّـر بينَ أدائهِ فى أىِّ جُزء منْ أجزائهِ) أقول هذا تقسيم آخر للوجوب باعتبار وقته حاصله أن الفعل المتعلق بوقت معين ، ينقسم إلى ثلاثة أقسام : أحدها أن يكون وقته مساويا لايزيد عليه ولا ينقص كصوم رمضان ، ويسمى هذا بالواجب المضيق ، الثانى أن يكون الوقت ناقصاً عن الفعل ، فلا يجوز التكليف به عند من لايجوز التكليف بالمحال إلا أن يكون الغرض القضاء ، فيجوز كوجوب الظهر مثلا على من زال عذره فى آخر الوقت كالجنون والحيض والصبا ، وقد بقى مقدار تكبيرة وإطلاق المصنف لفظ القضاء فيه نظر لأن ذلك مخصوص بما إذا لم يكن فعل ركعة فى الوقت ، فان فعل كان أداء على المشهور عندنا فالأحسن أن يقول إلا لغرض التكميل خارج الوقت الثالث أن يزيد الوقت على الفعل ، وهو الذى نسميه بالواجب الموسع وفيه خمسة مذاهب : أحدها وهو اختيار الإمام وأتباعه وابن الحاجب أن الأمر بذلك يقتضى إيقاع الفعل فى أى جزء من أجزاء الوقت بلا بدل سواء كان أولا أو آخراً لأن قوله صلى الله عليه وسلم : الوقت ما بين هذين متناول لجميع أجزائه وليس تعيين بعض الأجزاء للوجوب بأولى من تعيين البعض الآخر وهذا هو معنى قول الأصحاب إن الصلاة تجب بأول الوقت موجباً موسعاً وأهمل المصنف التصريح بوجوبه بأول الوقت ولكنه يؤخذ من تعليل ما يليه والمذهب الثانى ، ونقله المصنف عن المتكلمين يعنى أصحاب أصول الدين أن الحكم كذلك لكن لايجوز تركه فى الجزء الأول إلا بشرط العزم على الفعل فى الجزء الثانى

أبى حنيفة رحمه الله (الآتى) بالصلاة مثلا (فى أول) أى أول (الوقت) صلاته موقوفة فهو (إن بقى على صفة الوجوب) أى أن إدراك آخر الوقت وهو على صفة يصلح بها للوجوب عليه وهى أهلية التكليف (يكون ما فعله واجبا وإلا نافلة) أى وإن لم يدركه بأن مات أو أدركه وهو ليس على هذه الصفة مثل أن يجن كان ما فعله مندوبا (احتجوا) أى الحنفية (بأنه لو وجب) الفعل (فى أول الوقت ولم يجز تركه) لأنه لازم الوجوب ولعصى بتأخيره بأنه ترك الواجب وهو الفعل فى أول الوقت واللازم باطل فيجب فى آخره (قلنا المكلف مخير بين أدائه فى أى جزء من أجزائه) أى بين أدائه فى الجزء الأول وأدائه فى الثانى والثالث كتخييره فى الخصال وحينئذ يمنع لزوم ماذكروا وإنما يلزم لو وجب فى الأول على التعيين قال الجاربردى ولا يخفى أنهم إن أرادوا إبطال اختصاص الوجوب بأول الوقت فهذا الجواب لايفيد وإن أرادوا إثبات ان وقته آخر الوقت صح الجواب أقول هذا الترديد لغو بالنسبة إلى

ونقل الإمام فى آخر المسألة أن قول أكثر أصحابنا ، وأكثر المعتزلة وكذلك فى المنتخب واختاره الآمدى ولأصحابنا فيها وجهان حكاهما الماوردى فى الحاوى وغيره ، والصحيح هو الوجوب وصححه النووى فى شرح المهذب وغيره ونقل الاصفهانى فى شرح المحصول عن القاضى عبد الوهاب المالكى أنه قول أكثر الشافعية قوله : (وإلا لجاز) أى احتج الذاهب إلى وجوب العزم أنه لو جاز الترك فى أول الوقت بلا عزم مع قولنا بوجوبه فى أول الوقت لكان يجوز ترك الواجب من غير بدل وهو محال ورده المصنف بوجهين أحدهما : أن العزم لا يصلح أن يكون بدلا عن الفعل لأنه لو صلح بدلا لتأدى الواجب به لأن بدل الشىء يقوم مقامه وإذا لم يصلح للبدلية ، فقد لزم جواز ترك الواجب بلا بدل الثانى أنه إذا عزم فى الجزء الأول من أجزاء الزمان على الفعل فلا يخلو إما أن يجب العزم فى الجزء الثانى أيضاً أو لا يجب فان لم يجب فقد ترك فان الواجب بلا بدل ويلزم أيضاً التخصيص من غير مخصص وإن وجب فقد تعدد البدل وهو الإعزام مع أن المبدل واحد فان قيل : قد يكون صالحا للبدل فى ذلك الوقت لا مطلقاً فاذا أتى بالبدل فى هذا الوقت سقط عنه الأمر بالأصل فى هذا الوقت لا فى كل الأوقات قال فى المحصول : هذا ضعيف لأن الأمر لا يفيد التكرار بل لا يقتضى الفعل إلا مرة واحدة ، فاذا صار البدل قائما مقام الأصل فى هذا الوقت فقد صار قائما مقامه فى المرة الواحدة فيلزم الاكتفاء به قال فى البرهان : والذى أراه أنهم لا يوجبون تجديد العزم فى الجزء الثانى ، بل يحكمون بأن العزم الأول ينسحب على جميع الأزمنة المستقبلة كانسحاب النية على العبادة الطويلة مع عزوبها ، وهذا الذى قاله فيه تبيين لمذهبهم وجواب عما قاله المصنف ، وهذان المذهبان متفقان على الاعتراف بالواجب الموسع والثلاثة الآتية منكرة له (قوله : ومنا من قال الخ) شرع فى ذكر المذاهب الثلاثة المنكرة الواجب الموسع أحدها

كلام المصنف لتصريحه بأن مرادهم الثانى حيث قالوا : يختص بالآخر ثم شارحوا هذا الكتاب صرحوا بأن هذا مذهب بعض الحنفية ويؤيده ما فى مختصر المدقق وشروحه قال بعض الحنفية وقته آخره ، فإن قدمه عليه فنفل يسقط به الفرض وأقول : يمكن حمل كلام المصنف على إرادة البعض وعلى التعميم أيضاً ، فإن وجوب الأداء عند جميعهم مختص بآخر الوقت وإن ذهب أكثرهم إلى أن نفس الوجوب بدخول الوقت خلافا لبعضهم القائلين بأن نفس الوجوب لا ينفصل عن وجوب الأداء ، فإن أريد بالحنفية بعضهم هنا كان المراد بالوجوب نفس الوجوب ووجوب الأداء أيضا ، وإن أريد جمهورهم ، فالمراد وجوب الأداء وقت نفس الوجوب وإن أريد جميعهم يراد به وجوب الأداء مطلقا عن تراخى نفس الوجوب ولا تراخيه ومعنى قوله : وفى الأول تعجيل على الأول ان الأداء فى أول الوقت أداء قبل دخول وقت الوجوب ووجوب الأداء وعلى الثانى أنه أداء قبل دخول وقت الثانى

أن الوجوب يختص بأول الوقت فإن فعله فى آخره كان قضاء لقوله صلى الله عليه وسلم الصلاة فى أول الوقت رضوان الله وفى آخره عفو الله والمراد بقوله ومنا أى ومن الشافعية صرح به الامام فى المعالم خاصة فأن عبارة المحصول والمنتخب ومن أصحابنا وهذا القول لايعرف فى مذهبنا ولعله التبس عليه بوجه الاصطخرى حيث ذهب إلى أن وقت العصر والعشاء والصبح يخرج بخروج وقت الاختيار نعم نقله الشافعى فى الأم عن المتكلمين فقال وقال قوم من أهل الكلام وغيرهم ممن يفتى ممن يقول إن وجوب الحج على الفور ان وجوب الصلاة يختص بأول الوقت حتى لو أخره عن أول وقت الامكان عصى بالتأخير اه وهذا يحتمل أيضاً أن يكون سبب هذا الغلط والثانى أن الوجوب يختص بآخر الوقت فان فعل فى أول الوقت كان تعجيلا ويصير كمن أخرج الزكاة قبل وقتها ومقتضى هذا الكلام أن تقع الصلاة نفسها واجبة ويكون التطوع إنما هو فى التعجيل كمن عجل دينا أو زكاة وقد ذكر فى البرهان ما يقتضيه لكن نقل الآمدى وابن الحاجب وغيرهما عن هذا القائل انه يقع نفلا وهذا المذهب باطل لأن التقديم لا يصح بنية التعجيل إجماعا كما قاله ابن التلمسانى فى شرح المعالم فبطل كونه تعجيلا والثالث وهو رأى الكرخى من الحنفية أن الآتى بالصلاة فى أول الوقت إن أدرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجبا وإن لم يكن على صفته بأن كان مجنونا أو حائضاً أو غير ذلك كان ما فعله نفلا هكذا فى المحصول والمنتخب وغيرهما ومقتضى ذلك أن صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت فى آخر الوقت يكون أيضاً فرضا وكلام المصنف يأباه لأنه شرط بقاءه على صفة الوجوب إلى آخر الوقت وسبقه الآمدى وصاحب الحاصل وابن الحاجب إلى هذه العبارة ونقل الشيخ أبو إسحق فى شرح اللمع عن الكرخى أن الوجوب يتعلق بوقت غير معين ويتعين بالفعل ففى أى وقت فعل يقع الفعل واجبا ونقل عنه القولين معا الآمدى فى الأحكام (قوله احتجوا) أى احتجت الحنفية على اختصاص الوجوب بآخر الوقت بأنه اووجب فى أوله لما جاز تركه لكنه يجوز إجماعا فانتفى أن يكون واجباً والجواب ماقاله فى المحصول وأشار اليه المصنف أن الواجب الموسع فى التحقيق يرجع إلى الواجب المخير لأن الفعل واجب الأداء فى وقت ما اما أوله أو وسطه أو آخره فجرى مجرى قولنا فى الواجب المخير ان الواجب اما هذا أو ذاك فكما أنا نصفهما بالوجوب على معنى أنه لايجوز الإخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به فكذلك هذا فتلخص أن المكلف مخير بين أفراد الفعل فى المخير وبين أجزاء الوقت فى الموسع ونحن لم نوجب الفعل فى أول الوقت بخصوصه حتى يورد علينا جواز إخراجه عنه بل خيرناه بينه وبين

وإن دخل وقت الأول وعلى الثالث انه أداء قبل دخول وقت وجوب الأداء وإن دخل وقت

ما بعده قال : (فرع — المُوسَّع قد يَسعُهُ العمْرُ كالحجّ وقضاءِ الفائتِ فلهُ التّأخيرُ ما لمْ يتَوقَّع فَواتُه إنْ أخَّر لِكَبَرٍ أوْ مَرَضٍ) أقول هذا التقسيم فى الواجب الموسع مبنى على ثبوته فلذلك جعله فرعاً وحاصله أن الواجب الموسع قد يسعه العمر جميعه كالحج وقضاء الفائت أى إذا فات بعذر فان فات بتقصير فالمشهور وجوب فعله على الفور وحكم الموسع بالعمر أنه يجوز له التأخير من غير تأقيت اللهم إلا أن يتوقع فوات ذلك الواجب أى يغلب على ظنه فواته كما صرح به فى المحصول قال فان توقع أى ظن الفوات إما لكبر سن أو لمرض شديد حرم التأخير عند الشافعى وما قاله فى المرض مسلم وهو معنى قول الأصحاب فى الفروع انه إذا خشى الضعف يتضيق عليه الحج على الصحيح وأما ما قاله فى الشيخ فممنوع بل جوز أصحابنا التأخير مطلقا وجعلوا التفصيل بين الشيخ والشاب وجهاً ضعيفاً فى العصيان بعد الموت وصححوا أنه يعصى مطلقاً وقيل لا مطلقاً وقيل بهذا التفصيل والامام اعتمد فى هذه المقالة على المستصفى للغزالى فانها مذكورة فيه وقوله لكبر أو مرض متعلق بقوله يتوقع فواته ويؤخذ منه أنه لا يحرم عليه التأخير إذا لم يظن الفوات أصلا أو ظنه لكن لا لكبر أو مرض بل

نفس الوجوب عند البعض دون البعض (فرع) أى هذا فرع على بحث الموسع الواجب (الموسع) قد لا يسعه العمر كصلاة الظهر مثلا فللمكلف تأخيره إلى حين التضييق كما عرف (قد يسعه العمر كالحج وقضاء الفائت فله التأخير مالم يتوقع فواته إن أخر لكبر أو مرض) قيد للتوقع أى إذا لم يكن توقعه للفوات على تقدير التأخير لعلة المرض أو الكبر وذلك اما بأن لا يتوقع الفوات أصلا أو يتوقع لكن لا لامارة من الهرم والمرض كما إذا كان شابا صحيحاً بخلاف ما إذا توقعه لامارة فانه لا يسعه التأخير وعلى هذا ينبغى انه لو أخر من غير توقع الفوات أو توقعه بلا أمارة ومات لم يعص ويخالف ذلك ما فى شرح المحقق للمختصر من أن من أخر الواجب الذى لا يسع العمر مع ظن السلامة ومات فجأة فالتحقيق انه لا يعصى لجواز التأخير له ولا تأثيم بالجائز ولا يقال شرط الجواز سلامة العاقبة إذ لا يمكن العلم بها فيؤدى إلى تكليف المحال وهذا بخلاف ما وقته العمر فانه لو أخر ومات عصى وإلا لم يتحقق الوجوب والمفهوم منه أن التأخير فى الآخر إلى الموت وإن كان مع ظن السلامة سبب العصيان أقول كل من الكلامين مشكل أما الاول فلاستلزامه عدم الوجوب أصلا بالنسبة إلى من لم يتوقع الفوات لأمارة ومات اللهم إلا إذا التزم جواز انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء وأما الثانى فلجريان دليل عدم تأثيم من أخر ما لا يسع العمر مع ظن السلامة فيما وقته العمر أيضاً ثم الشارحان قالا ان أبا حنيفة رحمه الله لم يجوز تأخير الحج من سنة إلى سنة فى حق الشيخ والشاب إذ البقاء إلى السنة لا يغلب على

لغيرهما من الأسباب التى لا أثر لها شرعاً كالتنجيم والمنام قال : (المسألة الثالثة — الوُجوبُ إمَّا أنْ يتَناول كلَّ واحدٍ كالصَّلوات الخَمسِ أو واحداً معيَّناً كالتَّهجُّد ويُسمَّى فرْض عَينٍ أوْ غيرَ معيَّنٍ كالجهادِ ويُسمَّى فرْضَ كفاية فإنْ ظنَّ كلُّ طائفةٍ أنَّ غيرَه فعلَ سَقطَ عنِ الكلِّ وإنْ ظنَّ أنَّه لمْ يُفعلْ وَجبَ)

أقول هذا تقسيم آخر للوجوب باعتبار من يجب عليه وحاصله أن الوجوب ينقسم إلى فرض عين وفرض كفاية ففرض العين قد يتناول كل واحد من المكلفين كالصوم والصلاة واقتصر الإمام وأتباعه عليه وقد يتناول واحدا معينا كالتهجد والضحى والأضحى وغيرها من خصائص النبى صلى الله عليه وسلم ولكن الأصح وهو الذى نص عليه الشافعى أن وجوب التهجد نسخ فى حقه وأما فرض الكفاية فهو الذى يتناول بعضاً غير معين كالجهاد وسمى بذلك لأن فعل البعض كاف فى تحصيل المقصود منه والخروج عن عهدته بخلاف الأول فانه لابد من فعل كل عين أى ذات فلذلك سمى فرض عين وهذا

الظن أقول المشهور بين الحنفية أن هذا قول أبى يوسف حيث ذهب إلى أنه تتعين الأشهر من العام الأول للأداء كآخر وقت الصلاة لها حتى لو أخر عنه يأثم وإن أدرك العام الثانى خلافاً لمحمد رحمه الله فان عنده يجوز التأخير إلى الثانى والثالث وغيرهما إلا إذا غلب على الظن الفوات إذا أخر بأمارات فانه إذا أخر حينئذ ومات أثم بخلاف ما إذا مات فجأة فانه لا يأثم كذا ذكر أبو الفضل الكرمانى وهو الصحيح من قول محمد ومختار الشافعى وتمام التحقق فى كتب الحنفية (المسألة الثالثة — الوجوب إما أن يتناول كل واحد) من المكلفين (كالصلوات الخمس) وغيرها مما يعم جميعهم وهذا قد يشترط فى فعل بعضهم فعل الآخر كصلاة الجمعة وقد لا يشترط كما فى بقية الفرائض (أو) يتناول (واحداً معيناً كالتهجد) والضحى والأضحى والمشاورة ونحوها من خصائص النبى عليه السلام (ويسمى) كل واحد من الأول والثانى (فرض عين أو) يتناول واحدا (غير معين كالجهاد) وغيره مما يحصل الغرض منه بالبعض (ويسمى فرض كفاية) ثم هو بعد كونه على غير معين قد يصير بحيث لا يجب على أحد وبحيث يجب على كل أحد وبحيث يجب على بعض دون بعض (فإن ظن كل طائفة) من المكلفين (أن غيره فعل) كما إذا ظن ان غيره أتى بالجهاد مثلا (سقط) الواجب (عن الكل) وان لزم أن لا يقوم به أحد قال الفنرى وفيه نظر أقول وجهه أنه يلزم حينئذ ارتفاع الوجوب من غير أداء ولا ناسخ وستعرف جوابه (وإن ظن) كل طائفة (أنه) أى أن غيره (لم يفعل وجب) على الكل وان ظن البعض

التقسيم أيضاً يأتى فى السنة ، وقد أهمله المصنف فسنة العين كصلاة الضحى وشبهها وسنة الكفاية كتشميت العاطس والاضحية فى حق أهل البيت (قوله : وان ظن) يعنى أن التكليف بفرض الكفاية دائر مع الظن ، فان ظن كل طائفة أن غيره فعل سقط الوجوب عن الجميع ، وإن ظن كل طائفة أن غيره لم يفعله وجب عليهم الاتيان به ويأثمون بتركه وإن ظنت طائفة قيام غيرها به وظنت أخرى عكسه ، سقط عن الأولى ووجب على الثانية ، ولك أن تقول هذا يشكل بالاجتهاد فانه من فروض الكفاية ولا إثم فى تركه وإلا لزم تأثيم أهل الدنيا فان قيل : إنما انتفى الاثم لعدم القدرة قلنا فيلزم أن لا يكون فرضاً (فائدة) جزم المصنف بأن فرض الكفاية يتعلق بطائفة غير معينة والمسألة فيها مذهبان : أحدهما هذا وهو

ان غيرهم أتى به ، وظن آخرون أن الغير ما أتى به وجب على الآخرين دون الأولين وذلك لأن الوجوب هاهنا منوط بظن المكلف ، لأن تحصيل العلم بفعل الغير وعدمه فى أمثال ذلك فى حيز التعسر ، فالتكليف به يؤدى إلى الحرج ، وهذا أى كون الواجب على الكفاية على واحد غير معين قول البعض ومختار المصنف . وأما عند آخرين وهو مختار المدقق والمراغى فالواجب على الجميع ، وكل واحد ويسقط بفعل البعض فى ظن الساقط عنه لأن الجميع إذا تركوه يأثمون ، وهو معنى الوجوب قيل : الوجوب على الجميع من حيث هو إذ لو كان على كل واحد كان إسقاطه عن الباقين دفعاً للطلب ونسخاً له مع عدم الخطاب الجديد وهو باطل بخلاف الإيجاب على الجميع من حيث هو إذ لا يلزم منه الإيجاب على كل واحد ، ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض وأجيب بأن سقوط الأمر قبل الأداء ، قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا لحصوله بفعل البعض ولهذا ينسب السقوط إليه ، وأيضاً يجوز أن ينصب الشارع أمارة على سقوط الوجوب بلا نسخ واحتج الأولون بأنه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض وبأنه يجوز الأمر بواحد مبهم اتفاقا فيجوز أمر بعض مبهم وبأن قوله تعالى : (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) تصريح بالوجوب على طائفة مبهمة من الفرقة ، وأجيب عن الأول بمنع الملازمة لم لا يجوز أن يسقط بالبعض لحصول الغرض كسقوط ما فى ذمة زيد بأداء عمرو عنه وعن الثانى بأن الوجوب على غير معين يستلزم تأثيمه على الترك وإثم واحد غير معين لا يعقل بخلاف الإثم بواحد غير معين قال الجاربردى لا نسلم ذلك وإنما يكون ان لو كان مجهولا مطلقاً لا معلوما بوجه وفيه نظر أقول وجه النظر أنهم أرادوا أن الواحد الغير المعين غير موجود فى الخارج وإلا لكان معيناً فكيف يكون آثماً فى الخارج وليس المراد أنه غير متصور فلا يحكم عليه بأنه آثم حتى يرد عليه ما ذكر ، بل الأقرب أن يقال المراد بغير المعين مالا يعتبر فيه التعيين

مقتضى كلام الإمام فى المحصول والثانى وهو الصحيح عند ابن الحاجب واقتضاه كلام الآمدى أنه يتعلق بالجميع ولكن يسقط بفعل البعض ، وهذا هو مقتضى كلام المصنف فى آخر المسئلة لأنه صرح بالسقوط . فقال : سقط عن الكل وسقوطه عن الكل يتوقف على تكليفهم به * احتج الأول بأنه لو تعلق بالكل لما سقط إلا بفعل الكل * واحتج الثانى بتأثيم الكل عند الترك إجماعا ولو تعلق بالبعض لما أثم الكل ، وأجابوا عن احتجاج الأول بأنا إنما أسقطناه بفعل البعض لحصول المقصود ، فان بقاء طلب غسل الميت وتكفينه مثلا عند القيام به من طائفة أخرى أمر بتحصيل الحاصل وهو محال قال : (المسألة الرابعة — وجوبُ الشَّىْءِ مُطْلقاً يُوجبُ وُجوبَ ما لا يَتِمُّ إلاَّ بهِ وكانَ مَقْدُوراً

لا ما اعتبر فيه عدم التعيين فيجوز وجوده فى الخارج ويقرب منه ماقال الفنرى من أن تأثيم الواحد الغير المعين بانفراده غير معقول ، وأما تأثيمه على تقدير تأثيم الجمع ، فمعقول وعن الثالث بأن تؤول الآية بأن فعل طائفة من الفرقة مسقط للوجوب عن الجميع جمعاً بين الأدلة قال المراغى قوله : إن ظن أن غيره الخ اعتراف بالوجوب على الجميع مع اختيار أن الوجوب على واحد مبهم إذ السقوط يعتمد الوجوب أقول الجواب عنه بمثل ما مر فى بحث الأجزاء ثم قال وقوله فان ظن أنه لم يفعله وجب * ذهاب إلى الوجوب على الكل حينئذ وهو احداث مذهب ثالث ، وأجاب عنه بأنه عين مذهب القائل بالوجوب على الجميع إلا احداث الثالث أقول لانسلم ان القول بالوجوب على واحد غير معين ابتداء ، وعلى الجميع على تقدير ظن كل بعدم فعل الغير عين القول بالوجوب على الجميع ابتداء فالأقرب أن يقال : إن القائلين بالوجوب على واحد غير معين قائلون بأنه يصير بالآخر إلى أحد الأقسام الثلاثة كما ذكرنا فلا ثالث * (المسألة الرابعة) الوجوب المقيد بمقدمة كوجوب الزكاة المشروط بوجود النصاب المفهوم من قول الشارع أن ملكت النصاب فزك لايجب فيه تحصيل المقدمة اتفاقا و (وجوب الشيء مطلقاً) من غير تقيد بمقدمة (يوجب وجوب ما لايتم) ذلك الشيء (إلا به وكان) أى والحال أنه يكون ذلك الشيء الذى لايتم الشيء الواجب إلا به (مقدوراً) تحصيله للمكلف لحاصل اختيار المصنف ، وهو قول الأكثرين ان مالا يتم الواجب المطلق إلا به واجب إذا كان مقدوراً للمكلف سبباً كان أو شرطاً والواجب المطلق على تفسير الإمام فى المحصول مايجب على كل مكلف فى كل حال وقيل : مايجب عليه فى كل وقت ونوقض الأول بالصلاة فانها لاتجب حال الحيض ، والثانى بأنها لاتجب قبل الوقت وقيل: ماورد به الأمر من غير تقييد بشيء ونقضه الفنرى بالزكاة لصدق التعريف عليه مع عدم وجوبه مطلقاً أقول لانسلم الصدق كيف والنصوص وردت باشتراط النصاب وأيضاً لانسلم

قيلَ يُوجبُ السَّببَ دونَ الشرْطِ وقيلَ لا فيهما لَنا أنَّ التَّكليفَ بالمَشروطِ دُونَ الشَّرطِ مُحالٌ

ان الزكاة ليست من الواجب المطلق أصلا بل هى من المطلق من وجه ومن المقيد من وجه كما نبينه بل لو نقض بأن المقيد بشيء قد يكون مطلقاً باعتبار إطلاقه عن شيء آخر ، فيلزم خروجه لكان وجهاً ثم اختار أنه الذى يجب فى كل وقت عينه الشارع لاذاته على كل مكلف إلالمانع وهذا لايشمل غير المؤقتات ولا مثل الحج والزكاة وإيجاب ما يتوقف عليه من الشروط والمقدمات والظاهر أن المراد الإطلاق والتقييد بالنسبة إلى تلك المقدمة حتى ان الزكاة بالنسبة إلى تحصيل النصاب مقيد فلايجب وإلى تعيينه وإفرازه مطلق فيجب كذا ذكر الفاضل وأرادوا بما لايتم الواجب إلابه مايتوقف عليه وجوده شرعا أوعقلاأوعادة وسيجيء للمصنف فى تقرير الفروع مايخالف هذا ظاهراً واحترزوا بالمقدور عما لا يكون فى وسع المكلف كتحصيل القدم فى القيام وكعدد الأربعين فى الجمعة وكالأعضاء فى الوضوء (قيل) وجوب الشيء مطلقاً (يوجب) وجوب المقدمة إذا كانت (السبب) لتحصيل الواجب (دون الشرط) لوجود حصول المسبب عند حصول السبب وعدم وجوب حصول المشروط عند الشرط فالسبب أشد تعلقاً كانه أريد بالسبب العلة التامة لا المفضى فى الجملة ، والفرق ضعيف لاستوائهما فى امتناع تحقق الواجب بدونهما (وقيل : لا فيهما) أى الوجوب لايوجب وجوب المقدمة سبباً كانت أو شرطاً لان إيجاب الشيء لايوجب إيجاب غيره ورد بأنا لانسلم ذلك فيما يكون ذلك الغير مما يتوقف عليه الشيء. أقول : وبهذا ظهر خلل ماقال الفاضل من أنه لا خلاف فى إيجاب الاسباب كالامر بالقتل أمر بضرب السيف والأمر بالإشباع أمر بالإطعام وإنما الخلاف فى غيره ، والدليل على المختار أنه لولم يكن الأمر المطلق بالشيء أمرا بشرائطه لجاز تركها فذلك الشيء على تقدير الترك يبقى واجباً ومأموراً به أولا فعلى الثانى يلزم كون ذلك الامر مقيداً والمقدر إطلاقه وعلى الاول إما أن يكون مأموراً بالإتيان به مع الشروط أو بدونها والاول يستلزم التكليف بالإتيان بالشيء حال عدمه والثانى : يقتضى أن لا يكون الشرط شرطاً وهذا تقرير قوله : (لنا أن التكليف بالمشروط دون الشرط محال) قال الجاربردى : ويعلم من تخصيصه الدليل بالشرط أن المراد بما فى قوله : مالا يتم إلابه الشرط دون السبب أقول : المراد أعم وأراد بالشرط والمشروط هاهنا الموقوف عليه والموقوف أو اكتفى بذكر الدليل فى الشرط عن ذكره فى السبب لجريانه فيه على أن القول بوجوب الشرط دون السبب منتف إجماعا وعلى أصل الدليل اعتراضات أما أولا فانا لا نسلم أنه لو لم يكن الأمر بالشيء أمراً بشرطه جاز تركه لجواز

قيلَ يَختصُّ بوقتِ وُجودِ الشَّرْطِ قُلْنا : خِلافُ الظّاهِرِ قيلَ إيجابُ المُقدِّمةِ أيضاً كذٰلكَ قُلْنا : لا فإنَّ اللَّفظَ لمْ يَدفعْهُ

أقول الأمر بالشيء هل يكون أمراً بما لا يتم ذلك الشيء إلا به وهو المسمى بالمقدمة أم لا يكون أمراً به حكى المصنف فيه ثلاثة مذاهب أصحها عند الإمام وأتباعه وكذلك الآمدى أنه يجب مطلقاً

وجوبه بأمر آخر ، وأما ثانياً فلعدم لزوم وقوع الترك من جواز وقوعه حتى يلزم من بطلانه بطلانه ، وأما ثالثاً فلأن قوله : فعلى الثانى يلزم كون الأمر مقيداً ممنوع وإنما يكون لو علق الوجوب به مثل أن يقول : أد الزكاة إن ملكت نصاباً وهو لا يوجد إلا فى القليل وأما رابعاً فلأنه إن أراد بقوله الأول يستلزم التكليف بالشيء حال عدمه لزوم التكليف بالشرط حال عدمه فممنوع بل التكليف بالمشروط ولو سلم فلا استحالة أو التكليف بالشيء لا يكون إلا كذلك لامتناع استحصال الحاصل نعم يلزم منه اعتراف الخصم بوجوب ما أنكر وجوبه ، وإن أراد لزوم التكليف بالمشروط مع وجوب عدمه لعدم شرطه ففاسد أيضاً إذ وجوب عدمه إنما هو بشرط ترك الشرط والتكليف أوجب الإتيان بالمشروط فى الجملة لا بشرط أن يترك الشرط ، وقد يجاب عن الأول بأن المراد لزوم جواز ترك الشرط بالنظر إلى الأمر الوارد فى إيجاب المشروط وعن الثانى : بأن وقوع الترك لما استلزم محالا كان باطلا ، فلم يكن جائزاً شرعاً وعن الثالث بانه لما لم يبق مأموراً به على تقدير عدم الشرط علم أن الوجوب تعلق به شرعاً ، وعن الرابع بأن التكليف يقتضى إيجاب الفعل على كل حال إذ الكلام فى الواجب المطلق ، فيلزم الوجوب على كل التقادير ومنها تقدير عدم شرطية المستلزم وجوب عدمه ولا يخفى ما فى الأجوبة من التمحل خصوصاً الأخير والأظهر الأخصر فى تقرير الدليل أن التكليف بالمشروط لو لم يكن تكليفاً بالشرط لزم جواز ترك الشرط فيلزم صحة المشروط بدونه وهو محال إذ المفروض امتناعه دونه ، فان (قيل) التكليف وإن كان مطلقاً لا يتعرض للتكليف بالشرط ولكنه (يختص بوقت وجود الشرط) فلا يلزم وجود المشروط بدون شرطه (قلنا) التكليف إذا اختص بوقت الشرط فاما أن يتعلق به وهو المطلوب أولا ، فجاز أن يصح بدونه إذا قطع النظر عن الجامع وهو محال وأيضاً هو (خلاف الظاهر) إذ الكلام فى الأمر المطلق لا يقيد بوقت دون وقت فتقييده به خلاف الظاهر فان (قيل : إيجاب المقدمة) أى مقدمة الواجب مما لا يتم الواجب المطلق إلا به وهو مقدور (أيضاً كذلك) أى على خلاف الظاهر إذ لا تعرض فى التكليف بوجوبه (قلنا : لا) أى هو ليس على خلاف الظاهر (فان اللفظ لم يدفعه) إذ المقدمة لم يتعرض لها اللفظ نفياً وإثباتاً ومخالفة الظاهر إثبات ما ينفيه

سواء كان سبباً وهو الذى يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم أو شرطاً وهو الذى يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم وسواء كان السبب شرعياً كالصيغة بالنسبة إلى العتق الواجب أو عقلياً كالنظر المحصل للعلم الواجب أو عاديا كحز الرقبة بالنسبة إلى القتل الواجب وسواء كان الشرط أيضاً شرعياً كالوضوء مثلا أو عقلياً ، وهو الذى يكون لازما للمأمور به عقلا كترك أضداد المأمور به أو عاديا أى لا ينفك عنه عادة كغسل جزء من الرأس فى الوضوء ، وإلى هذا كله أشار بقوله : وجوب الشىء يوجب وجوب مالا يتم إلا به أى التكليف بالشىء يقتضى التكليف بما لا يتم إلا به فالوجوب الأول والأخير بمعنى التكليف ، والوجوب الثانى بمعنى الاقتضاء * مثال ذلك إذا قال السيد لعبده : ائتنى بكذا من فوق السطح فلا يتأتى ذلك إلا بالمشى ونصب السلم فالمشى سبب والنصب شرط ، والمذهب الثانى أنه يكون أمراً بالسبب دون الشرط لأن وجود السبب يستلزم وجود المسبب بخلاف الشرط ، والثالث أنه لا يكون أمر لا بالسبب ولا بالشرط ، وإليه أشار بقوله : وقيل لا فيهما وإنما قيد بقوله فيهما ولم يقل وقيل : لا لأن النفى المطلق يدخل فيه جزء الماهية لأنها لا تتم إلا به أيضاً ومع ذلك فهو واجب بلا خلاف فافهمه ولا ذكر لهذا الثالث فى كلام الآمدى ، ولا كلام الإمام وأتباعه . نعم حكاه ابن الحاجب فى المختصر الكبير وإن كلامه فى الصغير فى أثناء الاستدلال يقتضى أن إيجاب السبب مجمع عليه ، واختار أعنى ابن الحاجب فيما عدا السبب أنه إن كان شرطاً شرعياً وجب وإن كان شرعى كالعقلى والعادى فلا ، فان قلنا بالوجوب فله شرطان ذكرهما المصنف أحدهما : أن يكون الوجوب مطلقا أى غير معلق على حصول ما يتوقف عليه فان كان معلقا على حصوله كقوله : إن صعدت السطح ونصبت السلم فاسقنى ماء فانه لا يكون مكلفا بالصعود ولا بالنصب بلا خلاف بل إن اتفق حصول ذلك صار مكلفاً بالسقى وإلا فلا والشرط الثانى أن يكون ما يتوقف عليه الواجب مقدوراً للمكلف كما مثلناه فان لم يكن مقدوراً له لم يجب عليه تحصيله كإرادة الله تعالى لوقوعه لأن فعل العبد لا يقع إلا بها وكذلك أيضاً الداعية على الفعل وهو العزم المصمم عليه وبيانه أن الفعل يتوقف وقوعه على سبب يسمى بالداعية ، وإلا لكان وقوعه فى وقت دون وقت ، ترجيحاً من غير مرجح ، وتلك الداعية مخلوقة لله تعالى لا قدرة للعبد عليها إذ لو كانت من فعل العبد لانتقل الكلام إليها فى وقوعها فى وقت دون

ظاهر اللفظ أو نفى ما يثبته لا إثبات ما لم يتعرض له بخلاف ما ذكرتم لأن اللفظ يقتضى إيجاب الفعل على كل حال وفى كل وقت ، فتخصيصه بوقت دون وقت خلاف الظاهر قول لا نسلم اقتضاء اللفظ ذلك كيف والامر الوارد لا يوجب

وقت فيلزم التسلسل وهذا الاحتراز قد أشار اليه الإمام فى الكلام على الفروع الآتية من بعد وصرح به ابن التلمسانى فى شرح المعالم ثم القرافى والأصفهانى فى شرحيهما للمحصول ولايصح أن يقال احترز به عن غير ذلك من المعجوز عنه كسلامة الأعضاء ونصب السلم ونحوهما فان العاجز عنه لا يكون مكلفاً بالأصل بلا نزاع لفقدان شرطه وفى ذلك احالة لصورة المسألة فان الكلام فيما إذا كلف بفعل وكان متوقفا على شيء لاقدرة له عليه بخلاف الداعية ونحوها فان عدم القدرة عليها لايمنع التكليف وإلا لم يتحقق تكليف ألبتة فكل شرط للوجوب الناجز لابد أن يكون مقدورا للمكلف إلا ماقلناه قال الأصفهانى وضابط المقدور أن يكون ممكنا للبشر لكن ذكر الآمدى فى الاحكام أن المقدور احتراز عن حضور الامام والعدد فى الجمعة (قوله لنا أن التكليف بالمشروط دون الشرط محال) هذا دليل لما اختاره المصنف من وجوب السبب والشرط وإنما استدل على الشرط لأنه يلزم من وجوبه وجوب السبب بطريق الأولى وتقرير الدليل من وجوه أحدها أنه إذا كان مكلفاً بالمشروط لايجوز له تركه وإذا لم يكن مكلفاً بالشرط جاز له تركه ويلزم من جواز تركه جواز ترك المشروط فيلزم الحكم بعدم جواز ترك المشروط وبجواز تركه وذلك جمع بين النقيضين وهو محال الثانى ماذكره ابن الحاجب أنه إذا لم يكن مكلفاً بالشرط فيكون الاتيان بالمشروط وحده صحيحاً لأنه أتى بجميع ما أمر به فلا يكون الشرط شرطا وهو محال الثالث ماذكره فى المحصول أن الآمر بالشيء لو لم يقتض وجوب مايتوقف عليه لكان مكلفا بالفعل ولو فى حال عدمه لأنه لامدخل له فى التكليف من أن الفعل فى تلك الحالة لايمكن وقوعه لأن المشروط يستحيل وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف به إذ ذاك تكليفاً بالمحال وهذه التقريرات صحيحة لا اعتراض عليها يصح وقد اعترض الآمدى وصاحب التحصيل ومن تبعهما على تقرير الإمام باعتراض زعموا أنه لامحيص عنه وهو ضعيف سببه اشتباه الفرق بين التكليف فى حال عدم الشرط بفعل المشرط والتكليف بفعل المشروط فى حال عدم الشرط فان الاول ممكن وطريقه أن يأتى بالشروط ثم بالمشروط وأما الثانى فيحتمل أمرين وأحدهما هو المراد فلذلك صرحت به فى التقرير ولولا خشية الاطالة لذكرت ذلك كله مبسوطا لكن فى هذا تنبيه لمن أحب الوقوف عليه (قوله قيل يختص) أى اعترض الخصم على

العموم فى المرات والأوقات على ماهو المختار مع أن تعريف الواجب انطاق بما ذكر قد ثبت كونه منقوضاً كما مر فان قلت المراد عدم تقييد صحة الفعل بوقت نظراً إلى ظاهر اللفظ وان لم يصح إلا فى بعض الأوقات نظرا إلى الواقع قلنا

الدليل المذكور فقال لم لايجوز أن يكون التكليف بالمشروط مخصوصا بوقت وجود الشرط ولا امتناع فى ذلك فان غايته تقييد الأمر ببعض الأحوال لدليل اقتضاه وهو الفرار من المحال الذى ألزمتمونا به فأجاب المصنف بأن اللفظ يقتضى إيجاب الفعل على كل حال فتخصيص الايجاب بزمان حصول الشرط خلاف الظاهر اعتراض الخصم على ذلك فقال انه معارض بمثله فانك أوجبت المقدمة بمجرد الأمر مع أن اللفظ لايقتضى وجوبها وذلك خلاف الظاهر فأجاب المصنف بأنا لانسلم أن ايجاب المقدمة خلاف الظاهر قال فى المحصول لأن مخالفة الظاهر هى اثبات مايدفعه اللفظ أو دفع مايثبته اللفظ فأما اثبات مالا يتعرض له اللفظ لابنفى ولا باثبات فليس خلاف الظاهر إذا علم ذلك فالمقدمة لم يتعرض لها اللفظ بنفى ولا إثبات فايجابها بدليل منفصل ليس خلاف الظاهر بخلاف تخصيص الوجوب بحالة وجود الشرط دون حالة عدمه فإنه يخالف مايقتضيه اللفظ من وجوب الفعل على كل حال قال: (تنبيه — مُقدِّمةُ الواجبِ إمَّا أنْ يَتوقَّفَ عليْها وُجودُهُ شَرْعاً كالوُضُوءِ للصَّلاةِ أوْ عَقْلاً كالمَشْيِ للحجِّ

وكذلك لا تقيد الصحة بوجوب المقدمة فى اللفظ على أن الإطلاق هو عدم التعرض للقيد لا التعرض لعدمه ثم لقائل أن يقول إن أريد بعدم صحة المشروط بدون الشرط أنه لابد منه فهو ليس بمحل النزاع وان أريد أنه مأمور به شرعا فممنوع وقد استدل بأنه لو لم يكلف بالمقدمة لجاز تركها فلا يأثم بتركها وهو باطل لأنه يستلزم ترك الواجب وبأنه يلزم أن لا يكون التوسل إلى الواجب واجباً وهو باطل بالإجماع والجواب عن الأول بأنا لانسلم أن الإثم بترك الشرط بل بترك مشروطه الواجب وعن الثانى بأن التوسل واجب بالإجماع بمعنى أنه لابد منه لا بمعنى أنه مأمور به شرعا فان قلت كل مالا يتوصل إلى الواجب إلا به ممتنع الترك وكل ممتنع واجب وكل واجب مأمور به شرعا قلنا بمنع المقدمة الأولى إن أريد بامتناع الترك الحرمة الشرعية وان أريد أنه لايتأتى الواجب إلا به فحينئذ ان أريد بالوجوب الحكم الشرعى تمنع الثانية وان أريد مجرد اللزوم فلا نسلم التالية (تنبيه) رسم هذا البحث بالتنبيه لأن المراد به ههنا ما للكلام السابق دلالة ماعليه وهذا كذلك لأنه ذكر أن مقدمة الواجب مالا يتم إلا به ومن المعلوم أن توقفه عليه إما أن يكون شرعا أوعقلا أو علماً به فعلى هذا (مقدمة الواجب إما أن يتوقف عليها) أى المقدمة (وجوده) أى وجود الواجب فى الخارج (شرعاً كالوضوء) فانه مقدمة (للصلاة) ويتوقف وجود الصلاة عليه شرعا (أو) يتوقف الواجب عليها (عقلا كالمشى) فانه مقدمة (للحج) ويتوقف عليه وجوده عقلا لاقتضائه عدم

أَوِ العِلْمُ بِهِ كالإتْيَانِ بالْخَمْسِ إذَا تَرَكَ واحدَةً ونَسِيَ وَسَتْرِ شيْءٍ منَ الرُّكْبَةِ لِسَتْرِ الفَخذ) أقول اعلم أن الإمام جعل هذا فرعاً وجعله المصنف تنبيهاً وجعله صاحب الحاصل تقسيما ولكل واحد وجه أما التقسيم فلأن مدلوله اظهار الشيء الواحد على وجوه مختلفة ووجوده هنا واضح وأما التنبيه فالمراد منه مانبه عليه المذكور قبله بطريق الإجمال وهنا كذلك لأن توقف الشيء على مقدمته أعم من كونه يتوقف عليها من جهة الوجود أو من جهة العلم بالوجود إما شرعاً أو عقلا فلما لم يكن هذا منصوصا عليه بخصوصه وخيف أن يغفل عنه الناظر قيل تفطن وتنبه لذلك وأما الفرع فالمراد منه ما يكون مندرجا تحت أصل كلى وهو حاصل هنا لأن كل واحد من هذه الأقسام المستفادة من هذا التقسيم قد اندرج تحت الأصل السابق وحاصل ماقاله المصنف أن مقدمة الواجب قسمان أحدهما أن يتوقف عليها وجود الواجب إما من جهة الشرع كالوضوء للصلاة إذ العقل لامدخل له فى ذلك وإما من جهة العقل كالمشى للحج هكذا ذكره المصنف والصواب التعبير بالسير أو بقطع المسافة كما قاله فى المحصول لابالمشى والقسم الثانى أن يتوقف عليها العلم بوجود الواجب لانفس وجود الواجب وذلك كمن ترك صلاة من الخمس ونسى عينها فانه يلزمه أن يصلى الخمس لأن العلم بالإتيان بالمتروك لايحصل الا بعد الإتيان بالخمس فالأربعة مقدمة للواجب لكن هذه المقدمة لايتوقف عليها وجود الواجب بل العلم به كما قدمناه لأنه قد يصادف أن يكون المفعول أولا هو الواجب ومن ذلك أيضا وجوب ستر شيء من الركبة لتحقق ستر الفخذ وإنما أتى المصنف بهذين المثالين لما أشار اليه فى المحصول وهو أن الأول قد كان الواجب فيه متميزا عن المقدمة ولكن طرأ عليه الابهام والثانى لم يتميز الواجب عن المقدمة أصلا لأجل مابينهما من التقارب ولك أن تفرق أيضاً بأن الواجب فى الأول ملتبس بالمقدمة وأما الثانى فلا * غير أنه لا يمكن عادة إلا بفعله قال (فروع —

تحقق الحج إلا بالمشى إلى ذلك الموضع المخصوص (أو) لايتوقف وجود الواجب عليها فى الخارج بل يتوقف عليها (العلم به) أى بوجود الواجب وهو على قسمين أحدهما أن يكون لالتباسه بالغير فيجب ذلك الغير لحصول اليقين وثانيهما أنه لايمكن الاتيان به عادة إلا مع الإتيان بذلك الغير فيجب الإتيان به للتيقن بحصول الواجب الأول (كالإتيان بالخمس) أى الصلوات الخمس فانه يجب على المكلف (إذا ترك) صلاة (واحدة) منها (ونسى) ولم يدر عينها والثانى كغسل جزء من الرأس بغسل الوجه (وستر شيء من الركبة لستر الفخذ) وهذا أى كون ستر الركبة مقدمة الواجب مذهب الشافعية وأما عند الحنفية فهو صفة واجب كستر الفخذ بناء على أنها عورة مثله (فروع)

الأوَّلُ : لو اشْتبهتِ المنكوحةِ بالأجنبيَّةِ حَرُمَتا على معْنىً أنَّه يجبُ عليهِ الكَفُّ عَنهُما الثانى : لوْ قالَ إحْداكُما طالقٌ حَرُمَتا تَغليباً للْحُرْمةِ واللهُ تَعالىٰ يَعْلَمُ أنَّه سيُعيِّنُ إحْداهما لَكنْ لَمَّا لمْ يُعيِّنْ لم تَتعيَّنْ

مفرعة على البحث السابق الفرع (الأول : لواشتبهت المنكوحة بالأجنبية) كما إذا عرف ان إحدى المرأتين منكوحته ولم يدر أيتهما على التعيين (حرمتا) حينئذ عليه (على معنى أنه يجب عليه الكف عنهما) إذ الواجب وهو كف النفس عن الحرام على سبيل اليقين لا يمكن إلا بالكف عنهما لحرمة إحداهما لذاتها والأخرى لاشتباهها بها لا أنهما محرمتان بالذات الفرع (الثانى : لو قال) الرجل لزوجته (إحداكما طالق حرمتا) عليه إذا لم ينو إحداهما على التعيين (تغليباً للحرمة) وأما إذا عين بالنية تحرم المعينة وذلك لأنه إذا وقع الطلاق على إحداهما مبهما احتمل كل منهما الحل والحرمة وقال عليه الصلاة والسلام ما اجتمع الحلال والحرام إلا وقد غلب الحرام الحلال فيحرم وطء كل منهما قبل البيان أو نقول إنه يقتضى حرمة احداهما وحل الأخرى بلا تعيين والاجتناب على المحرمة واجب وهو عن اليقين لايمكن الا بالاجتناب عنهما فيجب كوجوبه والفرق بين الفرعين ان الأجنبية فى الأول محرمة فى نفس الأمر دون المنكوحة بخلاف الثانى فان كلا منهما يحتمل الحل والحرمة والقدر المشترك محل الحرمة وهو تعين نوعى ولا حاجة إلى التعيين الشخصى وبهذا سقط ماقال الامام من أنه يحتمل أن يحل وطؤها لأن الطلاق معين ويستحيل تعلقه بغيرمعين وهو احداها قبل البيان والمفهوم من كتب الحنفية أنه وان لم يجز الجمع بينهما وطأ الا أنه يجوز أن يبتدىء بوطء أيتهما شاء بدون البيان ويجعل كأنه قبل الوطء بين استبقاء الملك منها وعين الأخرى لزواله بالطلاق فان قلت لانسلم أن كلا منهما محتملة للحل والحرمة بل الله تعالى يعلم المحرمة فالمحرمة متعينة فى علمه وفى نفس الأمر فلافرق بين الفرعين فالجواب ماقال (والله تعالى يعلم أنه) أى الزوج (سيعين) أن المطلقة (إحداها) أى يعلم قبل البيان أن المحرمة احداها لا بعينها إذ المحرمة حينئذ كذلك والعلم من الصفات التابعة وهو تعالى يعلم الأشياء كما هى فيعلم أنها ستعين (لكن لما لم يعين لم تتعين) وإذا عين علم بأن المعينة هذه أقول يقال عليه أن معنى تبعية العلم مطابقته للمعلوم بلا إيجابه إياه لاحدوثه بعد المعلوم كما هو مذهب هشام فقبل البيان يعلم أن ماسيعينه هــذه فالمحرمة متعينة فى علمه ويجاب عنه بأنه لايلزم منه إلا تعلق علمه بأن هذه المعينة محرمة بعد تعيين الزوج وهذا لاينافى كونها محتملة للحل والحرمة قبل البيان * فان قلت الحنفية يجوزون وطء المرأتين فى العتق فلم لايجوزونه فى الطلاق المبهم *

الثالث : الزائدُ علىٰ ما يَنطلقُ عليـهِ الإسْمُ منَ المَسحِ غيْرُ واجب وإلاّ لم يجُزْ تركهُ) أقول جعل المصنف هـذه الثلاثة فروعاً للأصل المتقدم وهو وجوب المقدمة التى يتوقف عليها العلم بالإتيان بالواجب ، وتفريع الأول والثانى واضح وأما الثالث ففيه كلام يأتى وستعرف الجميع ٭ الفرع الأول إذا اشتبهت المنكوحة بأجنبية حرمتا جميعاً على معنى أنه يجب عليه الكف عن وطئهما جميعاً . إحداهما لكونها أجنبية والأخرى لاشتباهها بالأجنبية ، ووجه تعريفه أن الكف عن الأجنبيـة واجب ، ولا يحصل العلم به إلا بالكف عن الزوجة ، وإنما فسر المصنف تحريمهما بالكف عنهما ، لأن تحريم الزوجة ليس بالذات بل للاشتباه ، وهذا الذى يشير إليه لا تحقيق فيه ، فان المراد بتحريم الأجنبية أيضاً إنما هو الكف لا تحريم ذاتها (الفرع الثانى) إذا قال لزوجتيه إحداكما طالق قال فى المحصول فيحتمل أن يقال : ببقاء حل وطئهما ، لأن الطلاق شىء معين فلا يحصل إلا فى محل معين فاذا لم يعين لا يكون الطلاق واقعاً ، بل الواقع أمرله صلاحية التأثير فى الطلاق عند التعيين ومنهم من قال : حرمتا جميعاً إلى وقت البيان تغليباً لجانب الحرمة هذا كلامه

قلنا : لانسلم ذلك بل هو عند البعض ولو سلم فالفرق أن العتق قبل البيان نزل فى غير المعينة لافى المعينة إذ نزوله فيها مشروط بالبيان ، والوطء يصادف المعينة ٭ والمعين من حيث هو غير ما هو غير المعين فيحل وطؤه ، ولا يجعل بيانا لاستبقاء الملك فيها دون الأخرى حتى لايحل وطؤها بخلاف مالو باع إحـداهما بعينها ، لأن الوطء ليس من معظم مقاصد ملك اليمين بخلاف البيع ، وأما فى الطلاق فيجعل وطء إحداهما بياناً إذ الوطء من معظم مقاصد النـكاح كذا قيل أقول العتق وإن لم ينزل فى المعينة لـكنه نازل فى إحداهما فيحرم وهى مرادة بينهما غير خارجة عنهما ، ولا يمـكن الاحتراز عنها قبل البيان إلا بالاحتراز عنهما فيحرمان ، ولا يحل وطء إحداهما قبله إلا بالتزام جعله بيانا فتحرم الاخرى حرمتها كما فى النـكاح وحينئـذ لا يبقى لـكون الوطء من المقاصد أولا دخل فى الفرق الفرع (الثالث) الواجب إما مقدر كغسل اليد أو كمسح الرأس عند الشافعية ، ويجوز فيها الاكتفاء بأقل ما ينطلق عليه الإسم لأنه متيقن والزائد غير منضبط ، ثم اختلفوا فى أنه إذا أتى بما زاد على هذا الأقل ، ولابد منه هل يوصف بالوجوب أم لا . فقال المصنف : (الزائد على) أقل (ما ينطلق عليه الاسم من المسح غير واجب وإلا) أى وإن لم يكن غير واجب ، بل كان واجباً (لم يجز تركه) لأنه من لوازم الوجوب وهو باطل وإلا لعصى بتركه وهو منتف إجماعا قال الجاربردى : فإن قلت قد جعل فى التنبيه ما لا يمـكن الاتيان بالواجب إلا به عادة مقدمة الواجب كستر الركبة لستر الفخذ وما نحن بصدده منه قلنا أنه

وذكر فى المنتخب مثله أيضاً ، وقد جزم المصنف بالثانى مع أن صاحب الحاصل لم يذكر ترجيحاً ، ولا نقلا بل حكى احتمالين على السواء وتفريع هذا يعرف مما قبله والفرق بينهما أن إحدى المرأتين فى الصورة الأولى ليست محرمة بطريق الأصالة بل للاشتباه بخلاف الفرع الثانى فانهما فى ذلك سواء ولهذا خيرناه ، وأيضاً ، فانه ليس قادراً على إزالة التحريم فى الأول بخلاف الثانى (قوله : والله يعلم الخ) جواب عن سؤال مقدر ذكره فى المحصول وتوجيهه أن الله تعالى يعلم المرأة التى سيعينها الزوج بعينها فتكون هى المحرمة والمطلقة فى علم الله تعالى وإنما هو مشتبه علينا هذا حاصل ماقاله الإمام وهو اعتراض على ماذكره أولا من حلهما جميعاً واقتضى كلامه الميل إليه وذلك لانه إذا تقرر بما قاله ان إحداها مطلقة والأخرى مشتبهة بها فتحرمان جزماً كما تقدم فى الفرع الذى قبله ، ولا يبقى للاباحة مع ذلك وجه ولا يستقيم جعله اعتراضاً على القائل الآخر ، وهو الذاهب إلى التحريم لانه على وفقه لا على عكسه وجوابه ماذكره المصنف ، وهو أن الله تعالى يعلم الأشياء على ماهى عليه فيعلم ماليس بمتعين غير متعين لانه الواقع إذ لو علمه متعيناً مع أنه غير متعين لزم الجهل وهو محال على الله تعالى إذا تقرر ذلك فنقول لاشك أن الزوج مالم يعين المطلقة لم تتعين فى نفسها وإذا لم تتعين فيعلمها الله تعالى غير متعينة وإن كان يعلم أن هذه هى التى ستعين وأما كونه يعلمها متعينة حتى تكون هى المطلقة فلا وإذا علمت توجيه الاعتراض وعلمت جوابه علمت أن الواقع فى المنهاج خطأ فإن هذا اعتراض على الإباحة وهى غير مذكورة فيه وكأن المصنف توهم أنه اعتراض على التحريم لذكره عقبه فى المحصول والحاصل وهو غلط سببه عدم التأمل (الفرع الثالث) القدر الزائد على الواجب الذى لايتقدر بقدر معين كمسح الرأس والطمأنينة وغيرهما لا يوصف بالوجوب على ما جزم به المصنف ، لانه يجوز تركه وفى المحصول والمنتخب أنه الحق وفى الحاصل أن مقابله خطأ وهذه المسئلة فيها اختلاف شهير عندنا واضطراب فى كلام من يفتى بكلامه وقد ذكرت نظائر المسئلة والاضطراب الواقع فيها وفوائد الخلاف فى باب صفة الوضوء من كتاب الجواهر ثم ذكرته أيضاً أبسط من ذلك التناقض الكبير المسمى

وإن جعل من أقسام المقدمة لكن لم يتعرض فى التنبيه بوجوب الكل فيجوز أن لا يجب بعض أقسامها بأن يحمل قوله مالايتم الواجب إلا به فهو واجب على غير هذا القسم أقول حمل قوله مالا يتم على ماذكر تعسف والظاهر إرادة التعميم والتحقيق ههنا أنه لو أريد بالزائد زائد يتوقف أداء الواجب عليه فهو واجب عند المصنف أيضاً لكن الحق أن المراد الزائد الذى أتى به المكلف مع أنه لو لم يأت به لأدى الواجب بدونه على ما أشار اليه الفنرى وإيراده فى الفروع لبيان عدم وجوبه لعدم كونه مقدمة الواجب ويدل على ذلك عبارة محصول الإمام

جالمهمات وهو الكتاب الذى لا يستغنى عنه ووجه تفريع هذا على القاعدة المتقدمة هو أن الواجب لا ينفك غالباً عن حصول زيادة فيه فتكون هذه الزيادة مقدمة للعلم بحصوله ولك أن تقول إذا كان هـذا الزائد عند المصنف مقدمة للواجب فيلزم أن يكون واجباً كستر شيء من الركبة وأنظاره على ما تقدم فى القاعدة وحينئذ فيكون وصفه بعدم الوجوب مناقضاً لما تقرر عنده فيما لايتم الشيء إلا به اللهم إلا أن يريد نفى كونها مقدمة قال (المسألة الخامسة — وُجوبُ الشيْءِ يَستلزِمُ حُرمَةَ نَقيضهِ لأنها جُزؤهُ فالدَّالُّ عَليهِ يَدلُّ عَليْها بالتَّضمُّنِ

اختلفوا فى الواجب الذى لايتقدر بحد معين كمسح الرأس والطمأنينة فى الركوع إذا زاد على قدر الواجب، هل توصف الزيادة بالوجوب والحق انه لا لأن الواجب هو الذى لايجوز تركه وهـــذه الزيادة يجوز تركها (المسألة الخامسة) فى أن الأمر بالشيء هل هو نهى عن النقيض أو يستلزمه أم لا وليس الخلاف فى مفهوميهما وفى أن أحدهما يتصور بدون الآخر إذ الأمر مضاف إلى الشيء والنهى إلى نقيضه ولا فى اللفظ لاختلاف صيغتيهما وإنما النزاع فى أن ما صدق عليه انه أمر بشيء قيل يصدق عليه أنه نهى عن نقيضه أى ما صدق عليه نقيضه من فعل آخر أو متضمن له بمعنى أنه مستلزم له بالتضمن أو الالتزام * مثلا إذا قال اسكن فهل هو فى المعنى بمثابة قوله: لاتتحرك أم لا فقال جماعة منهم القاضى أولا أنه نفس النهى عن النقيض بمعنى أن طلب الفعل هو بعينه طلب الكف عما صدق عليه نقيضه. وقالوا آخراً انه يتضمنه عقلا أى يدل عليـــه ويستلزمه واختاره المصنف حيث قال: (وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضـــه لأنها) أى حرمة النقيض (جزؤه) أى جزء الوجوب لأن الوجوب اقتضاء الفعل والمنع من الترك، فالمنع من الترك جزء مفهومه والترك نقيض الفعل والمنع منه حرمته، فحرمة النقيض جزء الوجوب، وهذا المدعى مع دليله كالدليل على أن الأمر يدل على النهى عن النقيض لا كما ذكره الفنرى من أنه عبارة عنه حيث قال عين المصنف المذهب المختار بقوله: وجوب الشيء يستلزمه حرمة نقيضه، ويدل عليـه الفاء الاستنتاجية فى قوله: (فالدال عليه) أى الوجوب، وهو الأمر (يدل عليها) أى على حرمة النقيض (بالتضمن) لأنه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له، فالأمر بالشيء متضمن للنهى عن نقيضه * ذكر الجاربردى: أن تعريف الوجوب رسمى فالمنع من النقيض لازم، فالدلالة التزام لاتضمن. أقول: هو ليس برسم فإن الاعتبارات ماهيتها ما اعتبره المعتبرون على أنهم صرحوا بأن الاول من التقاسيم الستة للحكم تقسيم له باعتبار الذاتيات، ولو سلم فلا يقدح فى أصل الدعوى إذ على هـذا التقدير يدل الأمر على النهى عن النقيض

قالت المُعتزلةُ وأكثرُ أصحابنا : المُوجبُ قدْ يَغْفلُ عنْ نقيضهِ قُلنا : لا فإنَّ الإيجابَ بدونِ المَنْع مِنْ نَقيضهِ مُحالٌ وإنْ سُلِّمَ فَمَنقُوضٌ بوُجوبِ المُقدِّمةِ) أقول هذه هى المسئلة المعروفة بأن الأمر بالشىء نهى عن ضده وفيها

ويستلزمه أيضاً نعم يرد عليه ما قيل لانسلم ان كل محرم منهى عنه وإنما يكون كذلك لو كان فعلا لا كفاً فان النهى طلب كف عن فعل لا عن كف كما أن الأمر طلب فعل غير كف ولو جعلنا الكف عن المأمور به منهياً عنه كان النهى طلب الكف عن ذلك الكف على أنه لو سلم لايلزم إلا دلالة الأمر على كون الكف عن المأمور به منهياً عنه وليس هو المتنازع فيه بل النزاع فى أن الأمر بالشىء المعين كالسكون مثلا هل يستلزم عقلا النهى عن شىء كالحركة التى يصدق عليها أنها ما ليس بسكون أولا ، وقد يستدل بأن الواجب وهو فعل المأمور به لايتم إلا بترك ضده ، وهو أما الكف عن الضد أو نفى ضده وهو واجب لأنه مما لايتم الواجب إلا به وهو معنى النهى عن النقيض وفيه بحث لأن النزاع فى انه هل يدل عليه ويستلزمه بنفسه لزوما عقلياً لابدليل من خارج (قالت المعتزلة) أى بعضهم كأبى هاشم ومتابعيه خلافاً للبعض كعبد الجبار والبصرى وغيرهما (وأكثر أصحابنا) أى الشافعية كامام الحرمين وحجة الإسلام ومن تابعهما أن الأمر بالشىء ليس نفس النهى عن النقيض ولا يتضمنه عقلا أيضاً وهو مختار المدقق ، واستدل على هذا بأنه لو كان كذلك لما غفل الآمر بالشىء عن نقيضه لامتناع النهى عن الشىء مع الغفلة عنه إذ النهى عن الشىء طلب الكشف عنه ولابد من تصور المطلوب وهو الكف عن النقيض هاهنا فيكون متصوراً فيكون مفرداه وهو الكف والنقيض متصورين فالنقيض متصور ، وبالتالى باطل إذ (الموجب) للشىء (قد يغفل عن نقيضه) مثل أن يأمر الإنسان بشىء مع غفلته عن نقيضه (قلنـــا : لا) أى لانسلم أنه قد يغفل عنه ، ومستنده ما قال (فإن الإيجاب بدون المنع من نقيضه محال) إذ المنع من النقيض الذى هو عبارة عن المنع من الترك جزء من الوجوب كما مر ، فالمفيد للوجوب متصور له ، والمتصور للكل متصور للجزء أقول وفيه بحث إذ الموجب عند طلب الفعل من الغير استعلاء يجوز أن لا يتصور أنه موجب بمعنى أنه طالب للفعـــل مانع عن الترك بل يكفى تصور أنه طالب لذلك الفعل إذ لايلزم لكل فاعل إن يتصور ماصدر عنه بذاتياته على التفصيل ولو سلم فلا يلزم منه إلا وجوب تصور مفهوم ترك الفعل والنزاع فى الذهول عن تعقل ما صدق عليه النقيض للفعل المأمور به كالحركة مثلا بالنسبة إلى قوله : اسكن وسنزيد فى تحقيقه قوله (وإن سلم) يعنى إن سلمنا أنه قد يغفل عن النقيض فلا نسلم أن كون الأمر بالشىء نهياً عن النقيض يستلزم أن لايغفل الآمر عن النقيض ، وأما قولكم : يمتنع النهى عن الشىء مع الغفلة عنه (فمنقوض بوجوب المقدمة) أى مقدمة الواجب

ثلاث مذاهب مشهورة ممن حكاها إمام الحرمين فى البرهان أحدها أن الأمر بالشىء هو نفس النهى عن ضده فاذا قال مثلا تحرك فمعناه لاتسكن واتصافه بكونه أمراً ونهيا باعتبارين كاتصاف الذات الواحدة بالقرب والبعد بالنسبة إلى شيئين وهذا المذهب لم يذكره المصنف والثانى أنه غيره ولكنه يدل عليه بالالتزام وعلى هذا فالأمر بالشىء نهى عن جميع أضداده بخلاف النهى عن الشىء فانه أمر بأحد أضداده وشرط كونه نهيا عن ضده أن يكون الواجب مضيقا كما نقله شراح المحصول عن القاضى عبد الوهاب لأنه لابد أن ينتهى عن الترك المنهى عنه حين ورود النهى ولا يتصور الانتهاء عن الترك إلا بالإتيان بالمأمور به فاستحال النهى مع كونه موسعاً وهذا المذهب وهو كونه يدل عليه بالالتزام نقله صاحب الإفادة عن أكثر أصحاب الشافعى واختاره الآمدى وكذا الامام واتباعه ومنهم المصنف وعبروا كلهم بأن الأمر بالشىء نهى عن ضده فدخل فى كلامهم كراهة ضد المندوب إلا المصنف فانه عبر بقوله وجوب الشىء يستلزم حرمة نقيضه وسبب تعبيره بهذا أن الوجوب قد يكون مأخوذا من غير الأمر كفعل الرسول عليه الصلاة والسلام والقياس وغير ذلك فلما كان الواجب أعم من هذا الوجه عبر به واما كراهة ضد المندوب فان المصنف قد لايراه وذلك لأنا إذا قلنا أن الأمر بالشىء نهى عن ضده فهل يكون خاصا بالواجب فيه قولان شهيران حكاهما الآمدى وابن الحاجب وغيرهما ولكن الصحيح أنه لافرق كما صرح به الآمدى وغيره والمذهب الثالث أنه لايدل عليه ألبتة واختاره ابن الحاجب ونقله المصنف عن المعتزلة وأكثر الأصحاب تبعا لصاحب الحاصل وأما الإمام فى المحصول والمنتخب فنقله عن جمهور المعتزلة وكثير من أصحابنا وفائدة الخلاف من الفروع ما إذا قال ان خالفت نهيى فأنت طالق ثم قال قومى فقعدت ففى الطلاق خلاف ومستند الوقوع هذه القاعدة صرح به الرافعى فى الشرح الصغير وفى المسئلة اختلاف فى الترجيح مذكور مبسوطا فى المهمات (قوله لأنه جزؤه) أى الدليل على أن وجوب الشىء يستلزم حرمة نقيضه أن حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب إذ الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك كما تقدم فى موضوعه فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن وهذا الدليل أخذه المصنف من الامام وإنما ادعى الإلتزام وأقام الدليل على التضمن لأن الكل يستلزم الجزء وبالجملة فهو دليل باطل وممن نبه على بطلانه صاحب التحصيل وتقرير ذلك موقوف على مقدمة وهو أنه إذا قال السيد مثلا لعبده اقعد

فانه لما جاز كون الأمر بالشىء أمراً بمقدماته الضرورية مع الغفلة عنها جاز كونه ناهيا عن نقيضه على سبيل الالتزام كذلك * ويمكن تقرير دليلهم على وجه لايرد عليه ماذكره بأن يقال لو كان الأمر دالا على النهى عن النقيض مستلزما له عقلا لكان الآمر بالشىء كالجلوس

فعنا أمران منافيان للمأمور به وهو وجود القعود أحدهما مناف له بذاته أى بنفسه وهو عدم القعود لأن المنافاة بين النقيضين بالذات فاللفظ الدال على القعود دال على النهى عن عدمه أو على المنع منه بالذات والثانى مناف له بالعرض أى بالاستلزام وهو الضد كالقيام مثلا أو الاضطجاع وضابطه أن يكون معنى وجوديا يضاد المأمور به ووجه منافاته بالاستلزام أن القيام مثلا يستلزم عدم القعود الذى هو نقيض القعود فلو حصل القعود لاجتمع النقيضان فامتناع اجتماع الضدين إنما هو لامتناع اجتماع النقيضين لا لذاتهما فاللفظ الدال على القعود يدل على النهى عن الأضداد الوجودية كالقيام مثلا بالالتزام والذى يأمر قد يكون غافلا عنها هكذا ذكره الامام فى المحصول وغيره وفى المسئلة قول آخر أن المنافاة بين الضدين بالذات إذا علمت ذلك فقول المصنف (وجوب الشىء يستلزم حرمة نقيضه لأنه جزؤه) لقائل أن يقول إن أراد بذلك أنه يدل على المنع من أضداده الوجودية فهذا مسلم ولكن لانسلم أنه جزء من ماهية الوجوب بل جزؤه المنع من الترك وإن أراد به أنه دال على المنع من الترك فليس محل النزاع إذ لاخلاف أن الدال على الوجوب دال على المنع من الترك لأنه جزؤه وإلا خرج الواجب عن كونه واجباً بل النزاع فى دلالته على المنع من أضداده الوجودية كما اقتضاه كلام الإمام فيلزم اما فساد الدليل أو نصبه فى غير محل النزاع وإذا أردت إصلاح هذا الدليل بحيث يكون مطابقاً للمدعى فقل الأمر دال على المنع من الترك ومن لوازم المنع من الترك المنع من الأضداد فيكون الأمر دالا على المنع من الأضداد بالالتزام وهو المدعى (قوله قالت المعتزلة) أى استدلت المعتزلة على أن الأمر بالشىء ليس نهياً عن ضده بأن الموجب للشىء قد يكون غافلا عن نقيضه فلايكون النقيض منهياً عنه لأن النهى عن الشىء مشروط بتصوره ويغفل بضم الفاء كما ضبطه الجوهرى قال ومصدره غفلة وغفولا وأجاب المصنف بوجهين ، أحدهما لانسلم إمكان الإيجاب للشىء مع الغفلة عن نقيضه لأن المنع من النقيض جزء من ماهية الوجوب كما قررناه فيستحيل وجود الإيجاب بدونه لاستحالة وجود الشىء بدون جزئه وإذا استحال وجوده بدونه فالمتصور الإيجاب متصور للمنع من الترك فيكون متصوراً للترك لامحالة وهذا الجواب باطل لكونه فى غير محل النزاع كما

مثلا المتصور لكونه آمراً به متصوراً لكونه ناهياً عن نقيضه كالاضطجاع مثلا إذ التقدير أن النهى عن النقيض من مدلولات الأمر ولوازمه العقلية فيلزم تصوره للاضطجاع إذ تصور النهى عنه بدون تصوره محال واللازم باطل بالضرورة وعلى هذا سقط منعه الاول إذ لم يرد بالنقيض ترك الفعل وأنه منهى عنه أولا وكذا نقضه بوجوب المقدمة لأن اللازم لما ذكرنا لزوم تصور نقيض المأمور به على تقدير تصور النهى عنه لا على تقدير النهى حتى

تقدم * الثانى سلمنا أن النقيض قد يكون مغفولا عنه لكن لايلزم من ذلك أن لا يكون منهياً عنه فانه ينتقض بوجوب مقدمة الواجب أى مالايتم الواجب إلا به فانه واجب كما تقدم مع أن الموجب قد يكون غافلا عنه فكذلك حرمة النقيض قال (المسألة السادسة — إذَا نُسِخَ الوُجوبُ بقِىَ الجَوازُ خِلافاً للغَزالى لأنَّ الدَّالَّ علىٰ الوُجوبِ يتضمَّنُ الجوازَ والنَّاسخُ لا يُنافيهِ فإنه يَرتفعُ الوُجوبُ بارْتفاعِ المنْعِ منَ التركِ قيلَ : الجنْسُ يَتقوَّمُ بالفَصلِ فيَرتَفع بارْتفاعهِ قُلنا : لاٰ وإنْ سُلِّم

يلزم ماذكر (المسألة السادسة) قال الأكثرون (إذا نسخ الوجوب بقى الجواز خلافاً للغزالى) وقال حجة الإسلام والحنفية أن الفعل بعد نسخ الوجوب لا يبقى جائزاً واستدل على المختار بقوله (لأن الدال على الوجوب يتضمن الجواز) لتركبه من جواز الفعل والمنع من الترك فالدال على الوجوب متضمن للجواز مقتض له دال عليه وهو قائم فكذا الجواز (والناسخ لا ينافيه) إذ هو عارض غير معارض له إلا فى ارتفاع الوجوب ولايلزم منه ارتفاع الجواز (فإنه يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك) إذ يكفى فى ارتفاع المركب ارتفاع أحد الأجزاء فان قلت الجواز هو الإباحة المفسرة بعدم الحرج فى الفعل والترك وهو مباين للوجوب فلا يكون جزءاً له قلنا المراد به هاهنا المعنى الأعم وهو الإذن فى الفعل فان (قيل) فهو على هذا جنس الوجوب والندب والإباحة لكونه تمام المشترك و (الجنس يتقوم بالفصل) لأن الفصل علة له لامتناع العكس للزوم انحصار الجنس فى النوع لاستلزامه حينئذ هذا الفصل وامتناع عدم علية شىء منهما للآخر للزوم الاستغناء من الطرفين وعدم تألف الماهية منهما فتثبت عليه الفصل للجنس ويقوم هذا بذلك (فيرتفع) الجنس (بارتفاعه) أى الفصل للزوم ارتفاع المتقوم بارتفاع المفهوم فيرتفع الجواز بارتفاع الوجوب سواء ارتفع بارتفاع الجواز أو ارتفاع فصل المنع من الترك والجواب أنه إن أريد العلة التامة فلا شىء منها علة ولايلزم الاستغناء لجواز ثبوت العلية فى الجملة ولو سلم الاستغناء فلانسلم عدم تألف الماهية منهماوإنما يكون كذلك أن لو كانت حقيقية لااعتبارية وإن أريد الأعم فالجنس علة ولايلزم الانحصار إذ ذاك فى الاستلزام وهو فى التامة على أن الجنس يستدعى فصلا من الفصول لا معيناً ليلزم الانحصار وهذا تحقيق قوله (قلنا : لا) أى لا نسلم أن الفصل علة للجنس ومتقوم به وما ذكرتم فيه غير تام (وإنسلم) أن الجنس يتقوم بالفصل بناء على العلة لكن لانسلم وجوب ارتفاع الجنس بارتفاع فصل معين وإنما هو على تقدير التقوم بفصل معين دون غيره وهو ممنوع فتجوز عند انتفاء فصل المنع من الترك أن يقدم

فَيَتَقَوَّمُ بفَصْلِ عَدمِ الْحَرَجِ) أقول إذا أوجب الشارع شيئاً ثم نسخ وجوبه فيجوز الإقدام عليه عملا بالبراءة الأصلية كما أشار اليه فى المحصول فى آخر هذه المسئلة وصرح به غيره ولكن الدليل الدال على الإيجاب قد كان أيضاً دالا على الجواز كما سيأتى تقريره فدلالته على الجواز هل هى باقية أم زالت بزوال الوجوب هذا محل الخلاف فقال الغزالى انها لا تبقى بل يرجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من البراءة الأصلية أو الإباحة أو التحريم وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن هكذا جزم به فى المستصفى وقال الإمام وأتباعه والجمهور انها باقية ومراد هؤلاء بالجواز هو التخيير بين الفعل والترك كما سيأتى وقد صرح به المصنف فى آخر المسئلة وهو الذى صرح الغزالى أيضاً بعدم بقائه وعلى هذا فيكون الخلاف بينهما معنويا على خلاف ما ادعاه ابن التلمسانى وصورة المسئلة أن يقول الشارع نسخت الوجوب أو حرمة الترك أو رفعت ذلك فاما إذا نسخ الوجوب بالتحريم أو قال رفعت جميع مادل عليه الأمر السابق من جواز الفعل ومنع الترك فيثبت التحريم قطعا (قوله لأن الدال) أى الدليل على بقاء الجواز أن الجواز جزء من ماهية الوجوب لا الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك وإن شئت قلت من رفع الحرج عن الفعل مع إثبات الحرج على الترك واللفظ الدال على الوجوب دال على الجواز بالتضمن والناسخ الوجوب لا ينافى الجواز فإن الوجوب يرتفع بارتفاع المنع من الترك إذ المركب يرتفع بارتفاع جزئه وإذا تقرر أنه لا ينافيه فتبقى دلالته عليه ولك أن تقول الدليل الرافع المنع من الترك إن لم يرفع أيضاً الجواز فلا يكون ذلك نسخاً بل تخصيصاً لأنه إخراج لبعض ما دل عليه اللفظ وهو غير المدعى وإن رفعه فلا كلام أيضاً فالمدعى بقاؤه هو الجواز بمعنى التخيير والذى فى ضمن الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل ولا يتم المدعى إلا بزيادة أخرى تأتى فى الجواب عن اعتراض الغزالى ومع تلك أيضاً فليس مطابقا للدعوى كما سيأتى إيضاحه (قوله قيل الجنس الخ) هذا يحتمل أن يكون إبطالا للدليل السابق ويحتمل أن يكون دليلا للغزالى وتقرير الأول أن يقال لا نسلم أن الناسخ لا ينافى الجواز لأن كل فصل فهو علة لوجود

الجواز بفصل آخر (فيتقوم بفصل عدم الحرج) فى الترك ولا يلزم من ذلك اعتراف بأن المراد بالجواز المتنازع فى بقائه الجواز بالمعنى الأخص المباين الوجوب بناء على أنه بقى بعد نسخ الوجوب الإذن فى الفعل مع عدم الحرج فى الترك وهو عين الجواز الأخص فلا يصح فى إثباته الاستدلال بأنه جزء الوجوب لأن المستدل على بقائه الإذن فى الفعل * وعدم الحرج فى الترك إنما لزم من ارتفاع نقيضه وهو الحرج فى الترك واستدلت الحنفية بأن الجواز ثبت فى ضمن الوجوب وبطلان المتضمن يدل على بطلان ما فى ضمنه أقول

الحصة التى فيه من الجنس كما نص عليه ابن سينا لأنه يستحيل وجود جنس مجرد عن الفصول كالحيوانية مثلا وإليه أشار بقوله : يتقوم بالفصل أى يوجد به ولعله من قولهم فلان قوام أهل بيته بكسر القاف أى الذى يقيم شأنهم حكاه الجوهرى إذا تقرر ذلك فالجواز جنس للواجب والمندوب والمكروه والمباح والعلة فى وجوده فى الواجب وهو فصل الواجب وهو الحرج على الترك فإذا زال الفصل زال الجواز لأن المعلول يزول بزوال علته ، وفى ذلك يقول بعضهم :

أيا من حياتى جنس فصل وصاله ومن عيشتى ملزوم لازم قربه
أيوجد ملزوم ولا لازم له محال وجنس لم يقم فصله به

فثبت أن الناسخ ينافى الجواز . التقرير الثانى أن يقال : الدليل على أن الجواز لا يبقى ، وذلك أن كل فصل فهو علة الخ ثم أجاب المصنف بوجهين أحدهما وإليه أشار بقوله (قلنا لا) أى لا نسلم ماقاله ابن سينا من أن الفصل علة للجنس فقد خالفه الإمام وقال : انهما معلولان لعلة واحدة وتقرير ذلك مذكور فى الكتب الحكمية ويحتمل أن يكون المراد أنا لا نسلم أن هذا الفصل الخاص ، وهو الحرج على الترك علة لهذا الجنس الخاص ، وهو الجواز لأنهما حكمان شرعيان ، والأحكام قديمة فلا يكون أحدهما علة الآخر الثانى سلمنا أنه علة له لكن لانسلم أنه يلزم من ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس ، لأن الجواز له قيدان أحدهما : الحرج على الترك . والثانى : عدم الحرج فإذا زال الأول خلفه الثانى وهذا الثانى استفدناه من الناسخ لأنه أثبت رفع الحرج عن الترك فالماهية الحاصلة بعد النسخ مركبة من قيدين أحدهما : زوال الحرج عن الفعل وهو مستفاد من الامر . والثانى : زوال الحرج عن الترك وهو مستفاد من الناسخ وهذه الماهية هى المندوب أو المباح ، هكذا ذكره فى المحصول وهو معنى ماقاله المصنف ، واستفدنا من كلامه أنه إذا نسخ الوجوب بقى إما الإباحة أو الندب من الأمر وناسخه لا من الأمر فقط فينبغى أن تكون الدعوى بهذه الصيغة وهذا الكلام هو الذى سبق الوعد بذكره . قال صاحب الحاصل : وفى هذه المسئلة بحث دقيق ولعله يشير إلى شىء من هذا أو إلى مقالة ابن سينا السابقة فإنها غير مذكورة فى المحصول ولا فى مختصراته وأما فائدة هذا الخلاف من الفروع فهو كل موضع بطل فيه الخصوص ، هل يبقى العموم من ذلك ما إذا وجد المنافى للفرض دون النفل ويندرج فيه صور كثيرة كالإحرام قبل الزوال بالظهر ومن ذلك أشار إليه الغزالى فى الوسيط ، وهو ما إذا أحال المشترى البائع بالثمن على رجل ثم وجد بالمبيع عيباً فرده فإن الحوالة تبطل على الأصح ولكن هل للمحتال قبضه للمالك فيه خلاف وجه الجواز أن الحوالة متضمنة لجواز الأخذ والمنافى ورد على خصوص الحوالة فيبقى الجواز ، وهذه المسئلة قد أشار إليها الآمدى وابن الحاجب بقولهما

المباح ليس بجنس للواجب ولكن إهذه الترجمة غير محل النزاع قال (المسألة السابعة — الواجبُ لا يجُوزُ تركهُ قالَ الكَعبيُّ : فعلُ المُباحِ تركُ الحَرامِ وهُوَ واجبٌ قُلْنا لا بَلْ بهِ يحْصلُ وقالتِ الفُقهاءُ : يَجبُ الصَّومُ علىٰ الحَائضِ والمَريضِ والمُسافرِ لأنَّهمْ شَهِدوا الشَّهرَ وهُوَ

لا نسلم ذلك إذا كان المتضمن الكل ، وما فى ضمنه الجزء (المسألة السابعة) قال الجمهور (الواجب لايجوز تركه) إذ من لوازم الوجوب المنع من الترك ، فلايجتمع معه جواز الترك (قال الكعبى) قد يجوز تركه إذ (فعل المباح ترك الحرام) لأن فاعل المباح عند تلبسه به تارك للحرام ، فإن سكوته ترك القذف وسكونه ترك القتل (وهو) أى ترك الحرام (واجب) فظهر أن المباح الجائز الترك واجب ، فينعكس إلى قولنا بعض الواجب هو المباح الذى يجوز تركه (قلنا : لا) أى لا نسلم أن فعل المباح عين ترك الحرام إذا أريد بالحمل هذا المعنى (بل) فعل المباح شىء (به يحصل) ترك الحرام ، وإن أريد أنه يحصل به ذلك فسلم وحينئذ يصير معنى الكبرى ، وما يحصل به ترك الحرام واجب وهو ممنوع إذ لايلزم من وجوب الشىء وجوب المعين الذى يحصل الواجب به ، إذا أمكن حصوله بغيره ، وهنا كذلك لإمكان ترك الحرام بفعل غير المباح ، وأيضاً الدعوى والدليل فى مصادمة الإجماع فلا يسمع * الإجماع على جعل المباح والواجب قسمين متباينين ، وأن الأول جائز الترك دون الثانى ، وهاهنا اعتراضات . الأول أن المنافاة إنما تتم ان لو لم يكن لشىء واحد جهتان وهاهنا كذلك لأن المباح له حقيقة الذات وجهة حصول ترك الحرام به فيتأتى جواز الترك وامتناعه بالاعتبارين . الجواب ان الحقيقة الثابتة لاتصلح أن تكون من الجهات التى يصير به ممتنع الترك واجباً كما عرف . الثانى : وهو المنقول عن الخنجى ان مراد الكعبى كون المباح واجباً مخيراً وهو لازم ، إذ هو فرد من أفراد الواجب الذى هو مايحصل به ترك الحرام . الجواب ان المخير يجب أن يكون واحدامن أمور معينة فان قيل يكفى التعيين النوعى وهو حاصل بكونه واجبا أو مندوبا أو مباحا قلنا لابد فى التعيين النوعى من تعيين حقيقة الفعل كالصوم والاعتاق مثلا إذ لا يكفى مجرد اعتبار شىء من الاعراض العامة ولو سلم فالنزاع فى جواز ترك الواجب عن أصله ، ولا نزاع فى جواز ترك كل من أفراد المخير إلى بدل . الثالث : ان تأويل الإجماع بذات الفعل من غير نظر إلى استلزامه ترك الحرام واجب جمعاً بين الأدلة الجواب انه ممنوع لبطلان دليلكم (وقالت الفقهاء) بعض الواجب يجوز تركه لأنه (يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر) مع أنه يجوز لهم الترك إجماعا وإنما قلنا : الصوم واجب عليهم (لأنهم شهدوا الشهر وهو) أى شهود

مُوجِبٌ وأَيْضاً عَلَيهِمُ القَضاءُ بقَدْرِه قُلنا : العُذْرُ مانِعٌ والقَضاءُ يتَوقَّفُ علَى السَّببِ لا الوُجوب وإلاَّ لمَا وَجَبَ قَضاءُ الظُّهْرِ علَى مَنْ نامَ جَميعَ الوقْتِ) أقول قد عرفت فيما تقدم أن الوجوب هو اقتضاء الفعل مع المنع من الترك فيستحيل كون الشيء واجباً مع كونه جائز الترك لاستحالة بقاء المركب بدون جزئه ، وذكر المصنف ذلك توطئة للرد على طائفتين أحدهما : الكعبي وأتباعه والثانية: الفقهاء فأما الكعبي فادعى أن المباح واجب مع كونه جائز الترك ، واستدل بأن فعل المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب فينتج أن فعل المباح واجب (قوله : قلنا لا) أي لا نسلم أن فعل المباح هو نفس ترك الحرام قال في الحاصل : لأن فعل المباح أخص من ترك الحرام وتقريره أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بالواجب والمندوب ففعل المباح أخص من ترك الحرام والأخص غير الأعم فلا يكون المباح ترك الحرام ، بل هو شيء يحصل به تركه لما بينا أنه قد يحصل به وبغيره فكل واحد من الواجب والمندوب والمباح والمكروه وسيلة لترك الحرام ، وإذا كان الواجب وسائل فيجب واحد منها لا بعينه لا واحد بخصوصه ، فلا يتعين خصوص المباح للوجوب فيبطل دعوى الكعبي وهكذا أجاب به الإمام وهو ضعيف لأنه يلزم منه أن يكون المباح واجباً على التخيير والواجب على التخيير واجب على الجملة وكل فرد يقع منه يكون واجباً بلا خلاف كما تقدم في

الشهر (موجب) يعني أن من شهد الشهر وجب عليه الصوم فيجب عليهم والصغرى ظاهرة وأما الكبرى فلقوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » (وأيضاً) يجب (عليهم القضاء بقدره) يعني بقدر الصوم المتروك وذا يدل على وجوب الأداء قال الفنرى : وذلك لأنه لا يجب قضاء غير الواجب كالنوافل فلو لم يجب الصوم عليهم لما وجب القضاء ولم يبين فائدة قوله بقدره والظاهر أنه لتحقيق كونه بدلا عن المتروك لا المساواة في القدر مشعر بالبدلية كما في غرامة المتلفات فإذا ثبتت بدليته وهو واجب ثبت وجوب الصوم المتروك لأن البدل الواجب إنما يكون بدل الواجب وإليه أشار الجاربردى (قلنا) لا نسلم وجوب الصوم عليهم بالنص وإنما يتم الوجوب لولا المانع وهاهنا (العذر مانع) وهو الحيض والسفر والمرض وتحقيقه أن الشيء كما لا بد في حصوله من وجود المقتضى لا بد فيه من عدم المانع أيضاً لجواز التخلف عن المقتضى لمانع مختص ولا نسلم أن وجوب القضاء يقتضى وجوب الأداء كيف (والقضاء يتوقف على السبب) أي سبب الوجوب (لا) على (الوجوب وإلا) أي وإن لم يكن متوقفاً على السبب بل على الوجوب (لما وجب قضاء الظهر على من نام جميع الوقت) لأن أداء الظهر لم يجب عليه فإن قلت : ما ذكر إنما يتم لو أريد

خصال الكفارة لكن تخصيص الكعبي بالمباح لامعنى له . بل يجرى فى غيره حتى فى المكروه ولأجل ضعف هذا الجواب قال الآمدى وابن برهان وابن الحاجب : أنه لامخلص عما قاله الكعبي مع التزام أن مالايتم الواجب إلا به فهو واجب ، وأما الفقهاء فقال كثير منهم يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر لوجهين : أحدهما : أنهم شهدوا الشهر وشهود الشهر موجب للصوم لقوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » . الثانى : أن القضاء يجب عليهم بقدر مافاتهم فوجب أن يكون بدلا عنه كغرامة المتلفات . والجواب عن الأول : أن شهود الشهر إنما يكون موجباً للصوم عند انتفاء الأعذار المانعة من الوجوب والعذر ههنا قائم ، فلذلك امتنع القول بالوجوب . وعن الثانى : أن القضاء يتوقف على سبب الوجوب ، وهو دخول الوقت لاعلى وجود الوجوب إذ لو توقف على نفس الوجوب لما كان قضاء الظهر مثلا واجباً على من نام جميع الوقت لأنه غير مكلف بالظهر فى حال نومه لامتناع تكليف الغافل والإمام وأتباعه لم يجيبوا عن هذين الدليلين كما أجاب المصنف بل انتقلوا إلى المعارضة بما هو أقوى وهو جواز الترك كما قرره المصنف أولا وقوله : وقال الفقهاء هى عبارة صاحب الحاصل والصواب عبارة الإمام فى المحصول والمنتخب فإنه قال وقال كثير من الفقهاء ، ثم قال بعد ذلك وعندنا أنه لا يجب على الحائض والمريض أصلا وأما المسافر فيجب عليه صوم أحد الشهرين ، إما رمضان أو شهر غيره أيهما أتى به كان هو الواجب كما فى خصال الكفارة هكذا قال فى المحصول والمنتخب وفيه نظر فإن المريض أيضاً يجوز له الصوم فيكون مخيراً وإذا كان مخيراً فيكون كالمسافر إلا أن يفرض ذلك فى مريض يفضى به الصوم لهلاك نفسه أو عضوه فإنه يحرم عليه الصوم قال الغزالى فى المستصفى فلو صام والحالة هذه فيحتمل أن لايجزئه لأنه حرام ويحتمل تخرجه على الصلاة فى الدار المغصوبة قال :

الباب الثانى : فيما لابد للحكم منه وهو الحاكم والمحكوم عليه وبه . وفيه ثلاثة فصول :

(الفصل الأول : فى الحاكم

بالوجوب وجوب الأداء وأما إذا أريد نفس الوجوب فلا إذ المانع المذكور إنما يمنع وجوب الأداء لانفس الوجوب ونفسه ثابت بالنسبة إلى النائم وإن لم يثبت وجوب الأداء قلنا هذا مبنى على عدم انفصال أحدهما عن الآخر فى البدنى ، إذ النزاع فى جواز ترك وجب أداؤه (الباب الثانى فيما لابد للحكم منه وهو) ثلاثة أشياء (الحاكم والمحكوم عليه و) المحكوم (به) إذ الحكم خطاب ولابد له ممن يصدر عنه وهو الحاكم ومن مخاطب وهو المحكوم عليه ومن مخاطب به وهو المحكوم به (وفيه) أى فى هذا الباب (ثلاثة فصول) إذ المناسب أن يذكر لكل منها فصلا (الفصل الأول فى الحاكم) ولانزاع فى أن من صدر عنه الحكم بمعنى خطاب الله الخ

وَهُوَ الشَّرْعُ دُونَ العَقْلِ لِمَا بَيَّنَّا مِنْ فَسَادِ الحُسْنِ وَالقُبْحِ العَقْلِيَّيْنِ فِى كِتَابِ المِصْبَاحِ) أقول أركان الحكم ثلاثة : الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فلذلك ذكر المصنف فى هذا الباب ثلاثة فصول لكل منها فصل الفصل الأول فى الحاكم وهو الشرع عند الأشاعرة فلا تحسين ولا تقبيح إلا بالشرع (واعلم) أن الحسن والقبح قد يراد بهما ملاءمة الطبع ومنافرته كقولنا إنقاذ الغرقى حسن وأخذ الأموال ظلماً قبيح وقد يراد بهما صفة الكمال وصفة النقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع فى كونهما عقليين كما قاله المصنف فى المصباح تبعاً للامام وغيره وإنما النزاع فى الحسن والقبح بمعنى ترتب الثواب والعقاب فعندنا أنهما شرعيان وذهبت المعتزلة إلى أنهما عقليان بمعنى أن العقل له صلاحية الكشف عنهما وأنه لا يفتقر الوقوف على حكم الله تعالى إلى ورود الشرائع لاعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمفاسد

هو الله تعالى وإنما النزاع فى الحكم بأن هذا حسن واجب عند الله تعالى أو قبيح حرام عنده إلى غير ذلك (وهو) عند الأشاعرة (الشرع) أى المعرف للأحكام التكليفية وترتب الثواب والعقاب على الفعل والترك الذى (دون العقل) وعند المعتزلة قد يكون العقل وهذا مبنى على اختلافهم فى أنه هل للعقل قبل ورود الشرع حكم بأن الفعل حسن أو قبيح فى حكم الله تعالى حتى يحكم بوجوبه أو حرمته أم لا * ولكل من الفريقين حجج وشبه ثابتة فى علم الكلام والمصنف أحال تحقيق ذلك إلى كتابه الآخر بقوله (لما بينا من فساد الحسن والقبح العقليين فى كتاب المصباح) وأشهر ماذكروا فى بطلانهما وجهان الاول أن حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشىء من صفاته وجهاته حتى يحكم العقل قبل الشرع بحسنه أو قبحه بناء على تحقق مابه الحسن والقبح لأنهما لو كانا لغير الطلب أى أمر الشارع ونهيه من أحد الأمور المذكورة لزم أن لايكون الطلب لنفس الطلب واللازم باطل أما الملازمة فلتوقفه حينئذ على ذلك الغير وما للشىء بالذات لا يتوقف على الغير وأما بطلان اللازم فلأن تعلق الطلب بالمطلوب تعلق عقلى لايتوقف على غيره لاستلزامه مطلوباً عقلا فاذا حصل الطلب تعلق بنفسه المطلوب * وفيه بحث إذ لا نسلم أن تعلق الطلب لايتوقف على غير الطلب وكونه مستلزماً لمطلوب عقلا لا ينتهض على ذلك لأن معنى استلزامه المطلوب عقلا أنه نسبة لا وجود لها بدون المنتسبين وهذا إنما يدل على توقفه على المطلوب لا على عدم توقفه عليه وأيضاً توقف تعلق الطلب على ذات الفعل المطلوب أمر ضرورى ونفيه مكابرة الثانى أن فعل العبد اضطرارى فلا حسن فيه ولا قبح وفاقا اما عندنا فلأن العقل لايحكم باستحقاق الثواب والعقاب على ما لا اختيار فيه وأما عندكم فلأن الحسن

وإنما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع أو بالنظر كحسن الصدق الضار فأما ما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر كصوم آخر يوم من رمضان وتحريم أول يوم من شوال فان الشرائع مظهرة لحكمه لمعنى خفي علينا فتلخص أن الحاكم حقيقة هو الشرع إجماعاً وإنما الخلاف في أن العقل هل هو كاف في معرفته أم لا وكلام الكتاب يوهم خلاف ذلك وقد أحال المصنف إبطال مذهبهم على ما قرره في كتاب المصباح فإن اللائق بذلك هو أصول الدين وحاصل ما قاله فيه أن أفعال العباد منحصرة في الاضطرار والاتفاق ومتى كان كذلك استحال وصفها بالحسن والقبح * بيان الانحصار أن المكلف إن لم يكن قادراً على الترك فهو الاضطراري وإن كان قادراً على تركه فإن لم يكن صدوره عنه موقوفاً على المرجح فهو الإتفاقي وإن كان موقوفاً على المرجح فذلك المرجح

والقبيح قسمان من فعل المتمكن منه العالم واما أنه اضطراري فلأنه إن كان لازم الصدور بحيث لا يمكنه الترك فظاهر وإن كان جائز الطرفين فان لم يفتقر إلى مرجح بل يصدر مرة دون أخرى مع تساوي الحالتين فهو اتفاقي غير موصوف بالحسن والقبح عقلا كالاضطراري وإن افتقر فمع المرجح إن لزم فاضطراري وإلا احتاج إلى مرجح آخر ولزم التسلسل واعترض عليه المعتزلة بوجوه الأول أنه تشكيك في الضروري للتفرقة الضرورية بين حركتي الآخذ والرعشة الثاني النقض بفعل الباري الثالث لزوم أن لا يكلف بالفعل أصلا لعدم وقوع التكليف لغير المختار فلا حسن ولا قبح شرعاً الرابع أن يختار الحاجة إلى مرجح وهو المختار ويلزم الفعل حينئذ بالاختيار ولا نسلم اضطراريته إذ استواء الطرفين في المختار بالنظر إلى القدرة فوجوب أحدهما بالنظر إلى الإرادة لا ينافيه وأجيب على الأول بأن الضروري وجود القدرة لا تأثيرها وهو المعتبر في الاختياري وعن الثاني بأن مرجح فاعليته تعالى تعلق إرادته بحدوث الفعل في وقته فيلزم الفعل معه فيه ولا يكون اضطرارياً لصدوره عن الإرادة وتعلق إرادته قديم فلا يحتاج إلى مرجح لأن علة الحاجة الحدوث ولو سلم فمرجحه ذات الله تعالى وعن الثالث بأن وجود الإرادة ومقدورية الفعل كاف في الشرعي وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته بقبح التكليف عقلا لما كاف وعن الرابع بأن ما وجب به الفعل إن كان اختيار العبد وهو من الله تعالى ابتداء أو بالإرادة لم يكن العبد مستقلا به فيقبح التكليف عندكم كما إذا كان الموجد هو الله تعالى ولا خفاء أن هذا إنما يتم إلزاماً على المعتزلة لا تحقيقاً لأن لزوم فعل الباري تعالى تعلق الإرادة القديمة لما لم ينافِ كونه اختيارياً فلزوم فعل العبد مع اختياره الحادث غير مناف لذلك أيضاً عادة وذلك أن اختياره يحتاج إلى مرجح من الله هو سبب لسبب الفعل وهذا لا يخرج اختيار العبد عن كونه سبباً واحتجت

إن كان من الله تعالى لزم كون الفعل اضطراريا وإن كان من العبد فان لم يكن صدور ذلك المرجح لمرجح آخر لزم أن يكون الفعل اتفاقياً وإن كان لمرجح فان كان من العبد لزم التسلسل وإن كان من الله تعالى لزم كونه اضطراريا فثبت أن أفعال العبد منحصرة فى الاضطرار والاتفاق وحينئذ فلا يوصف بحسن ولا قبح للاجماع منا ومنهم على أنه لا يوصف بذلك إلا الأفعال الاختيارية وللفضلاء على هذه النكتة أسئلة كثيرة مذكورة فى المبسوطات قال : (فرعان على التنزُّل ، (الأول) شكْرُ المُنعِم ليسَ بواجب عَقلاً إذْ لاتعذيبَ قبْلَ الشَّرع لقَولِه تعالىٰ : « ومَا كُنَّا مُعذِّبينَ حتَّى نبْعثَ رسُولاً » .

المعتزلة بأن حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار معلوم بالعقل بديهة للمتشرعين وغيرهم وبأنهما لو كانا بحسب الشرع لا العقل لحسن من الله إظهار المعجزة على المتنبي لأن الحسن حينئذ يكون بفعله أو حكمه وأنه يلزم أن لايقبح التثليث ونسبة الزوجية بل أنواع الكفر قبل السمع والجواب عن الأول منع بداهتهما بالمعنى المتنازع فيه الذى مر فى تفسيرهما وعن الثانى بأنه يجوز أن يقبح لمدرك آخر إذ لا يلزم انتفاء المدلول من انتفاء دليل معين وعن الثالث التزام عدم القبح بمعنى المنع من قبل الله تعالى وإن أريد معنى آخر فلا يضرنا (فرعان على التنزل) أى هاتان مسئلتان يبحث عنهما الأشاعرة بعد تسليم الحسن والقبح العقليين مع أنه إذا بطل هذا الأصل لم يجب شكر المنعم عقلا ولم يكن للأشياء حكم قبل الشرع فمعنى النزول التكلم فيهما بعد تسليم أصلهم الفرع (الأول شكر المنعم) وقد عرفت معنى الشكر والمراد بالمنعم المنعم الحقيقى يعنى شكر البارى تعالى عند الأشاعرة واجب شرعا و (ليس بواجب عقلا) فلا إثم فى تركه على من لم تبلغه دعوة النبى خلافا للمعتزلة واستدل على ذلك بوجهين الأول ما أشار اليه قوله (إذ لا تعذيب قبل الشرع) أى لو وجب عقلا قبل البعثة لعذب الله تاركه والتالى باطل (لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) أى نبياً مرسلا إلى الخلق لأنه حقيقة عرفية فيه ، نفى التعذيب إلى زمان البعثة فهو منفى قبلها وأما الملازمة فلأن التعذيب على الترك من لوازم الواجب قال المراغى لا نسلم أنه من لوازمه لجواز العفو والوجه أن يقال وقوع العذاب وإن لم يكن من لوازمه لكن عدم الأمن من وقوعه لازم له ضرورة جواز العقاب وهذا منتف لورود الآية بعدم وقوعه فكذا ملزومه أقول لانسلم أن عدم الأمن من وقوعه من لوازم الوجوب مطلقاً بل بضميمة عدم التيقن بعدم وقوعه بدليل آخر وقيل ان الملازمة الزامية لإيجابهم الثواب والعقاب بالطاعة والمعصية وقال بعضهم يجعل اللازم جواز العقاب فيتم الدليل لأن جواز العفو لاينافيه قال الفنرى الملازمة حينئذ مسلمة لكن

ولأنَّه لوْ وَجب لوَجبَ إمَّا لِفائدة المَشْكورِ وهوَ مُنزَّهٌ أوْ للشَّاكرِ في الدُّنيا وإنَّهُ مَشقَّةٌ بلا حَظّ أوْ في الآخرةِ وَلا استقْلالَ للعَقْلِ بهَا . قيلَ يَدْفعُ ظَنَّ الضَّررِ الآجِل

نفي التالي ممنوع إذ الآية تدل على نفي وقوع العذاب لا على نفي جوازه أقول يمكن دفعه بأن معنى الآية انا ليس من شأننا ولا يجوز منا التعذيب قبل البعثة إذ مثل هذا التركيب من مظان الاستعمال في هذا المعنى كما في قوله تعالى وما كنا ظالمين وما كنا لاعبين ولو أريد الوقوع لقيل وما نعذب كما ذكر أهل السنة في مثل لاتراني ولست بمرأى يؤكده ماذكره الزمخشري في الكشاف أن معناه ماصح مناصحة تدعو اليها الحكمة أن نعذب قوما إلا بعد أن نبعث اليهم رسولا فنلزمهم الحجة وأما الاستدلال بالآية على نفي جواز التعذيب بأنه لوجاز لما لزم من فرض وقوعه محال وهو باطل للزوم خلاف أخبار الله فمغالطة حلها بمنع الملازمة وإنما يكون لو لم يمتنع بالغير لجواز لزوم المحال بناء على هذا الامتناع وأول البعض الآية بأن المعنى وما كنا معذبين حتى ننبههم بعض التنبيه وخصوص الرسول ليس بمراد بل هو من اطلاق الجزئي لإرادة الكلي أو حتى نبعث رسولا باطنا وهو العقل أو ما كنا معذبين بترك الشرائع التي لاسبيل اليها إلا التوقيف ولا خفاء أن كل ذلك خلاف الظاهر قال الفنري المراد من العذاب المذكور في الآية العذاب الدنيوي بدلالة السياق والواجب هو الذي يترتب عليه العذاب الأخروي فأين أحدهما من الآخر أقول يمكن دفعه بأن الآية لما دلت على أنه لايليق بحكمته ورحمته إيصال العذاب الأدنى على ترك الإيمان والشكر قبل تنبيههم بإرسال الرسول فدلالتها على أن لايوصل اليهم العذاب الأكبر على تركهما قبل ذلك أولى والوجه الثاني ما أشار اليه قوله (ولأنه) أي شكر المنعم (لو وجب) عقلا (لوجب) إما لا لفائدة وهو عبث أو لفائدة فهو حينئذ (إما لفائدة المشكور) وهو الله تعالى وهو باطل للزوم احتياجه تعالى اليها واستكماله بها (وهو منزه) عن ذلك (أو) لفائدة (للشاكر) أي العبد إما (في الدنيا) وهو باطل أيضاً لأن من الشكر في الدنيا فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية (وإنه مشقة) وتعب ناجز (بلاحظ) للنفس فيه وما هو كذلك لايكون فيه فائدة دنيوية (أو في الآخرة) وهو كذلك لأن أمور الآخرة من الغيوب المبطنة (ولا استقلال للعقل بها) واعترض على هذا الوجه و (قيل) انا نختار ان الفائدة للعبد في الدنيا وهي أن الشكر (يدفع ظن الضرر الآجل) لما مر من احتمال العقاب بتركه ولا شك أنه من أعظم الفوائد لايقال هذا إنما يتم أن لو خطر هذا الاحتمال بالبال لانا نقول الغالب خطور هذا الاحتمال على بال كل عاقل فانه إذا تصور ما عليه من النعم

قلْنا قدْ يتضمَّنهُ لأنهُ تصرُّفٌ فى ملك الغيْر بغيْر إذْنه وكالإسْتهْزاء لحقارة الدُّنْيا بالقياس إلىٰ كبْريائه ولأنّهُ رُبّما لا يَقعُ لائقاً قيلَ : يَنْتقضُ بالوُجوب الشَّرعى قُلنا إيجابُ الشَّرع لا يَستَدْعى فائدةً)
أقول لما أبطل الأصحاب قاعدة التحسين والتقبيح العقليين لزم من إبطالها إبطال وجوب شكر المنعم عقلا وإبطال حكم الأفعال الاختيارية قبل البعثة قال فى المحصول لكن جرت عادة الأصحاب بعد ذلك أن يتنزلوا ويسلموا لهم صحة القاعدة ويبطلوا مع ذلك كلامهم فى هذين الفرعين بخصوصهما لقيام الدليل على إبطال حكم العقل فيهما وحاصله يرجع إلى تخصيص قاعدة الحسن والقبح العقليين بإخراج بعض أفرادها لمانع كما وقع ذلك فى القواعد السمعية وقوله على التنزل أى على الافتراض وسمى بذلك لان فيه تكلف الانتقال من مذهبنا الحق الذى هو المرتبة العليا إلى مذهبهم الباطل الذى هو فى غاية الانخفاض (واعلم) أن

الجسام التى لا تحصى حيناً فحيناً علم أنه لا يمتنع كون المنعم بها قد ألزمه الشكر ويعاقبه على تركه (قلنا) فى الجواب عن الاعتراض بأنا لا نسلم أن الغالب ذلك كيف وعدمه معلوم فى أكثر الناس ولو سلم فمعارض بخوف العقاب على الشكر لأن الشكر (قد يتضمنه) أى ضرر الآجل (لانه) أى الشكر (تصرف فى ملك الغير بغير إذنه) فإنما يتصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك الله تعالى والتصرف فى ملك الغير بدون إذنه ربما يؤدى إلى استحقاق العقاب (و) لأنه (كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالقياس إلى كبريائه) ومامثله إلا كمثل فقير حضر مائدة ملك عظيم يملك البلاد شرقاً وغرباً ويعم العباد وهباً فتصدق عليه بلقمة خبز يطفق بذكرها فى المجامع والمحافل ويشكره عليها فانه يعد استهزاء منه بالملك فكذا هذا بل اللقمة بالنسبة إلى الملك وما يملكه الملك مما أنعم الله تعالى به على العبد بالنسبة إلى الله تعالى حقير (ولأنه) أى الشكر (ربما لا يقع لائقاً) أى على النسق اللائق والطريق المرضى لله تعالى فيستحق العقاب بسببه فان قلت المواظبة على الخدمة أنجى وأسلم من الاعتراض عنها فاحتمالات مرجوحة قلنا لا نسلم ذلك هناك بل ذلك إنما هو بالنسبة إلى من تسره الخدمة ويسوءه الاعراض قوله (قيل) نقض إجمالى للدليل المذكور وهو أن يقال دليلكم (ينتقض بالوجوب الشرعى) يعنى لو صح دليلكم لجميع المقدمات لزم أن لا يجب شكر المنعم شرعاً بأن يقال لو وجب لوجب إما لفائدة أولا لفائدة والتالى عبث وعلى الأول هى عائدة إلى الله أو إلى العبد الخ (قلنا) لا نسلم أنه لو وجب لوجب لفائدة كيف و (إيجاب الشرع) حكما (لا يستدعى فائدة) بناء على أن أفعال الله تعالى وأحكامه غير معللة بالأغراض وما قيل من أن الفعل لا لغرض عبث وهو على الحكيم محال فمدفوع

المصنف قد أقام الدليل على إبطال حكم العقل في الفرع الأول وأما الفرع الثاني فانه أبطل أدلته فقط كما ستراه ولا يلزم من إبطال الدليل المعين إبطال المدلول (الفرع الأول) أن شكر المنعم لا يجب عقلا خلافا للمعتزلة والإمام فخر الدين فى بعض كتبه الكلامية وليس المراد بالشكر هو قول القائل الحمد لله والشكر لله ونحوه بل المراد به اجتناب المستخبثات العقلية والإتيان بالمستحسنات العقلية والمنعم هو البارى سبحانه وتعالى والدليل على عدم الوجوب النقل والعقل أما النقل فقوله سبحانه وتعالى : «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» فانتفاء التعذيب قبل البعثة دليل على أنه لا وجوب قبلها لأن الواجب هو الذى يصح أن يعاقب تاركه وإذا لم يكن الوجوب ثابتاً قبلها لم يكن الوجوب عقلياً فان قيل عدم العقاب لا يدل على عدم الوجوب لجواز العفو قلنا المنفى هو صحة التعذيب لأن قولنا ما كان لزيد أن يفعل كذا فيه إشعار بذلك وأيضاً فان الخصم يقول بأنه يجب التعذيب قبل التوبة فألزمناه به وعلى هذا فالملازمة بين نفى التعذيب وعدم الوجوب إلزامية وعلى الأول حقيقية وبرهانية ولك أن تقول هذه الآية تدل على إبطال حكم العقل مطلقاً لأنها نفت التعذيب لافى شكر المنعم فقط وهو خلاف المقصود لأن البحث على تقدير تسليم حكم العقل وللمعتزلة أيضاً هنا اعتراضات ضعيفة كقولهم يحتمل أن يكون المنفى هو مباشرة التعذيب فانه مدلول وما كنا أو المنفى وقوعه قبل البعثة لا وقوعه مطلقاً فقد يتأخر للقيامة أو الرسول هو العقل وأما الدليل الثانى وهو الدليل العقلى فلأنه لو وجب لامتنع أن يجب لا لفائدة لأنه عبث والعقل لا يوجب العبث ولأن المعقول من الوجوب ترتب الثواب على الفعل والعقاب على الترك فاذا لم يتحقق ذلك لم يتحقق الوجوب ويمتنع أيضاً أن يجب لفائدة لأن تلك الفائدة لا جائز أن تكون راجعة إلى المشكور وهو البارى سبحانه وتعالى لأن الفائدة إما جلب منفعة أو دفع مضرة والبارى تعالى منزه عن ذلك ولا إلى الشاكر فى الدنيا لأن الاشتغال بالشكر كلفة عاجلة ومشقة على النفس لاحظ لها فيه ولا فى الآخرة أيضاً لأن العقل لا يستقل بمعرفة الفائدة فى الآخرة أو بمعرفة الآخرة نفسها دون إخبار الشارع ولا ذكر لهذا التعليل المذكور فى القسم الأخير فى كلام الإمام ولا أتباعه * ولقائل أن يقول لا نسلم انحصار القسمة فى عود الفائدة إلى الشاكر والمشكور بل لابد من إبطال عودها إلى غيرهما أيضاً سلمنا قال الآمدى فى الأحكام فقد تكون الفائدة راجعة إلى الشاكر فى الدنيا وكون الشكر مشقة لا ينفى حصول فائدة

بأنه إن أريد بالعبث الخالى عن الغرض فهو استدلال بالشيء على نفسه وإن أريد غيره فلا بد من بيانه ليتكلم عليه وعلى أصل الجواب نظر لأن أحكام الله تعالى تابعة لرعاية مصالح العباد تفضلا وإحساناً لا إيجاباً كما هو عند المعتزلة كما سيجيء فى القياس فالأولى

مترتبة عليه كاستمرار الصحة وسلامة الأعضاء الباطنة والظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط إلى غير ذلك مما لا ينحصر بل الغالب أن الفوائد لا تحصل إلا بالمشاق فقد يكون الشكر سبباً لشيء من هذه الفوائد على معنى أن يكون شرطاً فى حصوله وأيضاً فقد يكون الشيء ضرراً ويكون دافعاً لضرر أزيد منه كقطع اليد المتآكلة (قوله قيل يدفع ظن ضرر الآجل) هذا اعتراض للمعتزلة على قولنا لا فائدة فيه قالوا بل له فائدة وهو الخروج عن العهدة بيقين فانه يجوز أن يكون خالقه طالب منه الشكر فيقول إن أتيت به سلمت من العقوبة وإن تركته فقد يكون أوجبه على فيعاقبنى عليه فيكون الإتيان به يدفع احتمال العقوبة وتعبير المصنف بالظن فيه نظر لأن الظن هو الغالب ولا غالب إنما الحاصل هو الاحتمال فقط ويمكن جعل هذا الاعتراض دليلا للمعتزلة فيقال الإتيان بالشكر يدفع ظن الضرر ودفع الضرر المظنون واجب فالإتيان بالشكر واجب والواجب أن الشكر قد يتضمن الضرر أيضاً فيكون الخوف حاصلا على فعله كما أنه حاصل على تركه وإذا حصل الخوف على الأمرين كان البقاء على الترك بحكم الإستصحاب أولى فان لم تثبت أولوية الترك فلا أقل من أن لا يثبت القطع بوجوب الفعل وإنما قلنا انه قد يخاف منه الضرر لثلاثة أوجه * أحدها أن الشاكر ملك المشكور فإقدامه على الشكر بغير إذنه تصرف فى ملك الغير بغير إذنه من غير ضرورة * الثانى أن شكر الله تعالى على نعمه كأنه استهزاء بالله تعالى لأن من أعطاه الملك العظيم كسرة من الخبز أو قطرة من الماء فاشتغل المنعم عليه فى المحافل العظيمة بذكر تلك النعمة وشكرها كان مستهزئاً ولا شك أن ما أنعم الله تعالى به على عباده بالنسبة إلى كبريائه وخزائن ملكه أقل من نسبة اللقمة إلى خزائن الملك لأن نسبة المتناهى إلى المتناهى أكثر من المتناهى إلى غير المتناهى * الثالث أنه ربما لا يهتدى إلى الشكر اللائق بالله تعالى فيأتى به على وجه غير لائق ونسق غير موافق (قوله قيل ينتقض بالوجوب الشرعى) يعنى أن المعتزلة قالوا ما ذكرتموه من الدليل يقتضى أن الشكر يستحيل إيجابه شرعاً فانه يقال إن الله تعالى لو أوجبه لأوجبه إما لفائدة أو لا

أن يقال لم لا يجوز أن يكون لفائدة ترجع إلى العبد فى الآخرة وهو أخبر الشارع عنها واستدلت المعتزلة بوجهين أحدهما أن وجوب شكر المنعم تقضى به البديهة فما ذكر فى نفسه تشكيك فى الضرورى والجواب أنه لا يسلم ذلك بل ذلك بالنسبة إلى منعم يسره الشكر الثانى أن من الشكر النظر فى المعرفة بالإجماع والمعرفة واجبة عقلا وهى لا تحصل إلا بالنظر فالنظر واجب فالشكر فى الجملة كذلك أما وجوب المعرفة عقلا فلأنه لو لاه لزم إفحام الأنبياء لأنه حينئذ يجب شرعاً فانه لو قال الرسول انظر فى معجزتى كى تعلم صدقى فله أن يقول لا أنظر فيها حتى

لفائدة إلى آخر التقسيم لكنه يجب إجماعاً فما كان جواباً لكم كان جواباً لنا والجواب أن مذهبنا أنه لا يجب تعليل أحكام الله تعالى وأفعاله بالأغراض فله بحكم المالكية أن يوجب ما شاء على من شاء من غير فائدة ومنفعة أصلا وهذا مما لا يمكن الخصم دعواه فى العقل هكذا قال فى المحصول فتبعه المصنف هنا وفى مواضع أخرى لكنه نص فى القياس على أن الإستقراء دال على أن الله سبحانه وتعالى شرع أحكامه لمصالح العباد تفضلا وإحساناً وهذا يقتضى أن الله تعالى لا يفعل إلا لحكمة وإن كان على سبيل التفضل وهو ينافى المذكور هنا والجواب الصحيح التزام كون الوجوب الشرعى لفائدة فى الآخرة لأنا علمناها بأخبار الشارع وهذا لا يأتى فى الوجوب العقلى كما تقدم «فائدة» قال الآمدى هذه المسئلة ظنية لأن المعقول فيها ضعيف كما تقدم قال (الفرع الثانى —

يجب على النظر وأنه لا يجب حتى أنظر أو يقول لا يجب على حتى يثبت الشرع ولا يثبت حتى أنظر وأنا لا أنظر وهذا حق لا دفع له وهو معنى الإفحام والجواب اما أولا فلأنه مشترك الإلزام لأن وجوب النظر مع كونه عقلياً عندكم متوقف على مقدمات نظرية وهى أن النظر مفيد للعلم مطلقاً وفى الإلهيات خاصة وأن المعرفة واجبة وأن النظر طريق اليها وأن لا طريق سواه وأن مالايتم الواجب إلا به فهو واجب والكل مما لايثبت إلا بأنظار دقيقة لاختلاف العقلاء فيها وإن كان كذلك فللمكلف أن يقول لا يجب على النظر ما لم أنظر ولا أنظر ما لم يجب أو لا يجب ما لم يحكم العقل بوجوبه ولا يحكم ما لم يجب وأما ثانياً فالحل وهو ما قيل قوله لا أنظر حتى يجب غير صحيح إذ النظر لا يتوقف على وجوبه وهو ضعيف لأن معنى الإفحام أن لا يمكن إلزام النظر إلا بعد الوجوب وقد تحقق لأنه يقول لا أنظر ما لم يجب وإن جاز النظر بدون الوجوب بل الحق فى حله أن يقال إن قوله لا يجب النظر ما لم أنظر أو ما لم يثبت الشرع فاسد لأن النظر إنما يكون للعلم بالشىء وثبوته عند الناظر لا لثبوته وتحققه فى نفس الأمر فالوجوب عندنا ثابت بالشرع نظر أو لم ينظر ثبت الشرع عنده أو لم يثبت من غير توقف على العلم به بل الأمر بالعكس وبعضهم اعترض على هذا بأنه يلزم من ذلك تكليف الغافل وأجاب بأنه جائز فى هذه الصورة للضرورة وأبطله المحقق بأنه ليس من تكليف الغافل لأن معناه أن لا يفهم الخطاب وها هنا قد فهمه وإن لم يصدق به ولم يعلم أنه مكلف (الفرع الثانى) الفعل إما اضطرارى أو اختيارى والأول مقطوع الجواز قبل البعثة أى لا حرج فى فعله وعنو به ما لا يكون تركه مقدوراً كالتنفس مثلا قال القرافى إلا عند من يجوز التكليف بالمحال أقول إن أراد أن عنده أنه كان من الجائز أن لا يجوز مع أن الواقع الجواز فمستقيم وإن أراد ثبوت الحظر ففيه نظر لوقوع التكليف بالمحال حينئذ

الأفعالُ الإختياريَّةُ قبْلَ البِعْثةِ مُباحةٌ عنْدَ البَصْريَّةِ وبَعْضِ الفُقهاءِ مُحرَّمةٌ عنْدَ البَغْداديَّةِ وبَعْضِ الإماميَّةِ وابْنِ أبى هُريْرَةَ وتوقَّفَ الشيْخُ والصَّيْرفىُّ وفسَّرهُ الإمامُ بعَدَمِ الحُكْمِ والأولى أنْ يُفسَّرَ بعَدمِ العِلْمِ لأنَّ الحُكْمَ قَديمٌ عنْدَهُ

وهو باطل اتفاقاً والثانى أى (الأفعال الاختيارية) للعباد (قبل البعثة) وورود الشرع (مباحة عند البصرية) أى معتزلة البصرة (وبعض الفقهاء) الحنفية والشافعية (محرمة عند البغدادية) أى معتزلة بغداد (وبعض الإمامية) من الشيعة (و) أبى على (ابن أبى هريرة) من الشافعية (وتوقف الشيخ) أبو الحسن الأشعرى (و) أبو بكر (الصيرفى وفسره) أى توقفهما (الإمام بعدم الحكم) واستدل على هذا بأن الأحكام متلقاة من السمع فحيثه لا شرع لا حكم وقال صاحب الحاصل هو الحق قال الشارحون وفيه نظر من وجوه الأول أنه ليس توقفاً بل قطعاً بعدم الحكم الثانى أن عدم ثبوت الحكم بدون السمع عين النزاع خصوصاً على تقدير التنزل وتسليم قاعدة الحسن والقبح عقلا وإليه أشار الخنجى الثالث ما ذكر الفنرى من أنه ينافى ما ذكر فى المحصول المراد بالتوقف أن لا نعلم أن الحكم هو الحظر أو الإباحة الرابع ما قال المصنف (والأولى أن يفسر) أى التوقف (بعدم العلم) أى بأنا لا ندرى أن هناك حكما أى تعلقه أولا وإن كان فلا ندرى أو هو إباحة أولا إذ هذا التفسير موافق لمذهب الشيخ وذلك (لأن الحكم قديم عنده) فلو فسر التوقف بعدم الحكم قبل البعثة فبعدها يكون لتلك الأفعال حكم من أحكامه تعالى لا محالة فيلزم حدوثه أقول الجواب عن الأول أنه أراد عدم الحكم بثبوت حكم من الأحكام ولا ثبوته لا الحكم بعدم الحكم أو احتباس النفس عن القول بثبوت حكم للقطع بأنه لا حكم أصلا ولا يجب إرادة الشك فى جميع موارد استعمال التوقف وعن الثانى بأن ما ذكره ليس باحتجاج على المعتزلة بل بيان جهة عدم الحكم بالحكم أو الحكم بعدم الحكم بأنه لما كان ثبوت الحكم عند الشيخ بالسمع لا غير وعلى تقدير التنزل لم يقم عنده دليل هنا حكم بأن لا حكم بمعنى خطاب الله أو تعلقه قبل وروده أو لم يحكم بأن ثمة حكما وعن الثالث بأنا لا نسلم المنافاة بل عدم العلم بالحكم لازم للعلم بعدمه ومقتض لعدم الحكم بثبوته وعند الرابع بما قيل لم لا يجوز أن يراد بعدم الحكم عدم تعلقه كما فى قولهم حصل الحل بعد ما لم يكن بناء على أنه لو تعلق قبل البعثة بأفعالهم لكلفوا مع عدم شعورهم فيثابون ويعاقبون على الفعل أو

(وَلا يَتوقَّفُ تَعلُّقه علىٰ البعْثَةِ لتَجْويزه التَّكْليف بالْمحالِ) أقول هذا هو الفرع الثانى من الفرعين اللذين أشار إليهما بقوله فرعان على التنزل وحاصله أن الافعال الصادرة من الشخص قبل بعثة الرسول إن كانت اضطرارية كالتنفس فى الهواء وغيره ففى المحصول والمنتخب أنها غير ممنوع منها قطعاً قال فى المحصول إلا إذا جوزنا التكليف بما لا يطاق وعبر بعض الشارحين وصاحب التحصيل عن هذا بأنه مأذون فيه وفيه نظر فسيأتى فى آخر هذه المسألة أن عدم المنع لا يستلزم الإذن فيه لأن الإذن هو الإباحة والإباحة حكم شرعى لا يثبت إلا بالشرع والفرض عدم وروده وأما الأفعال الإختيارية كأكل الفاكهة وغيرها فهى مباحة عند المعتزلة البصرية وبعض الفقهاء أى من الشافعية والحنفية كما قال فى المحصول والمنتخب ومحرمة عند المعتزلة البغدادية وطائفة من الامامية وأبى على ابن أبى هريرة من الشافعية وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعرى وأبو بكر الصيرفى من الشافعية إلى أنها على الوقف واختاره الإمام فخر الدين وأتباعه فان قيل سيأتى فى آخر الكتاب أن الأصل فى المنافع الإباحة على الصحيح قلنا الخلاف هناك فيما بعد الشرع بأدلة سمعية ولم يحرر المصنف مذهب المعتزلة وقد حرره الآمدى فى الأحكام وتبعه عليه ابن الحاجب فقال محل هذا الخلاف عندهم فى الأفعال التى لا دلالة للعقل فيها على حسن ولا قبح فان اقتضى ذلك انقسمت إلى الأحكام الخمسة لأن ما يقتضى العقل بحسنه إن لم يترجح فعله على تركه فهو المباح وإن ترجح نظر إن لحق تاركه الذم فهو الواجب وإلا فهو

الترك مع غفلتهم عن ذلك وهو تكليف بالمحال والمصنف دفع هذا بقوله (ولا يتوقف تعلقه) أى الحكم (على البعثة) أى لا نسلم أن تعلق الحكم موقوف على البعثة وغايته أنه لولا ذلك لزم تكليف ما لا يطاق ولا ضير فيه (لتجويزه) أى الشيخ (التكليف بالمحال) أقول اللازم وقوعه وهو باطل بالإتفاق والنزاع فى الجواز وقال الخنجى فيه نظر اما أولا فلأن التعلق يتوقف عليها لقوله تعالى: « وما كنا معذبين » الآية واما ثانياً فلأنه كلام على السند أجاب الفنرى عن الأول بأن عدم التوقف على البعثة إلزامى على مذهب الشيخ فلا يندفع بإقامة دليل على خلافه أقول فيه نظر لأن تسليمه عدم توقف الحكم عليها يستلزم أن لا يتوقف عليها تعلقه عنده وكذا تجويزه التكليف بالمحال لا يستلزمه أيضاً كما عرفت بل الجواب أن هذا الدليل مع أنه إلزامى على المعتزلة كما قيل لا يدل إلا على عدم تعلق الوجوب والحرمة كالإباحة مثلا وبهذا خرج الجواب عما قيل لو تعلق قبلها لكفوا مع عدم شعورهم الخ والجواب عن الثانى بأنه يمكن تقرير كلامه بأن يقال المراد بعدم الحكم أما عدم نفسه وهو باطل لما ذكر أو عدم

المندوب وما يقضى العقل بقبحه إن لحق فاعله الذم فهو الحرام وإلا فهو المكروه (قوله : وفسره الإمام) أى فسر الإمام فخر الدين هذا التوقف الذى ذهب إليه الشيخ (بعدم الحكم) أى لا حكم فى الأفعال الاختيارية قبل الشرع فبحث المصنف معه فى هذا فقال الأولى أن يفسر بعدم العلم بالحكم أى لها حكم ، ولكن لا نعلمه بعينه ولا يفسر بعدم الحكم لأن الحكم قديم عند الأشعرى ثابت قبل وجود الخلق فكيف يستقيم نفيه بعد وجودهم وقبل البعثة والضمير فى قوله عنده يعود إلى الأشعرى وفى بعض الشروح أنه عائد إلى الإمام وهو مردود لأن تفسير القول راجع إلى مقتضى قاعدة قائلة لا قاعدة مفسرة ثم ان المصنف استشعر سؤالا على هذا البحث فأجاب عنه وتقرير السؤال أن يقال تعلق الحكم بالأفعال الاختيارية حادث فيجوز أن يكون مراد الإمام بعد الحكم قبل البعثة عدم التعلق كما تقدم مثله فى أول الكتاب فى قولنا : حلت المرأة بعد أن لم تكن أن معناه حدث تعلق الحل لا الحل نفسه ، والجواب أن التعلق لا يتوقف على البعثة أيضاً عند الأشعرى لجواز التعلق قبل الشرع ، وإن لم يعلم المكلف إذ غاية ما يلزم منه أنه تكليف بالمحال ، وهو جائز على رأيه كما سيأتى هذا حاصل كلام المصنف فأما قوله : وفسره الإمام بعدم الحكم فممنوع ، فان عبارته فى أول هذه المسئلة ثم هذا الوقف تارة يفسر بأنه لا حكم وهذا لا يكون وقفاً بل قطعاً بعدم الحكم وتارة بأنا لا ندرى هل هناك حكم أم لا وان كان هناك حكم فلا ندرى أنه إباحة أو حظر هذه عبارته وليس فيها ههنا اختيار شىء من هذه الاحتمالات التى نقلها ثم إنه فى آخر المسئلة اختار تفسيره بعد العلم . فقال : وعن الأخير أن مرادنا بالوقف أنا لا نعلم أن الحكم هو الحظر أو الإباحة هذا لفظ الإمام فى المحصول بحروفه وذكر مثله أيضاً فى المنتخب ولعل الذى أوقع المصنف فى هذا اللفظ ، هو صاحب الحاصل فانه قال فى اختصاره للمحصول ثم التوقف مرة يفسر بأنا لا ندرى الحكم ومرة بعدم الحكم وهو الحق هذه عبارته وأما قوله والأولى أن يفسر بعدم العلم فعبارة غير مفهمة للمراد لأنها تحتمل ثلاثة أمور أحدها أنا لا نعلم هل فيها حكم أم لا الثانى أن نعلم أن هناك حكما ولكن لا نعلمه بعينه الثالث أن نعلم أيضاً أن هناك حكما ولكن نعلم تعلقه بفعل المكلف فاحتملت العبارة أن يكون المراد إما عدم العلم به أو بتعينه أو بتعلقه فأما الأول : فلا يصح إرادته . وأما الثالث فكذلك أيضاً لأنه لو احتمل توقف التعلق على البعثة لصح الاعتراض المتقدم الذى استشعره فأجاب عنه وهو عنده باطل وحاصله أن الذى حاول إرشاد الإمام إليه قد ذكره الإمام بعينه بعبارة أخرى هى أحسن من عبارته وأما قوله

تعلقه وهو كذلك لأنه لو كان لكان اللزوم التكليف بالمحال على تقدير التعلق لانتفاء مانع آخر وهو جائز عنده ، فعلى هذا يكون قوله ولا يتوقف الخ إبطال لأحد شقى ترديد المراد لا كلام على السند إلا أنه يرد عليه أنه يجوز أن يكون عدم التعلق لانتفاء مايوجبه قبل البعثة

ولا يتوقف تعلقه الخ ، فضعيف لأنه لايلزم من تجويزه التكليف بالمحال أن يكون التعلق سابقا على البعثة لأنه لو لزم من ذلك لكان يلزم أن يكون التكليف بالمحال واجباً عنده وهو باطل بل قام الدليل على أن هذه الصورة من المحال لم تقع وهو قوله تعالى : وما كنا معذبين الآية ثم ان هذا من باب تكليف المحال لامن التكليف بالمحال وستعرف الفرق بينهما فى تكليف الغافل قال : (احتجَّ الأوَّلون بأنَّها انْتفاعٌ خالٍ عَنْ أمارةِ المَفْسدَةِ ومَضرَّةِ المَالكِ فتُباحُ كالاسْتِظلالِ بجدَارِ الغَيْرِ والاقْتباسِ منْ نارهِ وأيْضاً المآكلُ اللَّذيذةُ خُلِقَتْ لغَرَضِنا لامْتناعِ الْعبَثِ واسْتِغنائهِ وليْسَ للإضْرارِ اتِفاقاً فهوَ للنَّفْعِ وهُوَ إمَّا التلذُّذ أو الاغْتذاءِ أوْ الاجْتنابُ معَ المَيْلِ أوْ الاسْتِدلالُ وَلا يَحْصُلِ إلاّ بالتَّناوُلِ وأجيبَ عنِ الأوَّلِ بمَنْعِ الأصْلِ

(احتج الأولون) أى بعض الفقهاء والبصرية المبيحون قبل البعثة (بأنها) أى الأفعال الاختيارية كشرب الماء مثلا (انتفاع خال عن أمارة المفسدة ومضرة المالك فتباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره) والنظر فى مرآته بغير إذنه (وأيضاً) احتجوا بوجه آخر وهو أن يقال (المآكل اللذيذة) التى خلقها الله تعالى لابد وأن تكون (خلقت لغرضنا) أى لغرض عائد الينا لأنه لو لم تكن كذلك لكانت لالغرض أو لغرض عائد إليه وكل منهما باطل (لامتناع العبث واستغنائه) عن غرض يستكمل به والأولان يستلزمان الأخيرين فامتنعا بامتناعهما فتعين الأول وهو أن يكون لغرضنا وحينئذ خلقها إما للاضرار أو النفع (وليس للاضرار اتفاقا فهو للنفع وهو) أى النفع (إما) دنيوى وهو (التلذذ أو الاغتذاء أو) دينى عملى وهو (الاجتناب) عنها لأجل ثواب الآخرة (مع الميل) أى ميل النفس إلى أكلها (أو) دينى علمى وهو (الاستدلال) بتشهى طعومها على كمال قدرة الصانع تعالى (ولايحصل) شىء من المذكورات (إلا بالتناول) فيكون التناول مباحا بل محتاجاً إليه ، أما الأول فظاهر ، وأما الثانى فلأنه إنما يستحق الثواب أن لو دعت النفس إليها وذلك بعد التناول وأما الثالث فلأن الاستدلال إنما يمكن بعد معرفتها وهى موقوفة على التناول فعلم أن الغرض موقوف على التناول وتحصيل الغرض مأذون فيه فكذا ما توقف عليه وأدنى درجات الاذن الإباحة (وأجيب عن الأول بمنع الأصل) أى لا نسلم أن الحكم أى الإباحة ثابتة فى المقيس عليه ، وهو الاستظلال المذكور ونحوه

وَعِلِّيَّةِ الأوصاف والدَّوَرانُ ضعيفٌ وعنِ الثَّانى أنَّ أفعالهُ لا تعلَّل بالغَرضِ

إن أريد بالاباحة الاباحة العقلية كيف وثبوتها فرد من أفراد المتنازع فيه وان أريد الشرعية فسلم ولايلزم المطلوب (و) أجيب أيضاً بمنع (علية الأوصاف) أى لو سلم ثبوت الحكم المتنازع فيه فى الأصل لكن لانسلم أن الامتناع الخالى عن أمارة المفسدة ومضرة المالك سبب وعلة للإباحة ولما كان هنا مظنة أن يقال الحكم وهو الإباحة دائر مع تلك الأوصاف وجودا وعدما لأنه كلما وجد شيء شأنه كذلك وجدت الإباحة وكلما انتفى انتفت والدوران يدل على علية المدار الدائر دفعه بقوله (والدوران ضعيف) وبتقدير دلالته على العلية لانسلم دلالته عليها فى العقليات كما سنحققه وقد يستدل على بطلان قول المبيحين بأنه ان أريد الاباحة أى لاحكم يخرج فى الفعل والترك فسلم وان أريد ثبوت خطاب الشرع بذلك فلا شرع وان أريد حكم العقل لم يستقم إذ النزاع فى الأفعال الاختيارية التى لا حكم للعقل فيها بحسن أو قبح فى حكم الشارع فان قلت ظاهر عبارة المصنف أعم قلنا نعم ولكن المراد ماذكر لما اشتهر بين القوم من أن المعتزلة قسموا الاختيارية إلى مالا حكم للعقل فيه بحسن أو قبح فى حكم الشارع وإلى ماله حكم بأحدها وأنهم تشعبوا فى الأول إلى ثلاثة مذاهب الاباحة والحظر والوقف عنهما وقسموا الثانى الى الاقسام الخمسة من واجب ومندوب وحرام ومكروه ومباح بناء على أنه لو اشتمل أحد طرفيه على مفسدة فهو اما فعله فحرام أو تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب أو تركه فمكروه وان لم يشتمل عليها أيضاً فمباح وفى الاستدلال نظر إذ المنقول عنهم أنهم أرادوا بعدم حكم العقل فى الفعل أنه لايدرك فيه جهة حسن أو قبح وهذا لاينافى أن يحكم على الاجمال نظراً إلى الدليل كذا ذكر الفاضل (و) أجيب (عن الثانى) وهو قوله وأيضاً المآكل الخ (أن أفعاله) أى الله تعالى (لا تعلل بالغرض) والمفهوم من كلام الجاربردى أن هذا سند للمنع أى لانسلم ان خلق المآكل لغرض كيف وفعله غير معلل أقول هو خارج عن التوجيه لأنه منع لما أقام الدليل عليه الخصم بقوله لامتناع العبث من غير تعرض لدليله ولا اقامة دليل على خلاف ما أقام عليه والفنرى دفع قولهم يلزم العبث بما أسلفناه وهو لايجدى فى توجيه كلام المصنف إذ هو لايتعرض له ويمكن جعل كلامه معارضة وتقريرها أن يقال عندنا دليل ينافى ما أثبت دليلكم وهو أن خلق المآكل فعل الله تعالى ولا شيء من فعله بمعلل بالغرض فخلقها لايكون لغرض فالمذكور كبرى الدليل المطوى صغراه غاية مافى ذلك أنه لم يذكر دليل الكبرى لشهرته وهو أن القادر الحكيم إذا فعل لغرض فان لم يكن حصوله أولى به من عدمه ، امتنع الفعل

وإن سُلِّم فالحصرُ ممنوع وقالَ الآخرُون تَصرُّفٌ بغَيرِ إذْنِ المالكِ فيحرُمُ كما فى الشَّاهدِ ورُدَّ بأنَّ الشَّاهدَ يتَضرَّرُ به دُون الغائبِ) أقول احتجت المعتزلة البصرية على إباحة الأشياء قبل ورود الشرع بوجهين أحدهما أن تناول الفاكهة مثلا انتفاع خال عن امارات المفسدة لأن الفرض أنه كذلك وخال عن مضرة المالك لأن مالكه هو الله تعالى وهو لايتضرر بشىء فيكون مباحا قياسا على الاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره بغير اذنه فانه أبيح لكونه انتفاعا خاليا عن امارة المفسدة ومضرة المالك فلما وجدنا الاباحة دائرة مع هذه الأوصاف وجودا وعدما دل ذلك على أنها علة لها لأن الدوران يدل على العلية ثم أن هذه الأوصاف التى حكمنا بأنها علة للاباحة وجدناها فى مسئلتنا فحكمنا باباحتها وإنما قال عن امارة المفسدة ولم يقل عن المفسدة لأن العبرة فى القبح إنما هو بالمفسدة المستندة إلى الامارة فأما المفسدة الخالية عن الامارة فلا اعتبار بها ألا ترى أنهم يلومون من جلس تحت حائط مائل وان سلم دون الحائط المستقيم وان وقعت عليه والتمثيل باقتباس فاسد لأن الاقتباس هو أخذ جزء من النار وهو لايجوز بغير الاذن قطعا قال الجوهرى القبس شعلة من نار وكذلك المقباس يقال قبست منه نارا أقبس قبسا وأقبسنى أى أعطانى منه قبسا وكذلك اقتبست منه نارا هذا لفظه بحروفه فكان الصواب أن يقول والاستضاءة بناره وشبهه ولذلك لم يذكر الإمام هذا المثال وإنما ذكره صاحب الحاصل

وإلا لكان عبثاً وسفهاً وان كان أولى به لزم الاستكمال واعترض بجواز أولوية حصوله بالنسبة إلى العبد فلا يكون عبثا أى خالياً عن الأولوية مطلقاً وأجيب بأن كونه أولى هل يكون أولى به تعالى أم لا فيلزم الاستكمال على الأول والعبث على الثانى وفيه نظر إذ لزوم العبث على الثانى ممنوع وإنما يلزم لو لم يكن أولى بوجه قوله (وإن سلم) يعنى إذا سلم أن فعله لغرض (فالحصر) أى حصر الأغراض فيما ذكر (ممنوع) لم لايجوز ان يكون لغرض آخر يرجع الينا ولا يتوقف على فعلنا (وقال الآخرون) أى المحرمون وهم البغدادية وغيرهم أن الأفعال الاختيارية (تصرف) فى ملك الغير (بغير إذن المالك فيحرم كما فى الشاهد ورد) هذا الاستدلال بمنع الأصل أى لانسلم أن الحرمة ثابتة فى الشاهد ان أريد العقلية المتنازع فيها وان أريد الشرعية لم يثبت المطلوب. وبالفرق (بأن الشاهد) وهو العبد (يتضرر به) أى بذلك التصرف (دون الغائب) وهو الله تعالى لتعاليه عن التضرر وحينئذ جاز كون التضرر علة الحرمة فى الشاهد فلما انتفت فى الغائب انتفت الحرمة قال الأستاذ الأسفراينى من ملك بحراً لا ينزف واتصف بغاية الجود وأخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر فكيف يدرك بالعقل تحريمها ولو سلم الدليل المذكور لكن المنع عن الفعل ضرر

فتبعه المصنف عليه وأما التمثيل بالاستظلال فليس مجمعاً عليه بل فيه خلاف فى مذهبنا حكاه الامام فى النهاية فى كتاب الصلح فى الجدار لمالكين يقع فينفرد أحدهما ببنائه * الدليل الثانى ان الله تعالى خلق المآكل اللذيذة لغرضنا إذ لو كان لا لغرض ألبتة لكان عبثاً وهو على الله تعالى محال ولو كان لغرض راجع إليه لكان مفتقراً إليه والبارى سبحانه وتعالى مستغن عن كل شىء فتعين أن يكون لغرضنا وذلك الغرض ليس هو الاضرار بالاتفاق من العقلاء فتعين أن يكون خلقها للنفع وذلك النفع إما أن يكون دنيويا كالتلذذ والاغتذاء أو دينياً عملياً كالاجتناب مع الميل لكون تناولها مفسدة فيستحق الثواب باجتنابها كالخمر أو دينيا عمليا كالاستدلال بها أى يتشهى طعومها على كمال قدرة الله تعالى كما قال فى الحاصل وذلك كله لا يحصل إلا بالتناول ، أما الأول والثانى والرابع : فواضح وأما الثالث : فلأن ميل النفس إلى الشىء إنما يكون بعد تقدم إدراكه فلزم من ذلك كله أن يكون الغرض فى خلقها هو التناول لأنا قررنا أن الخلق لغرض وان الغرض هو نفعنا ، وأن النفع محصور فى الأربعة وأن الأربعة لا تحصل إلا بالتناول فينتج أن الخلق لأجل التناول وإذا كان كذلك كان التناول مباحاً (واعلم) أن ذكر الاغتذاء فى هذا التقسيم مفسد لأن الاغتذاء لا يحرم قطعاً لكونه مضطراً إلى تناول ما يغذيه كما قدمناه فى أول المسئلة فالصالح للاغتذاء ليس مما نحن فيه فلم يبق إلا الثلاثة الأخيرة لاجرم ان الامام لم يذكر هذا القسم فى المحصول ولا فى المنتخب نعم ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه (قوله : وأجيب عن الأول) أى الجواب عن الدليل الأول وهو القياس على الاستظلال والاقتباس بجامع الانتفاع المذكور من وجهين * أحدهما لا نسلم أن الأصل المقيس عليه وهو الاستظلال والاقتباس مباح قبل الشرع لأنه فرد من أفراد المسئلة وإباحته الآن إنما ثبتت بالشرع والكلام فيما قبل الشرع لا فيما

ناجز وكونه دفعاً لهذا الضرر يقتضى وجوبه فضلا عن الاباحة وليس يحمل الضرر الناجز لدفع ضرر خوف العقاب المرتب على التصرف فى ملك الغير أولى من العكس فان رجح ضرر الخوف بكونه أشد رجح الآخر بكونه ناجزاً مقطوعا به عند الفعل وقد يستدل على بطلان التحريم بأنه لو ثبت حظر الأفعال وفرضنا ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لزم التكليف بالمحال وبأنه أريد بالحرمة خطاب الشرع بذلك فلا شرع وإن أريد حكم العقل بحرمته فى حكم الشارع فالمفروض أنه لا حكم للعقل فيه بحسن أو قبح عند الشارع ورد الاول بأن كلامنا فيما لا حكم للعقل فيه ولا نسلم أن الضدين بلا واسطة لا يحكم العقل بإباحة أحدهما قطعا والثانى بمثل [1] مامر على الاستدلال على بطلان قول المبيحة (تنبيه) على الجواب عن سؤال تقريره أن الافعال قبل الشرع إن كانت ممنوعا

---

[1] وهو أن ذلك تصرف فى ملك الغير بلا إذنه .

بعده * الثانى سلمنا إباحة الأصل المقيس عليه لكن لانسلم أن العلة فى إباحته هو هذه الأوصاف وهو الانتفاع الخالى عن إمارة المفسدة ومضرة المالك والقياس إنما يصح عند اشتراكهما فى العلة فان قيل : وجدنا الإباحة دائرة مع هذه الأوصاف وجوداً وعدماً ، أى متى وجدت هذه الأوصاف وجدت الإباحة ومتى عدمت عدمت ، فدل ذلك على أنها هى العلة فالجواب أن دلالة الدوران على كون الوصف علة للشىء الذى دار معه دلالة ضعيفة على ماسيأتى فى القياس لأن الراجح أنها لاتفيد القطع بل الظن ، وفى هذا نظر لأن الدوران يفيد القطع بالعلية عند المعتزلة كما نقله صاحب الحاصل وغيره فقوله : بمنع الأصل أى المقيس عليه وقوله : وعلية الأوصاف أى وبمنع علية الأوصاف ، وهى كونها علة وقوله : والدوران ضعيف جواب عن سؤال مقدر . قال التبريزى فى مختصر المحصول المسمى بالتنقيح القياس على الاستظلال وشبهه فاسد ، إذ لاتصرف فيه ألبتة ولذلك يصح من المالك المنع منها بخلاف ما نحن فيه قال : ثم انه معارض بأنه تصرف فى ملك الغير بغير إذنه ولاضرر فيه على المالك فكان حراما كنقل الحديد من موضع إلى موضع وشبهه مما لاضرر فيه ألبتة (قوله وعن الثانى) أى والجواب عن الدليل الثانى وهو قولهم : ان الله تعالى خلق المآكل اللذيذة لغرضنا من وجهين * أحدهما : أن أفعال الله تعالى لاتعلل بالأغراض ، وهذا الكلام من المصنف يحتمل نفى التعليل مطلقاً ونفى التعليل بالغرض ، أى لا نسلم أن الله تعالى يجب تعليل أحكامه بل له أن يفعل ما شاء من غير فائدة ومنفعة أصلا ، كما نقلناه عن المحصول فى الفرع قبله أو معناه لانسلم صحة إطلاق الغرض فى حق الله تعالى ، وإن كان فعله لابد فيه من مصلحة لنا * الثانى سلمنا صحة تعليله بالغرض لكن لانسلم أن الغرض محصور فى الأربعة التى ذكروها فانهم لم يقيموا حجة على الحصر ونحن ننازع فنقول : يجوز أن يكون الغرض فى خلقها هو التنزه بمشاهدتها أو الاستنشاق بروائحها أو الاستدلال على معرفة الصانع باختلاف ألوانها وأشكالها الغريبة ، والجواب الأول فيه نظر لأن الكلام فى هذين الشرعين إنما هو بعد تسليم أن العقل يحسن ويقبح ، ومع تسليمه تجب مراعاة المصالح والمفاسد ويمتنع الخلق لالمعنى وهذان الجوابان ذكرهما صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليهما ، ولم يجب الإمام بشىء منهما وإنما أجاب بالنقض بخلق الطعوم المهلكة ، وذلك يدل على أن الغرض ليس محصوراً فى النفع بل قد يكون خلقها للأضرار ولم يرتض صاحب التحصيل هـذا الجواب الذى ذكره الإمام قال : لأنه يمكن الانتفاع بالمؤذى بالتركيب مع مايصلحه ثم أجاب بجوابين أحدهما : منع الحصر كما تقدم والثانى أنه يمكن معرفته بتناول واقع فى غير حال التكليف كالواقع فى حال الصغر أو السهو ، ونحن لانسمى فعل غير المكلف مباحا فتلخص من هذه الأجوبة كلها أن نقول لانسلم أنه خلقها لغرض سلمنا ذلك لكن لا نسلم أنه خلقها للنفع فقد يكون الغرض هو

. . .   .

الإضرار كالسموم سلمنا أنه النفع فلا نسلم الحصر فى الأربعة سلمنا انحصاره لكن لايدل على الإباحة لجواز معرفته بفعل الصغير وشبهه (وقوله : وقال الآخرون) يجوز فيه فتح خائه وهو ظاهر وكسرها لأنه قسيم قوله احتج الأولون وحاصله أن القائلين بالتحريم احتجوا بأنه تصرف فى ملك الله تعالى بغير إذنه فيحرم قياساً على الشاهد وهم المخلوقات ورد هذا القياس بالفرق وهو أن الشاهد يتضرر بذلك دون الغائب سبحانه وتعالى ، وهذا الجواب أخذه المصنف من الحاصل وأجاب الإمام بمعارضة هـــذا الدليل بالدليل الدال على الإباحة وهو القياس على الاستظلال والأول أحسن قال : (تنبيه ـ عَدمُ الْحُرْمَةِ لا يوجبُ الإباحَةَ لأنّ عِدَم المَنْعِ أعمُّ منَ الإذْنِ) أقول هذا جواب عن سؤال مقدر أورده الفريقان على القائلين بالتوقف بمعنى أنه لاحكم فقالوا : هذه الأفعال إن كانت ممنوعا منها فتكون محرمة وإلافتكون مباحة ولا واسطة بين النفى والإثبات وأجاب عنه فى المحصول بوجهين . أحدهما: أن مرادنا بالوقف أنا لانعلم أن الحكم هو الحظر أو الإباحة فسقط السؤال والجواب . الثانى : وهو على تقدير أن يفسر الوقف بعدم الحكم فنقول أما قولكم إن كانت هذه التصرفات ممنوعا منها فتكون محرمة فإنه مسلم وأما قولكم إذا لم تكن ممنوعا منها فتكون مباحة فغير مسلم لأنه قد يوجد عدم المنع من الفعل ولا توجد الإباحة بدليل فعل غير المكلف كالنائم فإنه ليس ممنوعا منه ، ومع ذلك لايسمى مباحاً لأن المباح هو الذى أعلم فاعله ، أو دل بأنه لا حرج فى فعله ولا فى تركه . فإذا لم يوجد هذا الإذن لا توجد الإباحة فتلخص أن عدم المنع من الفعل أعم من الإذن فيه لأنه قد يوجد معه وقد لا يوجد ، والأعم لايستلزم الأخص فيكون عدم الحرمة لا يستلزم الإباحة فيصح تفسير الوقف بعدم الحكم وفيما قاله نظر لأن المراد من الإباحة فى هذه الصورة هو الإباحة العقلية ، وهى عدم المنع لا الإباحة الشرعية حتى يقال لابد فيها من الإذن ﴿ واعلم ﴾ أن المصنف لم يتعرض لمن يورد عليه السؤال ولا لكيفية إيراده وقد ظهر أنه لا يرد من أصله على المصنف لأمرين : أحدهما: أنه لم يصرح باختيار الوقف . الثانى : أنه فسر الوقف بعدم العلم ، ولا يرد أيضاً على الإمام فى الحقيقة

عنها كانت محرمة ، وإن لم تكن كذلك فهى مباحة . وأما ما كان من القول بالتوقف بمعنى أن لا حكم باطل والجواب أنا نمنع الإباحة على تقدير عدم المنع والحرمة كيف و (عدم الحرمة لا يوجب الإباحة لأن عدم المنع) من الفعل الذى هو عدم الحرمة (أعم من الإذن) فى الفعل والترك الذى هو الإباحة لشموله إياها ، والوجوب والندب والكراهة فيكون عدم الحرمة والمنع أعم من الإباحة فكيف يكون مستلزماً لها لعدم استلزام العام الخاص أقول يقال عليه ان عدم الحرمة مستلزم مطلق الإذن بمعنى عدم الحرج فى

لما تقدم لك من كونه يختار التفسير بعدم العلم أيضاً وحاصله أنه إيراد على تفسير لم يرتضه عن قائل غلط فى نسبته إليه كما تقدم لمذهب لم يختره وقد التبس المقصود على كثير من شراح هذا الكتاب فاجتنب ماوقعوا فيه من الوهم قال : (الفصل الثانى فى المحكوم عليه وفيه مسائل ، الأولى — أنّ المَعدُومَ يجوزُ الحُكمُ عليهِ كما أنّا مَأمورُون بحُكمِ الرّسولِ عليه الصّلاةُ والسّلامُ قيلَ : الرّسولُ قدْ أخبرَ أنّ منْ سَيُولد فإنّ اللهَ تعالىٰ سيأمُرهُ قُلْنا : أمرُ اللهِ تعالىٰ فى الأزل معْناهُ أنّ فُلاناً إذا وُجِدَ فهُوَ مأمورٌ بكَذا قيلَ : الأمرُ فى الأزلِ ولا سَامعَ ولا مأمورَ عَبثٌ

الفعل من غير تعرض بالخصوصيات وهو المعنى بالإباحة هنا ويمكن دفعه بأن النزاع فى حكم الفعل بثبوت الإباحة عند الشارع بمعنى تعلق خطابه بفعل على سبيل دفع الحرج فى الفعل أو الطرفين لا فى حكمه بمجرد عدم الحرج لتحققه فى فعل البهيمة ، مع أنه لا يسمى مباحاً (الفصل الثانى فى المحكوم عليه) أى فيما يتعلق بالمكلف (وفيه مسائل) المسئلة (الأولى : أن المعدوم يجوز الحكم عليه) لا بمعنى الخطاب المنجز بأن يؤمر بأن يأتى بالفعل فى الحال فان الصبيان والمجانين غير مأمورين ، فكيف يجوز ذلك فى المعدوم وهو أسوأ حالا منهما بل بمعنى أن الشخص الذى سيوجد سيتعلق الأمر القديم به ويصير مأموراً عند تمام الاستعداد لفهم الخطاب ، وعليه الأشاعرة دون المعتزلة ، واستدل عليه بقوله : (كما أنا مأمورون بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام) يعنى لو لم يجز الحكم على المعدوم لما أمرنا بحكم الرسول واللازم باطل إجماعا أما الملازمة فلأنا ما كنا موجودين وقت أمره عليه السلام ، ولا مانع هنا سوى ذلك عند الخصم فان (قيل) لا نسلم أنا مأمورون حال العدم بحكم بل (الرسول قد أخبر أن من سيولد) ويصير مستعداً للخطاب (فإن الله تعالى سيامره) فعلى هذا يكون عليه السلام مخبراً لا آمراً (قلنا أمر الله تعالى فى الأزل) أيضاً كذلك إذ (معناه أن فلاناً إذا وجد) وصار مستعداً (فهو مأمور بكذا) كما قلتم فى أمر الرسول . فإذا جاز ذلك فى هذا ، فليجز مثله فى أمر الله تعالى فان (قيل : الأمر) لو سلم كونه بهذا المعنى فهو محال فى حقه تعالى دون الرسول عليه السلام ، وذلك لانه تعالى إما أن يخاطب به نفسه أو غيره . والأول باطل إذ الخطاب (فى الأزل ولا سامع) غيره (ولا مأمور عبث) فإن من يجلس فى دار ويأمر بأوامر مختلفة ، ويخبر بأخبار متعددة من غير حضور أحد يعد لاغياً ، وكذا الثانى لأنه ما كان فى

بخلافِ أمرِ الرّسولِ عليه الصّلاةُ والسّلامُ قُلنا : مبنى على القُبْحِ العقْلِىّ ، ومَع هٰذا فَلا سَفَهَ فى أنْ يَكونَ فى النّفسِ طَلبُ التّعلُّم منَ ابْنٍ سيُولدُ) أقول لما فرغ من الكلام فى الحاكم انتقل إلى المحكوم عليه وذكر فيه أربع مسائل الأولى فى جواز الحكم على المعدوم ولنقدم عليه مقدمة فنقول : اختلفوا فى معنى كونه تعالى متكلما فقالت المعتزلة : معناه أنه خالق الكلام فعلى هذا يكون الكلام عندهم من صفات الأفعال يوجد فيما لا يزال وقالت الحنابلة : كلامه تعالى عبارة عن الحروف والأصوات وهى قديمة وأنكروا كلام النفس وقال الأشعرى وأتباعه : أنه صفة قديمة قائمة بذاته لا أول لوجودها وهو صفة واحدة فى نفسه لا تعدد فيه بحسب ذاته ، بل بحسب الإضافات وهو مع وحدته أمر ونهى وخبر ونداء وانقسامه إلى هذه الأشياء بحسب متعلقاته فإنه إن تعلق بطلب الفعل كان أمراً أو بطلب الترك كان نهياً فكونه أمراً أو نهياً أوصاف لا أنواع كما أن الجوهر فى نفسه واحد وإن كان مشتملا على أوصاف كالتحيز والقيام بنفسه والقبول للاعراض إذا عرف هذا فنقول لما كان الحكم عند الأشاعرة هو خطاب الله تعالى كما تقدم ، وخطاب الله تعالى هو كلامه الأزلى كما بيناه لزمهم أن يقولوا : ان الأمر والنهى ثابتان فى الأزل ، وليس ثم مأمور ولا منهى فلذلك قالوا : المعدوم يجوز الحكم عليه وهذه هى عبارة المصنف وهى أحسن من قول الإمام : المعدوم يجوز أن يكون مأموراً لان الحكم أعم قال فى المحصول ، وليس معنى كون المعدوم مأموراً أنه يكون مأموراً حال عدمه لأنه معلوم البطلان بل على معنى أنه يجوز أن يكون الامر موجوداً فى الحال ثم إن الشخص الذى سيوجد بعد ذلك يصير مأموراً بذلك الامر هذا لفظه وذكر الآمدى نحوه فقال معناه قيام الطلب القديم بذات الرب سبحانه وتعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده وتهيئه لفهم الخطاب فاذا وجدوا تهيأ للتكليف صار مكلفاً بذلك الطلب قال وأنكره سائر الفرق لنا أن

الأزل من يؤمر أو يخبر لينقل الينا (بخلاف أمر الرسول) فإن هناك وجد حينئذ من سمع منه ونقل إلينا (عليه الصلاة والسلام قلنا) ما ذكرتم من لزوم العبث والسفه (مبنى على) قاعدة (التقبح العقلى) وقد أشرنا إلى بطلانه فيما سلف (ومع هذا) أى مع كونه مبنياً على ما ذكر (فلا سفه) إذ أمر الله تعالى فى الأزل ليس التلفظ بصيغة افعل حتى يكون بدون المخاطب عبثاً ، بل هو الطلب القائم بذاته تعالى ، ولا امتناع فى تحققه مع عدم المأمور إذ لا سفه (فى أن يكون فى النفس طلب التعلم من ابن سيولد) فكذا هنا ، وتمسكت المعتزلة بأن جواز الحكم أو الأمر للمعدوم فى الأزل فرع قدم الكلام بأقسامه ، وهو باطل من وجوه : الأول

الواحد منا حال وجوده يصير مأموراً بأمر الرسول عليه الصلاة والسلام مع أن ذلك الأمر ما كان موجوداً إلا حالة عدمنا فكذلك فى حق الله تعالى اعترض الخصم على هذا الدليل فقال : إن الرسول عليه الصلاة والسلام مخبر ومبلغ عن الله تعالى أوامره إما بالوحى أو بالاجتهاد ، وليس هو بمنشىء الاوامر من عنده فالأمر الوارد منه إخبار عن الله تعالى بأنه سيأمرهم عند وجودهم . فلم يحصل الأمر عند عدم المأمور بخلاف دعواكم فى أمر الله تعالى ، والجواب ان أمر الله تعالى فى الأزل عبارة عن الإخبار أيضاً لأن معناه أن فلاناً إذا وجد بشروط التكليف صار مكلفاً بكذا . واعلم أن كون الأمر معناه الاخبار نقله فى المحصول والمنتخب هنا عن بعض الأصحاب لجزم به صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه ، وقد صرح بإبطاله فى الكتابين المذكورين فى أوائل الأوامر والنواهى فى الكلام على أن الطلب غير الإرادة نعم جزم بعكس ذلك وموافقة كلام المصنف فى المحصول فى الكلام على تكليف مالا يطاق وفى الأربعين فى المسئلة السابعة عشرة وفى معالم أصول الدين فى المسئلة الثامنة عشرة قال فى المحصول هنا وهو مشكل من وجهين أحدهما : أنه لو كان خبراً لتطرق إليه التصديق والتكذيب والأمر لايتطرق إليه ذلك. الثانى : أنه لو أخبر فى الأزل لكان إما أن يخبر نفسه وهو سفه أو غيره وهو محال لأنه ليس هناك غيره قال : ولصعوبة هذا المأخذ ذهب عبدالله ابن سعيد من أصحابنا إلى أن كلام الله تعالى فى الأزل لم يكن أمراً ولا نهياً ثم صار فيما لايزال كذلك وللقائل أن يقول : إنا لانعقل من الكلام إلا الأمر والنهى والخبر فإذا سلمت حدوثها فقد قلت بحدوث الكلام فإن ادعيت قدم شىء آخر فعليك بإفادة تصوره ثم إقامة الدليل على أن الله تعالى موصوف به ثم إقامة الدليل على قدمه ولابن سعيد أن يقول أعنى بالكلام القدر المشترك بين هذه الأقسام اهـ كلام المحصول . واعلم أن الإمام لما ذكر أن أمر الله تعالى معناه الاخبار

أنه إن قام بمحل آخر لزم قدم المحل وهو باطل وفاقاً وإن كان قائماً بذاته وهو ممكن لاستحالة تعدد الواجب لذاته فالمؤثر فيه إن كان الذات كان فاعلا له فيكون واجب الحصول له وقابلا له لقيامه بذاته فيكون ممكن الحصول له فيلزم تحققه لذاته بالوجوب والإمكان وهما متنافيان[1] وإن كان صفته ينقل الكلام فيها ويتسلسل وإن كان منفصلا لزم الاستكمال بالغير الثانى انه إن كان صفة كمال لزم استكماله بـ[را]ه والايجب تنزيهه تعالى عنه الثالث انه لو قدم فالأمر المتعلق بزيد غير المتعلق بعمرو فيتعدد القديم بالانواع والأفراد وهو باطل اما أولا فلوحدة الكلام فى الأزل عندكم واما ثانيا فلملة

---

[1] عطف على إن كان الذات وقوله الآتى لو قدم بكسر الدال مع التخفيف والضمير للكلام .

جعله عبارة عن الاخبار بنزول العقاب على من يترك ثم استشكله بالوجهين السابقين وبأنه يلزم أن لايجوز العفو لأن الخلف فى خبر الله تعالى محال فعدل المصنف عن كونه اخبارا بنزول العقاب إلى الإخبار بمصيره مأمورا تقليلا للاشكال لأن سؤال العفو لايرد عليه وإنما يرد عليه الأولان فقط وهو من محاسن كلامه على أنا نجيب عن العفو بأن نقول الآمر عبارة عن الإخبار بنزول العقاب إذا لم يحصل عفو (قوله قيل الأمر فى الأزل الخ) لما شبهنا أمر الله تعالى فى الأزل بأمر الرسل لنا قبل وجودنا اعترضوا عليه بماسبق فأجبنا عنه فشرعوا فى فرق آخر بينهما فقالوا كيف يعقل الأمر فى الأزل سواء كان بمعنى الإخبار أم بمعنى الإنشاء لأن الأمر فى الأزل مع أنه لامأمور إذ ذاك فيمتثل ولا سامع فينتقل عبث وسفه كمن جاس فى داره وأمر ونهى من غير حضور مأمور ومنهى بخلاف أمر الرسول عليه الصلاة والسلام فان هناك سامعاً مأمورا يعمل به وينقله إلى المأمورين المتأخرين ويحتمل أن يريد بقوله ولا سامع أى ان جعلناه خبرا وبقوله ولا مأمور أى ان جعلناه أمراً حقيقة والجواب عنه أن نقول إن أردتم أنه قبيح شرعا فممنوع وان أردتم أنه قبيح عقلا فسلم ولكنا قد بينا فساد الحسن والقبح العقليين ومع هذا أى ومع تسليمنا القول بالتقبيح العقلى فلا سفه فى مسئلتنا وذلك لأنه ليس المراد بالأمر أن يكون فى الأزل لفظ هو أمر أو نهى بل المراد به معنى قديم قائم بذات الله تعالى وهو اقتضاء الطاعة من العباد وأنه العباد إذا وجدوا يصيرون مطالبين بذلك الطلب وهذا لاسفه فيه كما لاسفه فى أن يقوم بذات الأب طلب تعلم العلم من الولد الذى سيوجد وما قاله المصنف ضعيف من وجهين أما الأول فلأن الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص عقليان باتفاق كما تقدم بسطه فى أول الفصل الذى قبل هذا والقبح هنا بمعنى النقص لابمعنى ترتب الثواب والعقاب على الفعل فان وروده هنا مستحيل وأما الثانى فلا نسلم أنه يقوم بذات الأب حال عدم الولد أمر محقق بل مقدر أى لو كان لى ولد لكنت آمره قال : (المسألة الثانية — لا يجوِّزُ تكليفَ

ذكرتم فى القدرة القديمة من أنها واحدة لأنها لامتناع وجوبها والاحتياج إلى منفصل وبطلان التسلسل استندت إلى الذات بطريق الإيجاب لاالإختيار لأنه ينافى العدم والواحد الموجب لايصدر عنه إلا الواحد وهذه الوجوه تجرى فى نفى جميع الصفات سوى نحو الوجوب لعدم جريان الأخير فيه الجواب عن الأول بأن اللازم للقابلية الحصول له بالامكان العام وهو لاينافى الوجوب وإنما المنافى الخاص وعن الثانى بأنا لانسلم لزوم الاستكمال بل كمال الصفة لأنها صفته وعن الثالث بأن التعدد اعتبارى بحسب المتعلقات ولا يلزم منه التعدد الحقيقى مثاله الابصار مع المبصرات على أن فى عدم صدور أكثر من واحد من الواحد الموجب وفى وحدة الكلام كلاما بين فى الكلام (المسألة الثانية — لا يجوز) بالتثقيل من التجويز (تكليف

الغافلِ مَنْ أحالَ تكليفَ المُحالِ فإنَّ الإتيانَ بالفعلِ امْتثالاً يَعتمدُ الفعلَ ولا يكْفى مُجرَّد الفعلِ لقولِه عليهِ الصّلاةُ والسّلام : إنّما الأعمالُ بالنّيات ونُوقِض بوجوبِ المَعرفةِ ، وأُجيبَ بأنهُ مُستَثنى) أقول تكليف الغافل كالساهى

الغافل) عن فهم الخطاب (من أحال تكليف المحال) ويشترط فهم المكلف للتكليف لاستحالة الامتثال بدون الفهم والمراد بفهم الخطاب قدر مايتوقف عليه الامتثال لا بأن يصدق بأنه مكلف وإلا لزم الدور وعدم تكليف الكفار لعدم فهمهم لكونهم مكلفين وأما القائلون بجواز التكليف بالمحال فقد اختلفوا فيه فالجمهور ذهبوا إلى جوازه ومنعه بعضهم وفرقوا بين هذا والتكليف بالمحال بحصول فائدة التكليف وهو الابتلاء بالعزم والعسر والكراهة فى الثانى دون الأول واستدل المصنف على امتناعه بأنه لو صح تكليف الغافل لاستدعى حصول الفعل على قصد الطاعة واللازم باطل (فإن الإتيان بالفعل) المأمور به (امتثالا) وطاعة لأمر الشارع (يعتمد الفعل) بالمكلف به ضرورة أنه يتوقف على النية وهى على العلم به والمفروض أنه غافل ولما كان هنا مظنة أن يقال من الجائز صدور الفعل عن الغافل عن الأمر به وفاقا فربما علم الله فيه ذلك فيكلفه به ويكون فعله الاتفاق كافيا فى سقوط التكليف فلا يشترط قصد الإمتثال دفعه بقوله (ولا يكفى مجرد الفعل) أى فى سقوط التكليف بل المطلوب الإتيان به على نية الطاعة (لقوله عليه الصلاة والسلام إنما الأعمال بالنيات) واستدل أيضاً بأنه لو صح لصح تكليف البهائم إذ لا مانع إلا عدم الفهم وهذا ضرورى فلا يقال يجوز أن يكون (لانتفاء شرط آخر) وعدم الفهم غير مانع كما فى صورة النزاع واللازم باطل قال المراغى ناقلا عن المحصول بمجرد قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاثة الحديث واف باثبات المطلوب وفيه نظر إذ النص إنما يدل على عدم الوقوع لا الجواز واستدل المخالف بأنه لو لم يجز لما وقع واللازم باطل لأن معرفة الله تعالى مكلف بها وهو من هذا الباب إذ التكليف بها ليس حال تحقق العلم لاستحالة تحصيل الحاصل فهو حال عدم تحققه فيكون تكليف الغافل وهذا معنى قوله (ونوقض بوجوب المعرفة) والأنسب جعله معارضة كما قررنا ولذا فسر الفنرى قوله نوقض ببعض العادة ويمكن أن يتحمل فى جعله نقضا اجماليا للدليل المذكور بأن يقال تخلف دليلكم فى وجوب المعرفة فان تحصيلها لا يعتمد على العلم وإلا لزم تحصيل الحاصل واستدل أيضاً بأنه يلزم ان لا يعتبر طلاق السكران وفعله واتلافه ولا يكلف بموجبها واللازم باطل وبأنه لو صح لما كلف من لا يعلم مايقول لأنه لا يفهم مايقال له واللازم باطل لقوله تعالى لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ماتقولون لأنه نهى لمن لا يعلم مايقول والجواب عن الأول بأن هذه الصورة خصت بالاجماع عن اشتراط الفهم فى جميع صور التكاليف الثابت بالدليل وهو معنى قوله (وأجيب بأنه مستثنى) قالوا وفيه ضعف

والنائم والمجنون والسكران وغيرهم لايجوزه من منع التكلف بالمحال هكذا قاله المصنف وفيه نظر من وجهين : أحدهما أن مفهومه أن القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا هذا وهو أيضاً مفهوم كلام المحصول وليس كذلك بل إذا قلنا بجواز ذلك فللأشعرى هنا قولان نقلهما ابن التلمسانى وغيره قال والفرق أن هناك فائدة فى التكليف وهى ابتلاء الشخص واختباره . الثانى فرق ابن التلمسانى وغيره بين التكليف بالمحال وتكليف المحال فقالوا : الأول هو أن يكون المحال راجعاً إلى المأمور به والثانى أن يكون راجعاً إلى المأمور كتكليف الغافل وعلى هذا فالصواب أن يقول : من أحال التكليف بالمحال بزيادة الباء فى المحال . واعلم أن الشافعى رحمه الله تعالى قد نص فى الأم على أن السكران مخاطب مكلف كذا نقل عنه الرويانى فى البحر فى كتاب الصلاة وحينئذ فيكون تكليف الغافل عنه جائزاً لأنه فرد من أفراد المسئلة كما نص عليه الآمدى وابن الحاجب ثم استدل المصنف على امتناع تكليف الغافل بأن الإتيان بالفعل المعين لغرض امتثال أمر الله سبحانه يعتمد العلم أى بالأمر وكذا بالفعل المأتى به أيضاً وعليه اقتصر فى المحصول وإنما قلنا : أنه يعتمد العلم أى يتوقف عليه لأن الامتثال هو أن يقصد إيقاع الفعل المأمور به على سبيل الطاعة ويلزم من ذلك علمه بتوجه الأمر نحوه وبالفعل (قوله : ولا يكفى مجرد الفعل) هو جواب عن سؤال مقدر توجيهه أن الفعل المجرد عن قصد الامتثال والطاعة قد يقع من الغافل على سبيل الاتفاق وحينئذ فاذا علم الله تعالى وقوع الفعل من شخص فلا استحالة فى تكليفه به فلم قلتم أنه لابد من قصد الامتثال حتى أنه يلزم منه العلم

لأن الدليل العقلى إن لم يصح فلا يعتد به وإن صح وهو عام لم يصح الاستثناء لأنه إنما يصح فى الألفاظ قال الفنرى يمكن أن يقال ما كلف به إن كان مما يجوز أن يعلم قبل الإتيان به ولم يكن العلم به منافياً للتكليف كان العلم به فى الامتثال شرطاً وإلا فلا كما فى المعرفة وإلا يلزم التكليف بالمحال . أقول : حاصله يرجع إلى تحقيق نقض الخصم ولا يدفع ببيان الضعف والأقرب أن يقال : ان الدليل ليس عقلياً صرفاً لتوقفه على الحديث المذكور ، فنحن نخصص الحديث بغير الصورة المذكورة لما ذكرتم وذكر الجاربردى : لانسلم تحصيل الحاصل لجواز كون المأمور به معلوما بوجه ، ويكون التكليف بالعلم بكنه ذاته تعالى إن أمكن . كما قال البعض أو العلم بصفاته إن لم يمكن أقول الجواب : هذه الصورة ليست من تكليف الغافل بما نقلنا عن المحقق لأنه يغفل أنه خوطب بأن يعتقد وجود الصانع ووحدته ، واتصافه بالكمالات ، وتنزهه عن النقائض فيمكن له الإتيان بالمأمور به لحصول العلم بالمكلف به . يعنى يعلم أن ما طولب به هو اعتقاد هذه الأشياء ، ولا خفاء ان هذا العلم لا يستلزم معرفة الله المكلف بها ، وهو اعتقاد هذه الأشياء ، وإلا لحصل الامتثال

بالفعل وبتوجه الطلب نحوه وجوابه أنا إنما قلنا بذلك للحديث الصحيح المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم : إنما الأعمال بالنيات (قوله : ونوقض بوجوب المعرفة) أى هذا الدليل ينتقض بوجوب معرفة الله تعالى وتقريره من وجهين ذكرهما الإمام . أحدهما : أن التكليف بها حاصل بدون العلم بالأمر وذلك بأن الأمر بمعرفة الله تعالى وارد فلا جائز أن يكون وارداً بعد حصولها لامتناع تحصيل الحاصل فيكون وارداً قبله وحينئذ فيستحيل الاطلاع على هذا الأمر لأن معرفة أمر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل فقد كلف بشىء وهو غافل عنه . التقرير الثانى : أنه يستحيل قصد الامتثال فيها لأن المكلف لايعرف وجوبها عليه كما قررناه فقد كلف بشىء لايجب فيه قصد الامتثال ، والجواب أن هذا مستثنى من القاعدة لقيام الدليل عليه وعلى التقرير الثانى قال الإمام فيستثنى أيضاً قصد الطاعة فإنه لو افتقر إلى قصد آخر لزم التسلسل . واعلم أن الإمام لم يجب عن هذين الدليلين بل قال : إنهما يؤيدان القول بتكليف مالايطاق والذى أجاب به المصنف أخذه من الحاصل وفيه نظر فان النقض يحصل بصورة واحدة ، وأجاب ابن التلمسانى ثم القرافى عن الأول : بأن الأمر بالمعرفة التفصيلية يرد بعد المعرفة الإجمالية وحينئذ فلا يلزم شىء من المحذورين المتقدمين قال : (المسألة الثالثة الإِكْراهُ المُلْجِىءُ يمْنَعُ التَّكْليفَ لزوال القُدرة) أقول الإكراه قد ينتهى إلى حد الإلجاء وهو الذى لايبقى للشخص معه قدرة ولا اختيار كالالقاء من شاهق وقد لاينتهى إليه كما لو قيل له : إن لم تقتل هذا وإلا قتلتك وعلم أنه إن لم يفعل وإلا قتله فالاول يمنع

بمجرد فهم المكلف هذا الخطاب ، والمطالبة فكونه مكلفاً بالاعتقاد المذكور ليس من تحصيل الحاصل ، ولا من تكليف الغافل فى شىء ، وهذا تحقيق كلام الجاربردى والجواب عن الثانى : بأنه من قبيل ربط الأحكام بأسبابها لا التكليف كاعتبار قتل الطفل وإتلافه فى وجوب الضمان والدية من ماله على عاقلته مع أنه غير مكلف . بل كربط وجوب الصلاة بدخول الوقت والصوم بشهود الشهر . وعن الثالث : بأنه ظاهر فى مقابلة القاطع فيجب تأويله بأنه نهى عن السكر وقت إرادة الصلاة فالمعنى لاتسكر فتصلى وأنت سكران مثل قوله : لاتمت وأنت ظالم بمعنى لاتظلم فتموت وأنت ظالم أو بأنه نهى الشخص الثابت العقل وتسميته بالسكران باعتبار مايؤول إليه غالباً ، وحكمة النهى أنه بمعنى التثبت كالغضب وقد يقال للغضبان : أسكت حتى تعلم ما تقول أى علماً كاملا وليس نفى الفهم منه بالكلية (المسألة الثالثة) الإكراه على قسمين : إكراه ملجىء أن يفوت النفس أو العضو . وإكراه غير ملجىء والأول وهو (الإكراه الملجىء يمنع التكليف) على ماهو مختار المصنف (لزوال القدرة) وهى شرط التكليف . والثانى : لايمنع قيل هو لاينافى التكليف

التكليف أى بفعل المكره عليه وبنقيضه قال فى المحصول لأن المكره عليه واجب الوقوع وضده ممتنع والتكليف بالواجب والممتنع محال وهذا هو معنى قول المصنف ازال القدرة لأن القادر على الشىء هو الذى إن شاء فعل وإن شاء ترك وهذا القسم لا خلاف فيه كما قال ابن التلمسانى وأما الثانى وهو غير الملجىء فمفهوم كلام المصنف أنه لا يمنع التكليف قال ابن التلمسانى وهو مذهب أصحابنا لأن الفعل ممكن والفاعل متمكن قال وذهبت المعتزلة إلى أنه يمنع التكليف فى عين المكره عليه دون نقيضه فانهم يشترطون فى المأمور به أن يكون بحال يثاب على فعله وإذا أكره على عين المأمور به فالإتيان به لداعى الإكراه لا لداعى الشرع فلا يثاب عليه فلا يصح التكليف به بخلاف ما إذا أتى بنقيض المكره عليه فانه أبلغ فى إجابة داعى الشرع وقال الغزالى الآتى بالفعل مع الإكراه كمن أكره على أداء الزكاة مثلا إن أتى به لداعى الشرع فهو صحيح أو لداعى الإكراه فلا ورد القاضى على المعتزلة بالإجماع على تحريم القتل عند الإكراه عليه قال إمام الحرمين وهذه هفوة من القاضى لما تقدم وفيما قاله نظر لأن القاضى إنما أورده عليهم من جهة أخرى وذلك أنهم منعوا أن المكره قادر على عين الفعل المكره عليه فبين القاضى أنه قادر وذلك لأنهم كلفوه بالضد وعندهم أن الله تعالى لا يكلف العبد إلا بعد خلق القدرة له والقدرة عندهم على الشىء قدرة على ضده فإذا كان قادراً على ترك القتل كان قادراً على القتل هذا كله كلام ابن التلمسانى وقد اختار الإمام والآمدى وأتباعهما التفصيل بين الملجىء وغيره كما اختاره المصنف لكنهما لم يبينا محل الخلاف وقد بينه ابن التلمسانى كما تقدم قال : (المسألة الرابعة — التَّكليفُ يَتوجَّه عِنْدَ المباشرَةِ وقالتِ المُعتزلةُ بَلْ قبلها لنا أنَّ القُدْرَةَ حِينئذٍ .

لأن الفعل إن توقف على داعية من العبد كان الجبر لازماً لاستناده إلى الداعية بالآخرة إلى الله ووجوب الفعل عندها والواجب غير مقدور وإن لم يتوقف كان له رجحان أحد الطرفين اتفاقياً غير مختار فاذا جاز التكليف فليجز مثله فى الإكراه وقد عرفت ما يرد عليه قال الفنرى هذا الإكراه يرفع أصل القدرة بخلاف الشرع والداعية لبقاء أصل القدرة معهما قيل والحق أن الإكراه وإن كان ملجئاً لا ينافى القدرة والاختيار لأن حمل الفاعل على اختيار الأهون عنده فلا ينافى الاختيار ولا التكليف ولهذا قد يكون المكره عليه فرضاً يؤجر على فعله كما فى الإكراه بالقتل فى شرب الخمر وحراماً يؤثم عليه كما فى الاكراه على قتل مسلم بغير حق (المسألة الرابعة) قالت الأشاعرة (التكليف يتوجه عند المباشرة). يعنى المأمور إنما يصير مكلفاً حال مباشرته للفعل (وقالت المعتزلة بل) يتوجه أى يصير مكلفاً (قبلها) واستدل على الأول بقوله : (لنا أن القدرة حينئذ) أى حين

قيلَ التَّكليفُ فى الحالِ بالإيقاعِ فى ثانِى الحَالِ قلْنا الإيقاعُ إنْ كان نَفسَ الفِعْل فمُحالٌ فى الحالِ وإنْ كانَ غيْرَه فيعودُ الكلامُ إليهِ ويَتسلْسلُ

مباشرة الفعل لا قبلها فلو كلف قبلها لزم التكليف بالمحال لعدم القدرة عليه حينئذ والدليل على عدم تقدمها أنها كما قيل عرض يخلقه الله تعالى فى العبد يفعل به الأفعال الاختيارية وهى علة الفعل وعند الجمهور وشرطه وبالجملة يجب كونها مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه لئلا يلزم وقوع الفعل بلا قدرة لامتناع بقاء الأعراض * وإمكان تجدد الأمثال لا يجدى لأن الفعل إن كان بالقدرة السابقة وهى معدومة عنده لزم ما ذكرنا وإن كان بالمثل المتجدد المقارن فهو المدعى ثم إن قلتم أنه لا بد لها من أمثال سابقة فى وقوع الفعل بها فعليكم البيان وأيضاً الفعل على تقدير سبق القدرة عليه وبقائها إلى وقته إن جاز وقوعه فى الزمان الأول الذى حصل فيه التكليف والقدرة لزم جواز مقارنة الفعل التكليف والقدرة فبطل مذهبكم وإن امتنع لزم التكليف بالمحال (فان قيل) سلمنا أن الفعل ممتنع الصدور وقت التكليف وما (قيل) المباشرة لكن (التكليف فى الحال) ليس متعلقاً بالفعل بل (بالإيقاع) فى ثانى الحال والايقاع (فى ثانى الحال) ممكن فلا تكليف بالمحال (قلنا الايقاع إن كان نفس الفعل فمحال فى الحال) إذ المفروض استحالة الفعل حينئذ فالتكليف حينئذ بالايقاع تكليف بالمحال (وإن كان غيره فيعود الكلام إليه ويتسلسل) بأنه إن كان ممتنعاً فى الحال لزم التكليف بالمحال وإن كان ممكناً بطل مذهبكم فان قيل معنى التكليف بالايقاع ليس تعلقه بنفسه فى الحال بل إيقاع الايقاع فى ثانى الحال وعلى هذا الحال أجيب عنه بأنه حينئذ يلزم التسلسل قال الفنرى يمكن أن يقال إيقاع الايقاع عينه فلا تسلسل أقول فحينئذ يلزم من إمكان أحدهما فى الحال إمكان الآخر ومن امتناعه امتناعه ويرد ما ذكر فى إبطال كل من الشقين بل الأقرب أن يقال الايقاع من الاعتبارات فلا تسلسل إلا باعتبار العقل هذا تقرير كلامه وفيه بحث أما أولا فانا لا نسلم امتناع بقاء الأعراض وما ذكر فيه لا يتم شيء من مقدماته ولو سلم فلم لا يكفى فى صحة التكليف سلامة الأسباب والآلات وإن لم تحصل القدرة التى بها الفعل كما ذهب إليه كثير من الحنفية ويقرب من هذا ما ذكر المراغى من أنه إن أريد بالقدرة القوة المؤثرة المستجمعة لشرائط التأثير فلا نسلم أنها شرط للتكليف وإن أريد القوة التى تصير مؤثرة عند انضمام الارادة فلا نسلم أنها لا توجد قبل الفعل وظاهر أنها توجد قبله وبعده قال الفنرى لو لم يشترط القوة المستجمعة للشرائط لزم التكليف بالمحال لامتناع الفعل عند عدمها والجواب أن المستحيل إنما هو التكليف بالمحال بمعنى آخر وسنحققه وأما ثانياً فلأن القائل بتقدم

(قالُوا عنْد المُباشرَة واجبُ الصُّدور قلنا حالَ القُدرة والدّاعيةِ كـذلك)
أقول قال فى المحصول ذهب أصحابنا إلى أن الشخص إنما يصير مأموراً بالفعل عند مباشرته له والموجود قبل ذلك ليس أمراً بل هو اعلام له بأنه فى الزمان الثانى سيصير مأموراً وقالت المعتزلة أنه إنما يكون مأموراً قبل وقوع الفعل وهذا الذى قاله هو مراد المصنف وهو مشكل من وجوه أحدها أنه يؤدى إلى سلب التكليف فانه يقول لا أفعل حتى أكلف ولا أكلف حتى أفعل ✻ الثانى أن جعلهم السابق اعلاماً يلزم منه دخول الخلف فى خبر الله تعالى على تقدير أن الشخص لا يفعل لأنه إذا لم يفعل لا يكون مأموراً لكونه يصير مأموراً عند مباشرة الفعل وقد فرضنا أن لا فعل فلا أمر وحينئذ فيكون الاخبار بحصول الأمر غير مطابق ✻ الثالث أن أصحابنا نصوا على أن المأمور يجب أن يعلم كونه مأمور قبل المباشرة فهذا العلم

التكليف والقدرة على الفعل لا يمنع جواز وقوعه زمان وقوعهما بل يجوز فيه وقوعه ويقول بأنه لو فرض وقوعه فى ذلك الزمان لتقدما عليه إليه أشار الأرموى فى التحصيل واما ثالثاً فلانا نختار امتناعه فى الزمان الأول قوله يلزم التكليف بالمحال قلنا لا نسلم وإنما يلزم لو أريد التكليف فى الحال طلب حصوله فى الحال وهو ممنوع بل المراد تعلق الطلب بحصوله فى ثانى الحال فلا تكليف بالمحال بذلك المعنى إذ المراد به التكليف بفعل لا يكون ممكناً وقت التكليف وبعده أصلا وإن أريد معنى غيره فلا نسلم أن التكليف بالمحال بذلك المعنى محال وبهذا ظهر أن لا حاجة إلى جعل التكليف متعلقاً بالايقاع ولو جعل كذلك يتم الرد أيضاً سواء جعل الايقاع عين الفعل أو غيره على ما لا يخفى وما يقال من أن الشيء إذا كان ممتنعاً فى وقت لا يكون ممكناً فى زمان آخر لاستحالة الانقلاب ففاسد لجواز الامتناع فى وقت لانتفاء شرط أو وجود مانع وان يجب فى وقت لتمام الشرائط وارتفاع الموانع والانقلاب إنما يلزم لو كان ممتنعاً بالذات مع أن ذلك بعينه يرد عليهم بحيث لم يجوزوا التكليف قبل المباشرة لكن الفعل حينئذ ممتنعاً لانتفاء القدرة ثم قالوا يتوجه التكليف وقت حدوث القدرة المقارنة لمباشرة الفعل وأما رابعاً فلا يلزم أن لا يكون الكافر حال كفره مكلفاً بالايمان وتارك الصلاة بالصلاة بعد دخول الوقت وأن لا يذم تارك المأمور به أصلا لامتناع الذم قبل التكليف (قالوا) أى القائلون بتقدم التكليف على المباشرة أن الفعل (عند المباشرة واجب الصدور) وكل ما هو كذلك لا يكلف به لكونه غير مقدور لأن المقدور ما يمكن فعله وتركه فالفعل عند المباشرة لا تكليف به فالتكليف لا يتوجه إلا قبلها (قلنا) فى الجواب لا نسلم الكبرى فى جميع التكاليف عندنا واجب الصدور فان الفعل (حال القدرة والداعية كذلك) ولا يقدح ذلك فى كونه

إن كان مطابقاً فهو مأمور قبلها وإن لم يكن مطابقاً فيلزم أن لا يكون عالماً بذلك * الرابع أن إمام الحرمين وغيره صرحوا بأن الأشعري لم ينص على جواز تكليف ما لا يطاق وإنما أخذ من قاعدتين إحداهما أن القدرة مع الفعل كما سيأتي بيانه والثانية أن التكليف قبل الفعل فعلنا أن المذكور هنا عكس مذهب الأشعري * الخامس أن الإمام فى المحصول لما قرر جواز التكليف بما لا يطاق استدل عليه بوجوه منها أن التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالإيمان والقدرة غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بما لا يطاق وذكر نحوه فى المنتخب وهو مناقض لما ذكره هنا قال القرافى وهذه المسألة أغمض مسئلة فى أصول الفقه قال إمام الحرمين فى البرهان والذهاب إلى أن التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل وقد سلك الآمدى ومن تبعه طريقاً آخر فقال اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا وعلى امتناعه بعد صدور الفعل واختلفوا فى جواز تعلقه به فى أول زمان حدوثه فأثبته أصحابنا ونفاه المعتزلة (قوله لنا أن القدرة حينئذ) أى حين الفعل ولا توجد قبله فلو كان مكلفاً قبل الفعل لكان مكلفاً بما لا قدرة له عليه وهو محال والدليل على أن القدرة لا تكون إلا مع الفعل من وجهين أحدهما أن القدرة صفة متعلقة بالمقدور كالضرب المتعلق بالمضروب ووجود المتعلق بدون المتعلق محال هكذا قرره الإمام فى المحصول والمنتخب فى أثناء الإستدلال على التكليف بما لا يطاق * الثانى ما قاله إمام الحرمين فى البرهان والشامل أن قدرة العبد عرض والعرض لا يبقى زمنين فلو تقدمت القدرة لعدمت عند حدوث المقدور فلا يكون المقدور متعلقاً بالقدرة وذلك مستحيل (واعلم) أن الاحتجاج على المعتزلة بأن القدرة مع الفعل غير مستقيم فانهم يقولون بأنها قبله كما نقله عنهم إمام الحرمين فى الشامل وإمام فخر الدين فى معالم أصول الدين ولهذا لم يستدل به الامام ولا أتباعه وأما الدليلان المذكوران على ذلك فان الاول منهما ينتقض بقدرة الله تعالى فانها

مكلفاً به قوله لكونه غير مقدور قلنا لا نسلم ذلك كيف ووجوب الصدور مستنداً إلى القدرة والداعية قوله لأن المقدور الخ قلنا نعم لكن بالنسبة إلى مجرد القدرة وقد يجب بالنظر إلى الداعية والارادة الجازمة وبهذا وبما ذكرنا فى النقض الثالث علم ضعف ما قال الفنرى من أن المسئلة مشكلة للزوم كون الواجب مكلفاً به عند الأشاعرة وكون الممتنع لذاته كذلك على مذهب المعتزلة وكلاهما تكليف بالمحال أقول والحق فى هذه المسئلة أن التكليف قبل المباشرة وإلا لزم المحذورات الثلاثة التى ذكرناها فى الوجه الرابع وقد ذكر المحقق أن لا خلاف فى ثبوت التكليف بالفعل قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل وإنما الخلاف فى أنه هل هو باق حال حدوثه لا ينقطع أم لا قال الشيخ أبو الحسن أنه باق ومنعه إمام الحرمين والمعتزلة واستدل

ثابتة فى الأزل بدون المقدور وإلا لزم قدم العالم فالصواب أن يقال القدرة صفة لها صلاحية الايجاد قال إمام الحرمين ومن أنصف من نفسه علم أن معنى القدرة هو التمكن من الفعل وهذا إنما يعقل قبل الفعل وأما الثانى فيقال عليه لا نسلم أن العرض لا يبقى زمنين سلمنا لكن الذى نقول به لا نقول بزواله لا إلى بدل بل يخلفه أمثاله (قوله قبل التكليف فى الحال) أى أجابت المعتزلة عن هذا بأن التكليف الذى أثبتناه قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم أن يكون تكليفاً بما لا قدرة للمكلف عليه بل التكليف فى الحال أى قبل المباشرة إنما هو بايقاع الفعل فى ثانى الحال أى حال المباشرة وأجاب المصنف بأن إيقاع المكلف به إن كان هو نفس الفعل فالتكليف به محال فى الحال أى قبل الفعل لأنه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل التلبس به امتناع التكليف بالإيقاع لأن الفرض انه هو وإن كان الإيقاع قبل الفعل فيعود الكلام إلى هذا الايقاع فنقول هذا الايقاع المكلف به هل وقع التكلف به فى حال وقوعه أو قبله فان كان فى حال وقوعه فيلزم أن يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى وإن كان قبله فيلزم أن يكون مكلفاً بما لا قدرة له عليه لأنا بينا أن القدرة مع الفعل فان قالوا التكليف إنما هو بايقاع هذا الإيقاع ينتقل الكلام إليه ويؤدى إلى التسلسل أو ينتهى إلى إيقاع يكون التكليف به حالة مباشرته وهو المدعى والذى قاله ضعيف فان قول الخصم إنه مكلف فى الحال بالإيقاع فى ثانى الحال لاشك ان معناه أن التكليف فى الحال والمكلف به هو الإيقاع فى ثانى الحال وهو زمان القدرة فكيف يصح الاعتراض بما قاله وكأنه توهم أن المراد أن الإيقاع مكلف به فى الحال وليس كذلك ويوضح هذا مسئلة ذكرها فى المحصول عقب هذه المسئلة فقال إذا قال السيد لعبده صم غداً فالأمر متحقق فى الحال بشرط بقاء المأمور قادراً على الفعل قال فأما إذا علم الله سبحانه وتعالى أن زيداً سيموت غداً فهل يصح أن يقال ان الله تعالى أمره بالصوم غداً بشرط حياته فيه خلاف قطع القاضى أبو بكر والغزالى بجوازه لفائدة الامتحان وتبعه جمهور المعتزلة فقد وضح بهذه المسئلة أنه يصح أن يؤمر الآن بالفعل فى ثانى الحال (قوله قالوا عند المباشرة واجب الصدور) أى

على الثانى بأن الشيخ إن أراد أن تعلقه لنفسه فلا ينقطع فحق لكنه لا ينقطع بعد حدوثه أيضاً لأن حقيقة التكليف انه تكليف بالفعل وطلب له سواء اعتبر حال حدوث الفعل أو قبله أو بعده فلا يصح قوله انه ينقطع بعد الفعل وإن أراد أن تنجيز التكليف باق أى يكون الإتيان به مطلوبا من المكلف فهو باطل لأنه تكليف بايجاد الموجود ولأنه لو صح ذلك لصح بعد حدوث الفعل إذ لا مانع هنا إلا هذا وقد فرض غير مانع ولأنه ينتفى فائدة التكليف وهو الابتلاء إذ هو إنما يكون فيما يراد من طرفى الفعل والترك وأما عند تحقيق

احتجت المعتزلة علينا بأن الفعل عند المباشرة واجب الوقوع فلا يكون مأموراً به لعدم القدرة عليه لأن القادر هو الذى إن شاء فعل وإن شاء ترك ولأنه لو كان له قدرة على تحصيله لكانت محصلة للحاصل وأجاب المصنف بقوله قلنا حال القدرة والداعية كذلك وتقريره متوقف على تفسير القدرة والداعية فأما القدرة فالمراد بها هنا هو التمكن من الفعل كما تقدم نقله عن البرهان وأما الداعية فنقول إذا علم الانسان أو ظن أو اعتقد أن له فى الفعل أو الترك مصلحة راجحة حصل فى قلبه ميل جازم إليه فهذا العلم أو الظن أو الاعتقاد هو المسمى بالداعية مجازاً من قولهم دعاه أى طلبه وكان علمه بالمصلحة طلب منه الفعل وقد يسمى الداعى بالغرض والمجموع من القدرة والداعية يسمى بالعلة التامة فاذا وجدت يجب وقوع الفعل وقيل لايجب لكن يصير الفعل أولى وإذا عدمت الداعية امتنع وقوعه على المختار الذى جزم به الإمام ونقل الأصبهانى شارح المحصول فى الأوامر ان أكثر المتكلمين على أن الفعل لايتوقف عليها إذا علمت ذلك فتقرير ماقاله المصنف من وجهين أحدهما ما قاله فى المحصول أن القدرة مع الداعى مؤثرة فى وجود الفعل ولا امتناع فى كون المؤثر مقارنا للأثر فتكون القدرة مقارنة للفعل مع كونه واجب الوقوع فانتفى قولكم ان ما كان واجب الصدور لايكون مقدور الثانى وهو الاقرب إلى كلام المصنف وأشار إليه صاحب الحاصل أن الفعل يترتب وجوده على وجود القدرة مع الداعية فيكون مأمورا حال القدرة والداعية عند المعتزلة لكونه من جملة الأزمان التى قبل الفعل مع أن الفعل واجب الوقوع فى تلك الحالة فينتفى ماقلتموه (واعلم) أن العلة هل هى متقدمة على المعلول أو مقارنة له فيه قولان مشهوران فان التزم الخصم القول الاول لجوابه الثانى وان التزم الثانى لجوابه الاول فتلخص أنه لابد منهما ولك أن تقول إذا كان الفعل قبل المباشرة غير مقدور عليه وعند المباشرة واجب الوقوع فيلزم التكليف بالممتنع أو الواجب وهو محال قال (الفصل الثالث فى المحكوم به وفيه مسائل الأولى —

الفعل فلا والجواب أن المحال إيجاد الموجود بوجود سابق لابوجود حاصل بهذا الإيجاد وإن بقاء تنجيز التكليف بهذا الفعل بعد حدوثه تكليف بتحصيل الحاصل قبل ٭ ولانسلم أن الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل ابتداؤه والظاهر أنه لا امتناع فى بقاء التكليف حال حدوث الفعل لأنه وإن وجب صدوره لكنه بقى مقدوراً كما بينا فيصح التكليف به إذ لامانع سوى عدم القدرة لايقال لزوم التكليف بايجاد الموجود وانتفاء الابتلاء مانع من التكليف لأنا نقول المانع ليس غير عدم القدرة لأن امتناعه لكونه تكليفاً بما ليس بمقدور وإذا ثبت كونه مقدورارتفع المانع وأما الثانى فقد بينا أنه لايصح مانعاً (الفصل الثالث فى المحكوم به) وهو المأمور به من أفعال المكلفين (وفيه مسائل) المسألة (الأولى) ذهب

التَّكْلِيفُ بالمُحالِ جائزٌ لأنَّ حُكْمَهُ لا يَسْتَدْعِي غَرَضاً قيلَ : لا يُتَصوَّرُ وُجودُه فَلا يُطْلَبُ قُلْنا : إنْ لمْ يُتصوَّرِ امْتنَعَ الحُكْمُ باسْتِحَالتهِ

حجة الإسلام والماتريدى والمعتزلى إلا أن الإمكان شرط التكليف فلا يجوز التكاليف بالمحال ونقل عن الشيخ عدم اشتراطه وحينئذ (التكليف بالمحال جائز) قال الجاربردى ويكون اعلام أن الله سيعذب فلاناً أقول الأولى أن يقال المراد اعلام بأنه استحق أن يعذبه واستدل على ذلك بقوله : (لأن حكمه لا يستدعى غرضاً) وتقريره أن التكليف بالممتنع لو امتنع لكان لكونه عبثاً أى خالياً عن الغرض وامتناعه مبنى على كون أفعاله معللة بالأغراض وقد أبطلناه أو لكونه مما يقبحه العقل ومبناه على الحسن والقبح العقليين وقد تكلمنا على ذلك فإن (قيل) المحال (لا يتصور وجوده) وكل ما هو كذلك لا يكلف به فالمحال لا يكلف به (فلا يطلب) أما الكبرى فلأن علم المكلف بالمكلف به شرط التكليف وأما الصغرى فلأن كل متصور متميز وكل متميز ثابت فكل متصور ثابت وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا ما لا يكون ثابتاً لا يكون متصوراً والمحال غير ثابت بجعلها صغرى لتلك المقدمة فينتج المطلوب أما صغرى الدليل فلأن مالم يتميز فى نفسه عن غيره مستحيل تصوره لأنه حينئذ لا يمكن إليه الاشارة العقلية وأما كبراه فلأن كل متميز فى نفسه عن غيره له خصوصية لأجلها امتاز عن غيره وما هو كذلك لا يكون نفياً صرفاً فيكون ثابتاً فالجواب أنه إن أريد أن كل متصور متميز فى الخارج فلا نسلم ذلك فإن التمييز الذهنى كاف فى التصور وإن أريد التميز فى العقل فسلم ولا يلزم إلا ثبوته فيه فالعكس حينئذ مالا يكون ثابتاً فى العقل ليس بمتصور ومعنى الصغرى أن المحال غير ثابت فى الخارج فلا يتكرر الاوسط فلا تلزم النتيجة وأجاب المصنف بقوله: (قلنا إن لم يتصور امتنع الحكم باستحالته) لاستدعاء الحكم على الشيء تصوره قال الشارحان هذا سند منع الصغرى أى لا نسلم أنه غير متصور بل هو متصور وإلا لزم كذا أقول الظاهر أنه استدلال على انتفاء الصغرى قبل إقامة الخصم الدليل عليها وهو غصب إلا أن يقدر إذكر الدليل قبل هذا فيكون فى معرض المعارضة أو نقضاً إجمالياً لوجود الدليل مع تخلف المدلول عنه فى مادة الحكم بالاستحالة قال الخنجى وفيه نظر لأن مراد الخصم ليس الوجود الذهنى بل المراد أن صدور المحال فى الخارج محال بل الجواب منع الكبرى وهى أن ما هو كذلك لا يكلف به إذ النزاع إنما وقع فيه أقول لا خفاء فى أن كلامهم صريح فى نفى تصور المحال * غاية ما فى ذلك أنهم قيدوه بوجوده فلا يليق أن يراد به نفى وجوده الخارجى من غير ملاحظة إلى التصور أصلا بل الحق ما أشار إليه المحقق أن ليس المراد انتفاء تصور المستحيل مطلقاً بل

غَيْرُ واقع ٍ بالمُمْتنع ِ لذاته كإعدام ِ القَديم ِ وقلْب ِ الْحَقائق ِ للإسْتقْراء ولقَوْله ِ تعالَى : « لاَ يُكلِّفُ اللهُ نفْساً إلاَّ وُسْعها »

انتفاء تصوره مثبتاً وهو أخص يشير إليه تقييدهم التصور بالوجود وعلى هذا لا يستقيم جواب المصنف أيضاً لعدم استلزام إثبات الأعم إثبات الأخص فلا ينافى نفيه فان قلت استدلالهم فى بيان الصغرى بأن كل متصور متميز الخ وفى بيان الكبرى بأن علم المكلف بما كاف به شرط يأبى ما ذكرتم قلنا هذا شيء يذكر من طرقهم على طبق اعتقاد المصنف أنهم أرادوا انتفاء مطلق التصور والافهم استدلوا على الصغرى بأنه لو تصور مثبتاً لزم تصور الأمر على خلاف ماهيته أو ماهية الممتنع تنافى ثبوته وإلا لم يكن ممتنعاً لذاته فما هو ثابت غير ماهيته وحاصله أن تصور ذات الممتنع مع عدم ما يلزم ذاته لذاته وهو عدم الثبوت أى مع تصور انتفاء عدم ثبوته وهو تصوره مثبتاً يقتضى أن يكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب الحقائق وعلى الكبرى بأن المكلف به يجب أن يكون متصوراً الثبوت والحصول إذ التكليف بأمر هو الطلب وهو استدعاء الحصول فما ليس بمتصور الحصول لا يكلف به وعلى هذا لا يرد ما قال الخنجى فى منع الكبرى وسقط ما قال الجاربردى لا نسلم أن ما هو غير متصور الحصول لا يكلف به نعم يرد على ماذكروا لإثبات الصغرى أن المحققين صرحوا فى الفرق بين الذاتى واللازم الخارج بأن توهم رفع الاول يستلزم أن لا يكون الماهية تلك الماهية دون الثانى وعدم الثبوت من اللوازم الخارجة للماهيات الممتنعة واعلم أنه لم يثبت تصريح الشيخ بجواز التكليف بالمحال بل نسبوا ذلك إليه لأنه قال تكون القدرة مع الفعل وبأن الأفعال كلها واقعة بقدرة الله تعالى بناء على اقتضاء الاول كون العبد حال التكليف وهو قبل الفعل غير مستطيع والثانى كون الخطاب تكليفاً بما لا تأثر لقدرة العبد فيه ولايخفى أن شيئاً منهما لا يقتضى انتساب هذا القول إليه لأن المراد بالمحال فى المتنازع فيه أما المحال بالنظر إلى نفس مفهومه كالجمع بين الضدين أو ما يمكن فى نفسه لكن يمتنع حصوله للعبد عادة وإن صمم العزم كحمل الجبل مثلا ولا شيء مما ذكروا يقتضى استحالة الفعل بشيء من التفسيرين وأيضاً يلزم أن يكون جميع التكاليف تكليفاً بالمحال عند الشيخ وهو باطل وأما الوقوع فالاتفاق على أن التكليف (غير واقع بالممتنع لذاته كإعدام القديم وقلب الحقائق) كجعل الممكن بالذات ممتنعاً بالذات وبالعكس (للاستقراء) فانا ما وجدنا بعد الاستقراء تكليفاً بالممتنع لذاته قال الفنرى الاستقراء التام غير معلوم والناقص لا يفيد قال الجاربردى وهو غلبة الظن أقول ولا خفاء فى أن هذا إنما يتم لو كانت تلك المسئلة ظنية وادعى البعض فيها الإجماع وحينئذ لا دخل للاستقراء اللهم إذا جعل الإستقراء سند الاجماع (ولقوله تعالى لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) يعنى أن الممتنع لذاته غير وسع المكلف وكل

قيلَ : أمرَ أبا لهب بالإيمانِ بما أنزلَ ومنهُ أنّه لا يُؤمنُ فهوَ جمع بينَ النّقيضيْن
قلْنا : لا نسلّم أنّه أمرَ بهِ بعْدَ ما أنزلَ أنّه لا يُؤمنُ)أقول المستحيل على أقسام أحدها أن يكون لذاته ويعبر عنه أيضاً بالمستحيل عقلا وذلك كالجمع بين الضدين والنقيضين والحصول فى حيزين فى وقت واحد والثانى أن يكون للعادة كالطيران وخلق الأجسام وحمل الجبل العظيم والثالث أن يكون لطريان مانع كتكليف المقيد العدو والزمن المشى والرابع أن يكون لانتفاء القدرة عليه حالة التكليف مع أنه مقدور عليه حالة الامتثال

ماهو كذلك لا يكلف به الآية وقد يستدل بها على عدم الجواز بأنه لو جاز لما لزم من فرض وقوعه كذب أخبار الله تعالى وقد عرفت الجواب ثم الظاهر أنه لاحاجة لتقييد الممتنع بقوله لذاته إذ التكليف بمثل حمل الجبل والطيران غير واقع أيضا للاستقراء والآية وكانه اعتقد أن التكليف بالمحال يشمل مثل التكليف بما علم الله تعالى خلافه أو أخبر بخلافه فقيده بقوله لذاته ليخرج أمثال ذلك عن الحكم بعدم الوقوع (قيل أمر) الله (أبا لهب بالإيمان) يجوز أن يكون اعتراضاً على الاستقراء ويجوز أن يكون دليلا مستأنفاً على وقوع التكليف بالمحال وتقريره أن أبا لهب مأمور بالجمع بين النقيضين وهو تكليف بالمحال والحجة عليه أنه مأمور بالإيمان (بما أنزل) على الرسول عليه السلام فوجب عليه أن يصدقه فى جميع ذلك (ومنه) أى مما أنزل عليه (أنه) أى أبا لهب (لايؤمن) فوجب أن يصدقه فى ذلك والتصديق به إنما يتم لو لم يؤمن فوجب عليه أن يؤمن وأن لا يؤمن (فهو جمع بين النقيضين) وثبت الجواز أيضاً للزوم الأعم الأخص واستدل المحقق على أن هذا تكليف بالمحال بأن تصديقه فى أن لا يصدقه محال لاستلزامه أن لا يصدقه وما يكون وجوده مستلزماً لعدمه فهو محال وبين الفاضل وجه الاستلزام بأنه إذا صدقه فى هذا الاخبار امتثالا للأمر بالتصديق فقد علم قطعاً أنه صدقه وجزم بذلك وهذا حكم بخلاف ما أخبر به النبى عليه السلام من أنه لا يصدقه فى شىء أصلا بل أخبره أنه لايؤمن وهو معنى تكذيبه وعدم تصديقه أقول يقال عليه لا نسلم أنه عليه السلام أخبر أنه لا يصدقه فى شىء أصلا بل أخبر أنه لا يؤمن أى لا يصدق بجميع ما جاء به من الله وصدق هذا لا ينافى تقدم تصديقه بالبعض فحينئذ لايلزم من تصديقه بالاخبار بأنه لايصدقه فى الجميع تكذيب النبى فى هذا الاخبار الذى صدقه فيه اللهم إلا أن يقال أنه ثبت الاخبار بأنه يزعم أنه لا وثوق على شىء من إخباراته التى يدعى نزولها بل هو افتراء على الله (قلنا لا نسلم) أى أبا لهب وجب عليه التصديق بأنه لا يؤمن وإنما يكون كذلك أن لو أمر بالإيمان بعد ما أنزل أنه لا يؤمن ولا نسلم (أنه أمر به بعد ما أنزل أنه لا يؤمن) بل سبق الأمر بالإيمان على الاخبار بأنه لا يؤمن فلم يجب عليه

كالتكاليف كلها لأنها غير مقدورة قبل الفعل على رأى الأشعرى إذ القدرة عنده لا تكون إلا مع الفعل كما قدمناه فى المسئلة السابقة والخامس أن يكون لتعلق العلم به كالإيمان من الكافر الذى علم الله تعالى أنه لا يؤمن فان الايمان منه مستحيل إذ لو آمن لانقلب علم الله تعالى جهلا وهذا التقسيم اعتمده فان بعضهم قد زاد فيه ما ليس منه وغاير بين أشياء هى متحدة فى المعنى إذا تقرر ذلك فالقسم الخامس جائز وواقع اتفاقاً إذ لو لم يكونوا مأمورين بذلك لما عصوا باستمرارهم على الكفر ونقل الآمدى عن بعض الثنوية أنه منع جوازه والرابع أيضاً واقع عند الأشعرى بمقتضى الأصل الذى أصله وأما الثلاثة الأوائل فهى محل النزاع وممن صرح بذلك مع وضوحه القرافى فى شرح المحصول والتنقيح وحاصل ما فيها من الخلاف ثلاثة مذاهب أصحها عند المصنف أنه يجوز مطلقاً وهو اختيار الامام وأتباعه والثانى المنع مطلقاً ونقله فى المحصول عن المعتزلة واختاره ابن الحاجب ونص عليه الشافعى كما نقله الأصفهانى فى شرح المحصول عن صاحب التلخيص والثالث إن كان ممتنعاً لذاته فلا يجوز وإلا فيجوز واختاره الآمدى وإذا قلنا بالجواز ففى وقوعه مذاهب أحدها المنع مطلقاً سواء كان ممتنعاً لذاته أم لا والثانى الوقوع فيهما واختاره فى المحصول والثالث التفصيل وهو اختيار المصنف كما سيأتى وقد تردد النقل عن الشيخ أبى الحسن الأشعرى قال فى البرهان وهذا سوء معرفة بمذهبه فان التكاليف كلها عنده تكليف بما لا يطاق لأمرين أحدهما أن الفعل مخلوق لله تعالى فتكليفه به تكليف بفعل غيره الثانى أنه لا قدرة عنده إلا حال الامتثال والتكليف سابق وهذا التخريج لا يستلزم وقوع الممتنع لذاته فافهمه وهذا كله فى التكليف بالمحال أما التكليف المحال بإسقاط الباء ففى جوازه قولان للأشعرى وقد تقدم الفرق فى تكليف الغافل ثم استدل المصنف على الجواز بقوله لأن حكمه لا يستدعى غرضاً أى إنما يستحيل الأمر بما لا يقدر المكلف عليه إذا كان غرض الآمر حصول المأمور به وحكمه تعالى لا يستدعى غرضاً البتة لاستغنائه وورود الأمر بهذا ليس للطالب كما نقله إمام الحرمين فى الشامل عن

التصديق بأنه لا يؤمن هذا تقرير قوله وهو أولى مما قال المراغى أنا لا نسلم أنه كان قبل مكلفاً بجميع ما أنزل بل بما يتعلق بالتوحيد وحقية الرسالة وحينئذ لا يلزم ما ذكر إذ الايمان التصديق بكل ما جاء به قيل فيه بحث لأنه حينئذ إما أن يكون الأمر باقياً بعد نزول ذلك الخبر أولا والثانى منتف لاستلزامه عدم وجوب الايمان ببعض إخباراته والمقدر أن الايمان بجميع ما أنزل عليه واجب فتعين الأول ولزم المحال كذا نقل عن الخنجى ورده الفنرى بأنه يجوز أن يكون نزول الاخبار بأنه لا يؤمن ناسخاً فى حقه التكليف الأول قال الجاربردى هو باطل لاستلزامه أن لا يستحق العقاب بترك التصديق ببعض إخباراته وهو باطل أقول على تقدير

أصحابنا بل إن كان ممتنعاً لذاته فالأمر به للاعلام بأنه معاقب لامحالة لأن له تعالى أن يعذب من يشاء وإن كان ممتنعاً لغيره فالأمر به لفائدة الأخذ فى المقدمات وهذا الدليل لا يتوجه على المعتزلة لأنهم يمنعون هـذه القاعدة (قوله قيل لا يتصور وجـوده فلا يطلب) يمكن تقريره على وجهين أحدهما أن المحال لايمكن وجوده فى الخارج من المكلف وإذا كان كذلك فلا يطلب لأن طلبه عبث وجواب هذا بمنع المقدمة الثانية فانها محل النزاع * التقرير الثانى أن المحال لا يتصور العقل وجوده وكل ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ينتج أن المحال لا يطلب أما بيان الصغرى فلأن كل ما يتصوره العقل فهو معلوم لأن التصور قسم من أقسام العلم وكل معلوم فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو ثابت لأن التميز صفة وجودية والصفة الوجودية لا بد لها من موصوف موجود وإلا لزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال فلو كان المحال متصوراً لكان ثابتاً لكنه غير ثابت فلا يكون متصوراً وأما بيان الكبرى فلأن ما لا يتصور العقل وجوده فهو مجهول وطلب الشيء مع الجهل به محالا وهذا التقرير قد صرح به الإمام والآمدى وأتباعهما وهو مراد المصنف وجوابه منع المقـــدمة الاولى لأنه لو كان غير متصور لامتنع الحكم عليه بعين ما قالوه ولكنهم حكموا عليه بالاستحالة وقوله غير واقع هو خبر ثان للتكليف بالمحال جائز غير واقع بالممتنع لذاته وحاصله أن المصنف اختار التفصيل بين الممتنع بالذات وبين غـيره وقد تقدم التنبيه على ذلك وأنه على خلاف رأى الامام ثم ذكر للممتنع بالذات مثالين أحدهما اعدام القديم أى الذى لا أول لوجوده وهو البارى سبحانه وتعالى فإنه قد تقرر فى علم الكلام أن كل قديم وجودى يمتنع عليه العدم واحترزوا بالوجودى عن الأزلى فانه قديم ولا يمتنع عدمه لأن مفهومه عدمى وهو سلب الابتداء * الثانى قلب الحقائق ومقتضى هذه العبارة أن قلب الحيوان جماداً والحجر ذهباً ونحوهما ممتنع لذاته وليس كذلك بل امتناعه لعجز الفاعل كما قيل فى خلق الأجسام لأنا لو قدرنا وقوعه لما كان يلزم منه محال وقد صرح به مع وضوحه ابن الحاجب فى أوائل مختصره فينبغى حمل ذلك على القلب مع بقاء حقيقة الأول وحينئذ فيكون جمعاً بين النقيضين وهو ممتنع لذاته وبتقدير أولا يؤول كلامه فنستفيد منه أنه منع وقوع ما وقع

إنساخ وجوب التصديق بالجميع لا نسلم البطلان اللهم إلا إذا ادعى الإجماع فيه وأثبت ثم ذكر الجاربردى ما حاصله أنه مكلف بالايمان بجميع ماجاء به وهو من حيث هو ممكن وإن امتنع بالغير وهو علم الله تعالى أو إخباره وهو لا يمنع جواز التكليف أقول هذا إنما يستقيم لو كان السؤال أنه تكليف بالايمان بجميع ماجاء به حال وجوب عدم الايمان بأخباره تعالى أو علمه وهو تكليف بالمحال وليس كذلك بل السؤال كما عرفت أنه تكليف بالايمان وبعدمه بناء على أن التصديق

فيه الخلاف ثم استدل المصنف على عدم الوقوع بأمرين أحدهما الاستقراء وعبر عنه المتكلمون بالسير والتقسيم * والاستقراء هو الاستدلال بثبوت الحكم فى الجزئيات على ثبوته للقاعدة الكلية وهو مأخوذ من قولهم قرأت الشيء قرآناً أى جمعته وضممت بعضه إلى بعض حكاه الجوهرى وغيره والسين فيه للطلب فلما كان المجتهد طالباً للأفراد جامعاً لها لينظر هل هى متوافقة أم لا عبر عن ذلك بالاستقراء وحاصل الدليل أنا تتبعنا التكاليف فلم نجد فيها ماهو ممتنع بالذات * الثانى قوله تعالى « لايكلف الله نفساً إلا وسعها » وجه الدلالة أن الآية لم تنف الجواز وإنما نفت الوقوع عما ليس فى الوسع (قوله قيل أمر أبا لهب) يعنى أن التكليف بالمستحيل لذاته قد وقع وذلك لأن أبا لهب قد أمر بالايمان بكل ما أنزل الله تعالى يعنى بالتصديق به ومنه أى ومما أنزل الله تعالى أنه لا يؤمن فقد صار أبو لهب مأموراً بأن يصدقه فى أنه لا يؤمن وإنما يحصل التصديق بذلك إذا لم يؤمن فصار مكلفاً بأنه يؤمن وبأنه لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين وهذا يحتمل أن يكون دليلا للقائلين بالوقوع ويحتمل أن يكون نقضاً منهم للدليل السابق وهو الاستقراء وأجاب المصنف بأن ذلك إنما يلزم إذا كان الأمر بالايمان بكل ما أنزل الله تعالى وارداً بعد إنزال الله تعالى أنه لا يؤمن لأنه إذا كان كذلك كان مأموراً بالايمان به فى الماضى ومن جملته أنه لا يؤمن فيلزم المحال ونحن لا نسلم ذلك بل يجوز أن يكون قد كلفه أولا بالايمان بكل ما أنزل ثم بعد ذلك أنزل أنه لا يؤمن وعلى هذا التقدير فلا يلزم المحال لأن اخباره بأنه لا يؤمن ليس هو من الأشياء التى كلف بتصديقها لكونه متأخراً عن الدليل الدال على الوجوب وهذا الجواب باطل بل هو مأمور بتصديق ما نزل وما سينزل إجماعا والصواب ما قاله إمام الحرمين وارتضاه ابن الحاجب وغيره أن هذا من باب التكليف بالمستحيل لغيره وذلك لأن الله تعالى لما أخبر عنه بأنه لا يؤمن استحال إيمانه لأن خبر الله تعالى صدق قطعاً فلو

بأنه لا يؤمن لا يتم إلا بعدمه فهو مقدمة الواجب فيجب فيلزم التكليف بالايمان وعدمه فلا بد من زيادة إصلاح فى الجواب وهو ما أشار إليه المحقق وأوضحه الفاضل بأن أبا لهب وأمثاله لم يكلفوا إلا بتصديق النبي عليه السلام فيما جاء به وهو ممكن فى نفسه وإن علم الله عدم وقوعه وأخبر بذلك ولم يلزم عليهم التكليف بأن يصدقوه فى عدم التصديق على التعيين ليلزم المحال لأنه تعالى لم يخاطبهم ولم يخبرهم بأنهم لا يؤمنون بل إنما أخبر النبي عليه السلام بذلك كما أخبر نوحاً عليه السلام بأنه لا يؤمن من قومه إلا من قد آمن نعم لو سمعوا ذلك الخبر وصدقوا به أى بأنهم لا يؤمنون وعلموا أن الفعل يمتنع منهم ألبتة سقط عنهم التكليف بالتصديق بالاتفاق لانتفاء فائدة التكليف حينئذ وهو الابتلاء

آمن لوقع الخلف فى خبره تعالى وهو محال فإذا أمر بالإيمان والحالة هذه فقد أمر بما هو ممكن فى نفسه وإن كان مستحيلا لغيره كما قلنا فيمن علم الله تعالى أنه لا يؤمن وأما استدلالهم بكونه قد صار مكلفاً بأن يؤمن وبأن لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين فجوابه من وجهين أحدهما أن هذا التغيير قد وقع فى المحصول وصوابه أن يقول بأن يؤمن بأن لا يؤمن بحذف الواو كما فى المنتخب فانه مدلول الامر بالإيمان بأنه لا يؤمن وقد صرح به فى الحاصل فقال فيكون مكلفاً بتصديق الله تعالى فى أن لايصدقه وإذا كان كذلك فلا منافاة بينهما البتة وذلك لأن التكليف بالايمان بأن لا يؤمن تكليف بتصديق هذا الخبر الوارد من الله تعالى وهو كونه لا يؤمن والتكليف بتصديق الخبر ليس تكليفاً بأن يجعل الخبر صدقاً حتى يكون مأموراً باستمراره على الكفر بل هو محرم عليه فكيف يسوغ أن يقال إنه مأمور بأن لا يؤمن أليس قد قال الله تعالى إن الله لا يأمر بالفحشاء وإنما كلف بأن يصدق هذا الخبر وهو ممكن كما قلناه أما تصييره صدقا فلا * الثانى ماذكره صاحب التحصيل وهو حسن أيضاً أن الجمع بين النقيضين إنما يلزم أن لو كان مكلفاً بالتصديق بجميع ما جاء به على التفصيل ونحن لا نسلمه بل هو مأمور بالتصديق الاجمالى أى بأن يعتقد أن كل خبره صدق وعلى هذا فكيف يجيء التكليف بالمحال وها هنا أمران أحدهما أن الامام لما قرر هذا الدليل فى المحصول والمنتخب قال انه مكلف بالجمع بين الضدين وصاحب الحاصل جعلها نقيضين فتابعه المصنف والسبب فى هذا أن صاحب الحاصل نظر إلى الايمان وعدمه وهما نقيضان وأما الامام فانه نظر إلى أن العدم غير مقدور عليه كما سيأتى فلا يكون مكلفاً به بل المكلف به هو كف النفس عن الايمان والكف فعل وجودى فلا يكون نقيضاً للايمان بل ضداً له وهذا أدق نظراً وأصوب . الثانى: أن قول الامام وأتباعه أن الله تعالى أنزل فى حق أبى لهب أنه لايؤمن فيه نظر لأن قوله تعالى «تبت يدا أبى لهب» لا يدل عليه الا الخسران وإن كان موجوداً حال تلبسه بالكفر فقد يزول وأما قوله تعالى «سيصلى ناراً» فكذلك لاحتمال أن يكون صليه بسبب كبيرة أتاها بعد الاسلام وقد ذكر فى المحصول فى هذه المسألة آية أخرى وهى قوله تعالى «إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم» الآية وهى لاتدل أيضاً على إدخال أبى لهب فيها قال

لكن لم يسمعوا هذا الخبر وعلى تقدير سماعهم لم يصدقوه ولم يحصل لهم العلم بضمونه وإلا لزم كذب الاخبار بأنهم لا يؤمنون فحقق ههنا الكلام فانه مزلة أقدام الامام حتى العلامة فان الفاضل قد طعنه بقوله والعلامة تحير فى هذا المقام ولم يحم حول المرام هذا

(المسألة الثانية — الـكافرُ مُكلَّفٌ بالفُرُوعِ خِلافاً لِلمُعتزلةِ وفرّق قَوْمٌ بيْنَ الأمْرِ والنَّهىِ لنَا أنَّ الآياتِ الآمرَةِ بالعِبادةِ تَتناولُهمْ والـكُفرُ غيْرُ مانعٍ لإمْكانِ إزالته وأيْضاً الآياتُ

وإن فى قوله وإلا لزم كذب الخ نظراً يعرف مما مر (المسألة الثانية) فى أن الكفار هل هم مخاطبون بفروع الشرائع كما أمروا بأصولها أم لا هذا هو الترجمة المشهورة فهذه المسألة خطئها بعضهم بناء على أن الصلاة وأمثالها من فروع الشرائع لا تصح من الكافر بل نهى عنها فـكيف يؤمر بها والترجمة الصحيحة أن الـكفار هل يخاطبون بالتوصل إلى فروع الايمان أم لا وقيل ترجمته أن حصـــول الشرط الشرعى لصحة الشيء كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلاة هل يشترط فى التكليف بوجوب أدائه أم لا ثم صوروا المسألة فى حربى وهو تـكليف الـكافر بالفروع تسهيلا ثم المشهور أنهم اتفقوا على أن الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات والعبادات فى حق المؤاخذة فى الآخرة بترك الاعتقاد لأن موجب الأمر اعتقاد اللزوم والأداء والخلاف إنما هو فى الخطاب بوجوب الأداء فى الدنيا قال الشافعى والعراقيون من الحنفية (الكافر مكلف بالفروع) أى مأمور بأداء الواجبات فعلا وكفا (خلافاً للمعتزلة) وفى بعض النسخ «وللحنفية» أى لبعضهم كعامة مشايخ علماء ما وراء النهر ومتأخريهم ومحل النزاع وجوب أداء ما يحتمل السقوط منها فى حق المؤاخذة فى الآخرة على ترك العمل بعد الاتفاق على ترك المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب (وفرق قوم بين الأمر والنهى) أى قالوا هو مكلف فى المنهيات كالزنا والقتل لا المأمورات كالصلاة والصيام أقول إن أريد المؤاخذة بالعقوبة فى الدنيا فهو متفق عليه وحينئذ يكون عين المذهب الثانى أن نفوا المؤاخذة فى الآخرة مع أنه من قبيل ترتب الأحكام على أسبابها كما فى بعض أفعال الصبيان والمجانين لا التكليف بترك تلك الأفعال وإن أريد المؤاخذة فى الآخرة بفعل المنهيات مع عدم مؤاخذتهم بترك المأمورات فهو مما لا أعرف قائله واستدل على الأول بقوله (لنا أن الآيات الآمرة بالعبادة) وهى قوله يا أيها الناس اعبدوا وقوله ولله على الناس حج البيت (تتناولهم) فيجب كونهم مكلفين بالفروع للمقتضى السالم على المانع إذ لا مانع يفرض هناك إلا الكفر (والكفر غير مانع) من التناول (لإمكان إزالته) كالحدث المانع من الصلاة والجامع كون كل منهما مانعاً ممكن الزوال قوله (وأيضاً الآيات) الخ إشارة إلى دليل آخر الأولين وهو أن يقال لو لم يكونوا مكلفين بالفروع لما أوعدهم الله بالعقاب على ترك الفروع واللازم باطل إذ الآيات

المُوعدةُ على ترْكِ الفُروعِ كثيرةٌ مثلُ وَوَيلٌ للمشرِكينَ الَّذين لايؤتُون الزكاةَ وأيضاً إنَّهم كُلِّفوا بالنَّواهى لوُجوبِ حدِّ الزِّنا عليْهم فيكونُونَ مُكلَّفين بالأمْرِ قِياساً قيلَ الانْتهاءُ أبداً مُمْكنٌ دُونَ الإمْتثالِ

(الموعدة على ترك الفروع كثيرة مثل) قوله تعالى : (وويل للمشركين الذين لايؤتون الزكاة) وقوله تعالى : « والذين لايدعون مع الله إلهاً آخر ولايقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق ولايزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما » الآية إذ الآية سيقت للوعيد على الكل فإن المفهوم أن الداعى مع الله إلهاً آخر القاتل الزانى يضاعف عذابه للشرك وارتكاب المناهى وإنما يكون مضاعفاً ان لو عذب مرة للشرك وأخرى للمناهى بأن يكون عذابه أشد وأكثر مما إذا لم يرتكب المناهى وقوله فلاصدق ولاصلى وقوله : ماسلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين أما الملازمة فلأن الايعاد على الترك من لوازم الوجوب المساوية له وأشار إلى دليل آخر لهم بقوله : (وأيضاً إنهم) أى الكفار (كلفوا بالنواهى لوجوب حد الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالأمر قياساً) والجامع تحصيل مصالح التكليف قيل فى الكل نظر أما الأول فلجواز إرادة المؤمنين بالناس فى الاثنين لا الجنس لما سنذكر من الدليل على تكليفهم بالواجبات ولوسلم فيجوز أن يراد باعبدوا آمنوا بالنسبة إلى الكفار على ما قيل : إن معنى الآية أمر المؤمنين بالطاعة والكافرين بالإيمان والمنافقين بالإخلاص . وأما الثانى : فلجواز حمل الآيات على ترك الاعتقاد بوجوب الواجبات المذكورة ، وأيضاً يجوز أن يكون المراد فى الآية الأخيرة المرتدين التاركين للصلاة حال الإسلام ولوسلم فيجوز كون الكفار كاذبين فى إضافة العذاب إلى ترك الصلاة ولايجب على الله تكذيبهم كما فى قوله تعالى حكاية عنهم : « والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء » ونحوه . وأما الثالث : فلأنه إن أريد بتكليفهم بالنواهى المؤاخذة على ترك اعتقاد وجوب الانتهاء أو استحقاق العقوبة فى الدنيا وهو الظاهر من قوله لوجوب حد الزنا فليس محل النزاع وإن أريد المؤاخذة فى الآخرة على عدم الكف عنها فممنوع ولو سلم فالفرق بين الأمر والنهى ظاهر وذلك لأن النهى من باب الترك ، فلا يحتاج إلى النية وإخلاصه لله تعالى فيصح حال الكفر بخلاف الأمر فانه من باب الفعل فيحتاج إلى النية وهذا معنى قوله : (قيل الانتهاء أبداً) أى حال الكفر (ممكن دون الامتثال) والجواب عن الأول بأن التخصيص خلاف الظاهر ، والأدلة التى ستذكر لاتتم كيف وقد ذهب أهل التفسير إلى أن المراد فى الآية الأولى المؤمنون والكافرون جميعاً أو كفار مكة ، وهو قول علقمة والحسن ولفظ اعبدوا ظاهر فى التدينات ، وفى الثانية أهل

وأُجيبَ بأنّ مُجرّد الفعْلِ والتّرْكِ لا يَكْفِى فاسْتَوَيا وفيهِ نَظر

جميع الأديان * فى الكشاف لما نزل قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت » جمع رسول الله أهل الأديان كلهم فقال : إن الله كتب عليكم الحج فحجوا فآمنت به ملة وهم المسلمون وكفرت به خمس ملل . فقالوا : لانؤمن به ولانصلى إليه ولا نحجه فنزل ومن كفر فان الله غنى عن العالمين وعن الثانى : بأن إرادة ترك الاعتقاد يجوز بلا دليل وكذا لادليل على تخصيص الآية الأخيرة بالمرتدين ولايجوز كونهم كاذبين إذ المراد تصديقهم إجماعا وتحذير غيرهم ولو كان كذباً لما أفادت الآية ، وترك التكذيب فى الآية الأخرى لاستقلال الفعل بكذبهم هناك بخلاف ما نحن فيه ، وعن الثالث أن المراد المؤاخذة فى الآخرة على عدم الكفر والدليل عليه ما ذكرنا من قوله : «ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا» ثم عندى أنه يكفى فى كونهم مكلفين بالنواهى الاستدلال بهذه الآية لأن النفى فيها بمعنى النهى ولترتيب العقاب فيها على الفعل المستلزم لكونه منهياً عنه ولا حاجة إلى قوله لوجوب حد الزنا عليهم مع أن الأولى تركه على ما ذكروا من أنه غير المتنازع بل هو من ترتيب الحكم على السبب لالزامهم أحكامنا لا لحرمة الزنا عليهم بمعنى المؤاخذة على الفعل فى الآخرة ، وإن كان حراما بمعنى المؤاخذة فى الدنيا كما فى شرب الحنفى النبيذ مع إقامة القاضى الشافعى الجلد عليه ، وبهذا سقط مافى محصول الإمام لإثبات التكليف بالنواهى من أن من أحكام شرعنا أن لايحد أحد على فعل المباح فيكون الزنا حراماً عليهم لوجوب الحد ، وأما ماقال الفنرى من أن أبا حنيفة رحمه الله لايرجم الذمى بالزنا فلايقدح فى الغرض لعدم توقفه على ثبوت نوعى الحد فى حقه (وأجيب) عن الفرق بين الأمر والنهى وأن الامتثال يحتاج إلى النية دون الترك (بأن مجرد الفعل والترك لا يكفى) فى كونهما طاعة بل لابد فى ذلك من النية فى كليهما (فاستويا) وإن أوردناه فى صورة الترديد قلنا : إن أردت بأن الترك لا يحتاج إلى النية الترك الشرعى فممنوع ، وإن أردت صورة الترك فمسلم ، ولكن لا نسلم الفرق حينئذ فان صورة الفعل أيضاً كذلك (وفيه نظر) ووجهه أن لا حاجة إلى النية فى الترك اليه أشير فى الغاية القصوى إذ المكلف سقط عنه العقاب بترك المنهى عنه وإن لم ينو بخلاف المأمور به فبقى الفرق واستدل النفاة بقوله : أدعهم إلى شهادة أن لاإله إلا الله فانهم أجابوك فأعلمهم أن الله فرض خمس صلوات الحديث على إيجاب فريضة الصلاة على تقدير الإجابة وبأن الأمر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس أهلا له وبأنه لوأمروا لكان إما فى حال الكفر وهو باطل إذ لاصحة لها حينئذ إجماعا أو بعده وهو كذلك لعدم القضاء

قيلَ لا يصحُّ مَع الكُفْر وَلا قَضاء بعْدهُ قُلْنا الْفائدة تَضعيفُ العَذاب ﴾
أقول : لاخلاف أن الكفار مكلفون بالإيمان ، وهل هم مكلفون بالفروع كالصلاة والزكاة فيه ثلاث مذاهب أصحها نعم ونقله فى المحصول عن أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة وقال فى البرهان : أنه ظاهر مذهب الشافعى . والثانى : لاوهو مذهب جمهور الحنفية والاسفراينى من الشافعية . قال فى المحصول : هو أبو حامد وقال فى المنتخب : هو أبو إسحاق وعزاه فى المنهاج إلى المعتزلة أيضاً تبعاً لصاحب الحاصل . فانه نقله عنهم فى أول المسئله ، وفى آخرها وهو عكس مافى المحصول ، وقد وقع فى بعض النسخ خلافا للحنفية ، وهو من إصلاح الناس والثالث : أنهم مكلفون بالنواهى دون الأوامر ، وذكر الإمام فى المحصول فى أثناء الاستدلال ما يقتضى أن الخلاف فى غير المرتد ، ونقل القرافى وغيره عن الملخص للقاضى عبد الوهاب حكاية إجراء الخلاف فيه أيضاً . قال : ومر بى فى بعض الكتب التى لا استحضرها الآن أنهم مكلفون بما عدا الجهاد ، وأما الجهاد فلا لامتناع قتالهم أنفسهم ومقتضى كلام المصنف أن الخلاف إنما هو فى الوجوب والتحريم فقط لأنه عبر أولا بالتكليف وقال إن الفائدة هى العقاب وما عدا الواجب والمحرم لاتكليف فيه ولا عقاب وأما من عبر بأنهم مخاطبون فان عبارته شاملة للأحكام الخمسة . واعلم أن تكليف الكافر بالفروع مسئلة فرعية وإنما فرضها الأصوليون مثالا لقاعدة وهى أن حصول الشرط الشرعى هل هو شرط فى صحة التكليف أم لا لاجرم أن الآمدى وابن الحاجب وغيرهما قد صرحوا هنا بالمقصود (قوله لنا) أن الدليل على أنهم مخاطبون مطلقاً من ثلاثة أوجه : الأول أن الآيات

عليهم إليه أشار قوله : (قيل لايصح) أى امتثال الأمر والعبادة (مع الكفر و) لا بعد الكفر لأنه (لاقضاء بعده قلنا) فى الجواب عن الأول بأنه مبنى على مفهوم المخالفة وأنتم تنكرونه ولو سلم فمعارض بما ذكرنا من الأدلة وعن الثانى : بأنه لاستحقاق نيل الثواب والعقاب بالفعل والترك والكفار ان توصلوا إلى المأمور به بتحصيل الشرط فالثواب وإلا فالعقاب وعدم أهليتهم على تقدير عدم تحصيل الشرط وهو الإيمان وأيضاً منقوض بالأمر بالإيمان بأنه أيضاً لنيل الثواب والكافر ليس بأهل فلا يؤمر به لايقال كيف يثبت الإيمان شرطاً ومنعاً لوجوب الفروع وهو أساس الطاعات كما ثبت الحرمة بأمر السيد لعبده بتزوج الاربع لأنها أساس التصرفات لأنا نقول وجوب الإيمان يثبت بالأوامر المستقلة الواردة فيه لاأنه يثبت فى ضمن الأمر بالفروع وعن الثالث بأنا نختار أن ذلك حال الكفر لا بمعنى صحته منهم فى تلك الحالة بل بمعنى أنهم يعاقبون على تركه يوم القيامة عقابهم على ترك الإيمان وهذا معنى قوله : (الفائدة) أى فائدة تكليفهم بالفروع (تضعيف العذاب) لايقال : هذا تكليف بالمحال لأنا نقول لانسلم بل يمكن لهم

الآمرة بالعبادة متناولة لهم كقوله تعالى: «ياأيها الناس اعبدوا ربكم» وقوله تعالى: «ولله على الناس حج البيت» ونحو ذلك والكفر لايصلح أن يكون مانعاً من دخولهم لأنهم متمكنون من إزالته بالإيمان وبهذا الطريق قلنا المحدث مأمور بالصلاة فثبت أن المقتضى للتكليف قائم والمانع مفقود فوجب القول بتكليفهم عملا بالمقتضى السالم عن المعارض . الدليل الثانى : أنهم لولم يكونوا مكلفين بالفروع ما أوعدهم الله تعالى عليها لكن الآيات الموعدة بتركها أى بسبب تركها كثيرة منها قوله تعالى : «وويل للمشركين الذين لايؤتون الزكاة» وقوله تعالى : «والذين لايدعون مع الله إلهاً آخر — إلى قوله تعالى — يضاعف له العذاب يوم القيامة» وقوله: «فلاصدق ولاصلى» وقوله تعالى : «ماسلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين» الآية فثبت كونهم مكلفين ببعض الأوامر وبعض النواهى فكذلك الباقى إما قياساً أو لأنه لاقائل بالفرق وذكر فى المحصول فى هذه الآية الأخيرة مباحث كثيرة منها أن هذا التعليل حكاية عن قول الكفار فلا يكون حجة وأجاب بأن ذلك يجب أن يكون صدقا لأنه لو كان كذبا مع أنه تعالى مابين كذبهم لما كان فى حكايته فائدة وكلام الله تعالى متى أمكن حمله على ماهو أكثر فائدة وجب المصير اليه والذى ذكره مشتمل على قاعدتين نافعتين فى مواضع والموعد المذكور فى كلام المصنف اسم فاعل من أوعد قال الجوهرى : أوعد عند الإطلاق يكون للشر ووعد فى الخير وأنشد :

وإنى وإن أوعدته أو وعدته ... لمخلف إيعادى ومنجز موعدى

الدليل الثالث : أنهم مكلفون بالنواهى بدليل وجوب حد الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالأمر قياساً عليها والجامع بينهما كما قال فى المحصول والمنتخب هو إحراز المصلحة الحاصلة فى النهى بسبب ترك المنهى عنه وفى الأمر بسبب فعل المأمور به ويمكن أن يقال : الجامع بينهما هو الطلب (قوله : قيل الانتهاء ممكن) أى اعترض القائلون بالفرق بين الأوامر والنواهى على القياس بأن النهى يقتضى الانتهاء عن المنهى عنه والانتهاء عنه مع الكفر ممكن والأمر يقتضى الامتثال والامتثال مع الكفر غير ممكن لأن النية فى الامتثال لابد منها ونية الكافر غير معتبرة وأجاب فى المحصول بأن الفعل والترك المجردين عن النية لايتوقفان على الإيمان والإتيان بهما لغرض امتثال حكم الشرع يتوقف على الايمان فاستوى الانتهاء والامتثال وبطل الفرق فان كان الترك بغير نية الامتثال كافياً فى إسقاط التكليف فكذلك الفعل قال المصنف وفيه نظر ولم يبينه وتقريره أن الترك على ثلاثة أقسام . أحدها : أن يكون للعجز فقط فهذا غير مثاب بل معاقب على القصد . والثانى : أن يكون لقصد الامتثال فهذا خارج عن العهدة ومثاب والثالث : أن لايقصد شيئا البتة كمن لم تطالبه نفسه بشرب الخمر أو غيره من المنهيات فلايمكن القول بتأثيمه لحصول المطلوب منه وهو إعدام المفسدة وفى ثوابه نظر ومثل هذا لا يكفى

. . .   .

فى الفعل فان الواجب لايخرج عن عهدته إلا بالنية واعتقاد وجوبه وذلك فرع عن الإيمان وإذا تقرر هذا صح الفارق وهو كون الانتهاء ممكنا دون الامتثال وحينئذ فيبطل احتجاجنا على الخصم المفصل بالقياس وإذا كان هذا الجواب عند المصنف لايستقيم لجوابه من أوجه أحدها : ما ذكره من بعد وهو أن فائدة التكليف ليست منحصرة فى الامتثال حتى ينتفى التكليف عند انتفاء إمكان الفعل بل فائدته العقاب على تقدير أن لايسلم ويفعل . الثانى : ما ذكره من قبل وهو كونه قادرا على الامتثال بعد إزالة المانع وحاصله أن التجاء الفرق الذى ذكره الخصم دائر مع صحة السؤال الآتى وسيأتى إبطاله . الثالث : أن دعواهم منتقضة بالنفقات[؟] وغيرها مما لايشترط فيه قصد التقريب (قوله : قيل لايصح مع الكفر) أى استدل من قال بتكليفهم بالنواهى دون الاوامر بأن الصلاة مثلا لو كانت واجبة لكانت مطلوبة منهم لأن الوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك ولكن لايصح أن تكون مطلوبة منهم أما فى حال الكفر فلعدم صحتها ويستحيل من الشارع طلب تعاطى الفاسد ، وأما بعد الإسلام فلعدم وجوب قضائها عليهم لقوله صلى الله عليه وسلم : الإسلام يجب ماقبله . فاذا تعذر الوجوب وأجاب المصنف تبعاً للإمام بأنه لافائدة لهذا التكليف إلا تضعيف العذاب عليهم فى الآخرة فقولنا : أنهم مأمورون بها لامعنى له إلا انهم يعاقبون عليها كما يعاقبون على الإيمان ، وهذا الجواب مردود من وجهين : أحدهما : أنه غير مطابق لدليل الخصم أصلا فإن الخصم يقول لاشك أن التعذيب فى الآخرة متوقف على تقدم التكليف فلا بد أن نختار أحد القسمين اما حالة الكفر أو بعدها ، ونجيب عما قاله الخصم فيه والجواب الصحيح أن نختار أنه مكلف بإيقاع ذلك فى زمن الكفر ونجيب بما تقدم من كونه قادراً على إزالة المانع كالمحدث ويكون زمن الكفر ظرفاً للتكليف لا للايقاع أى يكلف فى زمن الكفر بالإيقاع وذلك بأن يسلم ويوقع والحديث حجة لنا لأن قوله صلى الله عليه وسلم يجب يقتضى سبق التكليف به ولكن يسقط ترغيباً فى الإسلام . الاعتراض الثانى : أن دعواه أنه لافائدة لها فى الدنيا باطل بل له فوائد منها تنفيذ طلاقه وعتقه وظهاره وإلزامه الكفارات وغير ذلك ومنها إذا قتل الحربى مسلماً ففى وجوب القود أو الدية خلاف مبنى على هذه القاعدة كما صرح به الرافعى ومنها أنه هل يجوز لنا تمكين الكافر الجنب من دخول المسجد فيه خلاف مبنى على هذه القاعدة أيضاً وإن كان المشهور فى الفرعين خلاف قضية البناء ومنها إذا دخل الكافر الحرم وقتل صيداً فإن المعروف لزوم الضمان قال فى المهذب : ويحتمل أن لايلزمه وهذا التردد* منشؤه هذه القاعدة ومنها فروع كثيرة نقل العالمى عن محمد بن الحسن عدم الوجوب فيها معللا بذلك ومذهبنا فيها الوجوب كوجوب دم الإساءة على الكافر إذا جاوز الميقات ثم أسلم وأحرم ووجوب زكاة الفطر على الكافر فى عبده المسلم ووجوب الاغتسال عن الحيض إذا كانت الكافرة تحت

. . .   .

مسلم قال : (المسألة الثالثة ـ امْتثالُ الأمر يُوجبُ الإجْزاءَ لأنّه إنْ بَقِيَ مُتعلِّقاً بهِ فيكونُ أمْراً بتَحصيلِ الْحاصِلِ أوْ بغَيْره فلمْ يمْتثلْ بالكلّيّةِ) قالَ أبو هاشمٍ لا يُوجبُهُ كما لا يُوجبُ النَّهْيُ الفَسادَ والجْوابُ طَلبُ الجَامعِ ثمَّ الفَرْق) أقول هـذا الكلام الذى ذكره المصنف هنا غير محرر فلنشرحه

أن يؤمنوا ويفعلوا . (المسألة الثالثة) فى أن الإتيان بالمأمور به بتمامه على وجه ما أمر به الشارع هل يوجب الاجزاء أم لا والاجزاء سقوط توجه الأمر على ما أشار إليه الجاربردى ولا خفاء فى أن الاجزاء صفة الفعل المأمور به ولذا قيل هو الأداء الكافى بسقوط التعبد به أو إسقاط توجه الأمر بخلاف سقوط التوجه فلابد من زيادة لفظة به ليكون المعنى ان معنى كون الإتيان بالمأمور به مجزيا سقوط توجه الأمر به واختلف فى تلك المسألة والمختار أن يقال (امتثال الأمر يوجب الإجزاء) أى سقوط توجه الأمر به خلافا لأبى هاشم (لأنه) أى الأمر (إن بقى متعلقا به) أى المأمور به المأتى به (فيكون أمراً بتحصيل الحاصل) وهو باطل (أو) بقى متعلقا (بغيره) فيلزم أن يكون تمام المأمور به ذلك المجموع من المأتى به وغيره فالمكلف لم يأت بتمام المأمور به (فلم يمتثل بالكلية) والمفروض خلافه فإن قلت إذا صلى رجل بظن الطهارة فظهر أنه كان محدثا لزم أن يسقط عنه توجه الأمر بالمأمور به وهو باطل إجماعا اما الملازمة فلأنه أتى به على وجه ما أمر به الشارع لأنه مأمور باتباع الظن قلنا : لا نسلم ذلك لجواز أن يكون مأموراً بالصلاة بالطهارة يقيناً أو ظناً لا يظهر خطأه وما يقال من أنه يلزم عند تبين الخطأ ظهور اثمه لتركه المأمور به ممنوع بل ذلك إنما يكون لو لم يكن هناك ظن أنه أتى بذلك المأمور به ولو سلم فالمأمور به هنا العمل بغلبة الظن ولا نسلم حينئذ الإجماع على بطلان اللازم ثم لا يخفى أن الدليل إنما ينتهض حجة على من لم يجعل الإتيان بالمأمور به على وجه الامتثال مسقطاً لتوجه الأمر أو جعله بعينه متعلقاً بشىء آخر مع وجود الامتثال ، وأما على من لا يجعله مجزياً بمعنى أنه لا ينافى توجه التكليف عليه بأمر آخر بمثل ذلك الفعل فى الزمان الثانى سواء سمى ذلك قضاء ، أولا كما سبق من قول عبد الجبار فلا (قال أبو هاشم) امتثال الأمر (لا يوجبه) أى الاجزاء (كما لا يوجب النهى الفساد) يعنى أن قول الشارع : لا تفعل هذا معناه أنك تستحق العقاب بفعله ، ولا يوجب ذلك صيرورة الفعل فاسداً لصحة البيع وقت النداء مع أنه منهى عنه فقوله : افعل هذا لا يكون دالا على الاجزاء على تقدير الامتثال (والجواب) منع تماثل الحكمين فان الفساد لا يماثل الاجزاء فلا يقاس أحدهما على الآخر كذا ذكر الفنرى ثم (طلب الجامع ثم الفرق) أى يطلب من القياس

على ماهو عليه ثم نبين وجه الصواب فنقول امتثال الامر وهو الإتيان بالمأمور به على الوجه المطلوب شرعا يوجب الاجزاء أى سقوط الامر كما صرح به فى الحاصل واقتضاه كلام المحصول لان الامر لو لم يسقط فان كان متعلقا بعين ماأتى به أى طالبا له فيكون أمرا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان متعلقا بغيره فيلزم أن لايكون المأتى به أولا كل المأمور به بل بعضه وحينئذ فلا يكون ممثلا وقد فرضناه ممثلا وقال أبو هاشم وتابعه القاضى عبدالجبار أن امتثال الامر لا يوجب الاجزاء كما أن النهى عن الشيء لايوجب الفساد بدليل صحة البيع وقت النداء والجواب طلب الجامع ثم الفرق أى نطالبه أولا بالجامع بين الامر والنهى فاذا ذكر الجامع ذكرنا الفرق وهذا الكلام مجرد استرواح فان الجامع واضح بخلاف الفرق فكان ينبغى له ذكر الفرق والسكوت عن طلب الجامع كما فعل الامام وأتباعه وتقرير الجامع أن كلا منهما طلب جازم لاشعار له بذلك وأيضا فالامر ضد النهى والنهى لايدل على الفساد فلا يدل الامر على الاجزاء لان الشيء يحمل على ضده كما يحمل على مثله والفرق أن الإمر هو اقتضاء الفعل فاذا أدى مرة فقد انتهى الاقتضاء وأما النهى فدلوله المنع من الفعل فإن خالف وأتى به فليس فى اللفظ مايقتضى التعرض لحكمه ولا منافاة بين النهى عنه وبين أن يقول فإن أتيت به جعلته سببا لحكم آخر مع كونه ممنوعا منه هذا حاصل كلام الإمام واتباعه فى هذه المسئلة ، واعلم أنه قد تقدم أن الاجزاء يطلق على الاداء الكافى لسقوط ماعليه ويطلق على اسقاط القضاء فامتثال الامر يكون محصلا للاجزاء بالمعنى الاول بلا خلاف والخلاف إنما هو فى اسقاط القضاء فالجمهور يقولون أنه يدل على أنه لايجب قضاؤه وأبو هاشم وعبد الجبار وأتباعهما يقولون أنه لا يمتنع الامر بالقضاء أيضا مع فعله بدليل وجوب المضى فى الحج الفاسد ووجوب قضائه وحينئذ فيلزم من ذلك أنه لايدل على عدم وجوبه بل يكون عدم الوجوب مستفادا من الاصل هكذا حرره الآمدى وغيره ونقله صريحا عن الخصم وصوبه ابن برهان أيضا كما نقله عنه الاصفهانى

الجامع بين الاصل والفرع فان عجز فذاك وان قال الجامع كون كل منهما طلبا مقابلا للآخر يجاب بالفرق بأن الامر لو لم يدل على الاجزاء على تقدير الإمتثال لم يكن له فائدة لأنه حينئذ يكون كأنه قيل انك لو أتيت به فكأنك لم تأت بخلاف النهى لجواز ترتب العقاب فيه على الفعل مع عدم الفساد وحاصله أن مقتضى النهى جائز الاجتماع مع عدم الدلالة على الفساد ومقتضى الامر ممتنع الإجتماع مع عدم الدلالة على الاجزاء هكذا ذكر الجاربردى أقول وفيه نظر إذ لانسلم أنه لولا ذلك لم يكن له فائدة قوله لأنه حينئذ يكون الخ ممنوع لجواز أن يكون كأنه قال إن أتيت به صرت مستحق الثواب وعليك أن تأتى به ثانيا وقيل فى الفرق أن النهى عن الشيء قد يكون لتحقق أمر آخر كما فى البيع وقت النداء فلا يكون منهياً لذاته فلا يكون فاسداً

فى شرح المحصول فقال ذهب عبد الجبـــار إلى أنه لايدل على الاجزاء وإنما الاجزاء مستفاد من عدم دليل يدل على الاعادة وقد بسط القرافى ذلك على نحو ماقلناه فقال فى تعليقه على المنتخب لاخلاف بين أبى هاشم وغيره فى براءة الذمة عند الإتيان بالمأمور به ثم اختلفوا فقال الجمهور الأمر كما دل على شغل الذمة دل أيضا على البراءة بتقدير الإتيان وقال أبو هاشم الأمر يدل على الشغل فقط والبراءة بعد الإتيان بالمأمور به مستفادة من الأصل ومعناه أن الإنسان خلق وذمته بريئة من الحقوق كلها فلما ورد الأمر اقتضى شغلها فاذا امتثل كان الاجزاء وهو براءة الذمة بعد ذلك مستفادا من الاستصحاب لامن الانيان بالمأمور به قال وهـــذا الخلاف شبيه بالخلاف فى مفهوم الشرط كما إذا قال إن دخلت الدار فأنت طالق فالقائلون بأن الشرط لامفهوم له يقولون عـــدم طلاقها مستفاد من العصمة السابقة والقائلون بالمفهوم يقولون عدم الطلاق من ذلك ومن مفهوم الشرط وكذلك أيضاً الخلاف الذى ههنا اه كلامه وإذا علمت ماقلناه علمت فساد الدليل المذكور فى الكتاب رداً على أبى هاشم لأن أبا هاشم لايقول ببقاء الشغل بل يقول أن الأمر لا يدل عليه ودليل أبى هاشم الذى نقله المصنف عنه وهو قوله كما لايوجب النهى الفساد يدل عليه أيضاً ثم ان الإمام والمصنف وجماعة جعلوا محل الخلاف فى الاتيان بالمأمور به وفيه نظر لأن الأفعال لادلالة لها على الشغل ولا على البراءة وإنما يدل على عدم الضد فينبغى أن يجعلوا محل الخلاف فى الأمر وقد نص عليه الأكثرون كالغزالى وابن برهان والمعالى وابن فورك والقاضى عبد الجبار وأبى الحسين والقاضى عبد الوهاب قال * (الكتاب الأول فى الكتاب

بخلاف الأمر فانه اقتضاء الفعل نفسه لالتحقق شىء آخر فاذا أتى به انقطع وفيه نظر أيضاً إذ الأمر بالشىء قد يكون لتحقيق غيره كالأمر بالمقدمة قال الفنرى بخلاف الأمر لدلالته على اقتضاء الفعل مرة فاذا أتى به فقد أتى بتمام ماعليه فيحصل الاجزاء ثم قال وفيه نظر لأن الأمر لايقتضى المرة أو المرات أقول المرة وإن لم تكن مدلول الأمر وضعاً لكنها تستفاد منه بالنظر إلى أنه أمر بجنس هذا الفعل والأقل فيه متقن * تمت المقدمة فلنشرع فى الكتب (مبحث الكتاب الأول) من الكتب السبعة (فى الكتاب) وقد عرفت وجه ترتيب الأدلة الأربعة وأما وجه تقديمها على الأدلة المختلف فيها فظاهر وتقديمها على بحث التعادل والتراجيح لأنهما من صفات الأدلة والصفة متأخرة عن الذات وتقديمه على البحث عن الاجتهاد لتوقفه على معرفة جميع ماسبقه وتقديم الأخير على البحث عن الاستفتاء لأنه إنما هو بعد العجز عن الاجتهاد والمراد بالكتاب هنا القرآن غلب عليه فى عرف الشرع كما غلب على كتاب سيبويه فى عرف النحاة وعرف المدقق القرآن بأنه الكلام المنزل للاعجاز

... ...

بسورة منه فالكلام كالجنس وقوله المنزل يخرج الكلام النفسى إذ المبحوث عنه هنا اللفظى وقوله للاعجاز الأخبار القدسية وسائر الكتب المنزلة كالتوراة ونحوها فلا حاجة إلى قولنا على رسولنا ولو فرض اعجازها أيضاً يخرج بقوله سورة منه لأن سورة منها غير معجزة اتفاقا وفيه إشارة إلى أن الإعجاز لا يكون بأقل منها وفسر السورة بالبعض المترجم أوله وآخره توقيفاً أى بيانا من الشارع وهو ان من ههنا إلى ثمة سورة وهو غير مانع لصدقه على الآية إذ معنى المترجم أوله المبين وبيان أول الآية وآخرها بالتوقيف لاغير والأقرب انها الطائفة المترجمة من الكلام المنزل توفيقا أى المسماة باسم خاص ثم لاخفاء أن من هاهنا للتبعيض والضمير فى منه عائد إلى الكلام فحينئذ ان أجرى على الظاهر كان القرآن اسماً للمجموع الشخصى المؤلف من السور دون الابعاض الغير المشتملة على سورة ولا المشتملة عليها كالنصف مثلا لأن المتحدى به سورة من كل القرآن أية سورة كانت غير مختصة ببعض فلا يصدق على النصف الاول مثلا أنه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فتأمل كذا قال الفاضل وفيه دقة ما ء أقول وجه عدم الصدق أمران أحدهما أن المنظور فى المتحدى به كونه من الكل أيا كان وفى سورة من النصف الأول المنظور والمأخوذ فيها التقييد بكونها من هذا النصف وليس الكون بهذه الحيثية مناط التحدى فلا يصدق على النصف الأول انه المنزل للاعجاز والتحدى بسورة منه إذ المفهوم منه أن سورة منه من حيث هى كذلك مايقطع به التحدى وفيه نظر اما أولا فلأن سورة من النصف الأول سورة من الكل وحينئذ يجوز أن يكون كونها متحدى بها من الحيثية الأخيرة واما ثانياً فلأن الحق أن كونها متحدى بها غير مقيد بكونها من الكل أيضاً ألا ترى أنه إذا فرض عدم نزول شىء من القرآن إلا سورة كانت معجزة وحينئذ لايتقيد التحدى بها بكونها بعضاً من الكل أو النصف وان كان فى الواقع كذلك والثانى أن المفهوم من مثل قولنا الكلام المنزل سورة منه معجزة وقولنا عجز الفصحاء عن الإتيان بسورة منه سورة مطلقة أية كانت من مائة وأربع عشر سورة لأنها المتحدى بها ولاخفاء انه لايصدق على النصف الأول مثلا أنه المنزل للاعجاز بسورة منه أية كانت من جميع السور المعدودة المذكورة هذا مافهمته وان اعتبر فى قوله منه حذف المضاف حتى يكون التقدير بسورة من جنس ذلك الكلام فى البلاغة وعلو الطبقة كان اسماً لمفهوم عام صادق على مجموع الكتاب وأى بعض فرض وهذا أنسب بغرض الأصولى إذ الاستدلال إنما هو بالابعاض إلا أنه مع استلزامه الحذف يستلزم كون مثل قل وافعل قرآنا وهو خلاف العرف كذا قال الفاضل أقول فيه نظر إذ لانسلم صدقه على أى بعض فرض بل على بعض يصدق عليه ان سورة تجانسه فى البلاغة وعلو الطبقة

والاسْتدلالُ بِهِ يتَوقَّف علىٰ معْرفةِ اللّغة ومعْرفةِ أقْسامها وُهو يَنْقسِمُ إلىٰ أمْرٍ ونهْيٍ وعامٍّ وخاصٍ ومُجْملٍ ومبيَّنٍ وناسخٍ ومنْسوخٍ وبَيان ذلك فى أبواب) أقول قد تقدم فى أول الكتاب أنه مرتب على مقدمة وسبعة كتب وتقدم وجه الاحتياج إلى ذلك ومناسبة تقديم بعضها على بعض فلما فرغ من المقدمة ذكر

معجزة ولا نسلم أن مثل قل وافعل مجانس فيهما للسورة المعجزة وصدق ما ذكر عليه ملزوم لكون السورة المعجزة مجانسة إياه فيهما وهو يستلزم مجانسة إياها فيهما فتى منع اللازم الأخير منع الملزوم الأول وهو الصدق المذكور ثم ماقيل ان السورة الطائفة المترجمة من القرآن فتعريفه بها دور ممنوع فانه يقال سورة الانجيل ثم المذكور لمجرد تصوير مفهوم لفظ القرآن لمن يعرف الاعجاز والسورة ونحوهما فلا يرد ماقيل أنه لايصلح لتعريف الحقيقة وتمييزها لان كونه معجزاً مما لا يعرف مفهومه ولزومه إلا الأفراد من العلماء فلا يكون ذاتياً ولا لازما هنا وقال قوم منهم حجة الإسلام رحمه الله هو مانقل الينا بين دفات المصاحف تواترا وأورد عليه بأنه دور إذ المصحف ماكتب فيه القرآن والجواب أن المراد مجرد تعيين المراد بالقرآن الذى هو مناط الأحكام فإنه المثبت فى متون المصاحف المنقول تواترا بعد ماعلم أن ههنا مالم ينقل أصلا كالكلام النفسى ومنسوخ التلاوة وما نقل آحادا كالشواذ وما نقل تواترا كالمثبت فى المصاحف تواتراً والمصحف متعارف معلوم حتى للصبيان (والاستدلال به) أى بالكتاب (يتوقف على معرفة اللغة) أى لغة العرب لكونه عربياً (و) على (معرفة أقسامها وهو) أى الكتابة (ينقسم) بأربعة اعتبارات أحدها بالنظر إلى ذاته والثانى بالنظر الى متعلقاته والثالث بالنظر إلى النسبة بينهما أى الذات والمتعلقات والرابع بالنظر إلى اختلاف المصالح باختلاف الأوقات فبالاعتبار الأول ينقسم (إلى أمر ونهى) إذ يقال هذا القول اما أمر أونهى فلايعتبر فيه غير ذات القول (و) بالثانى إلى (عام وخاص) فيقال هذا القول يراد به جميع المتعلقات أوبعضها فالأول العام والثانى الخاص (و) بالثالث إلى (مجمل ومبين) يقال اللفظ الدال على المتعلقات اما لايحتاج إلى مبين أولا الأول المبين والثانى المجمل (و) بالرابع إلى (ناسخ ومنسوخ) إذ يقال الدال على حكم يرفع حكما هو الناسخ والمرفوع المنسوخ وذلك الرفع لرعاية مصلحة لم تكن قبل هذا الوقت تفضلا وإحساناً لا وجوباً كما عند المعتزلة (وبيان ذلك) أى بيان معرفة اللغة وأقسام الكتاب (فى أبواب) خمسة وقدم الأول لأن البحث عن اللغة كالبحث عن الجنس لهذه الأقسام ثم الثانى لتقدم النظر فى الذات على غيره ثم أورد

الكتاب الأول المعقود للكتاب العزيز ويعنى به الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فخرج بالمنزل الكلام النفسانى وكلام البشر وبقولنا : للاعجاز الاحاديث وسائر الكتب المنزلة ، كالإنجيل وقولنا : بسورة نريد به أن الإعجاز يقع بأقصر سورة كالكوثر والإعجاز هو قصد إظهار صدق النبى فى دعوى الرسالة بفعل خارق للعادة ، ولما كان الكتاب العزيز واردا بلغة العرب كان الاستدلال به متوقفاً على معرفة اللغة ومعرفة أقسامها فلذلك ذكر مباحث اللغة وأقسامها فى هذا الكتاب . ثم ان الكتاب العزيز ينقسم إلى خبر وإنشاء لكن نظر الأصولى فى الإنشاء دون الاخبار لعدم ثبوت الحكم بها غالباً فلذلك قسمه إلى أمر ونهى وعام وخاص ومجمل ومبين وناسخ ومنسوخ فقوله : وهو ينقسم أى الكتاب العزيز فأطلقه وأراد به قسم الإنشاء منه ولكن هذا التقسيم ليس خاصاً بالكتاب بل السنة أيضاً كذلك وكأن المصنف استغنى عن ذكره هناك بذكره هنا ولأجل هذه الاقسام انحصرت أبواب هذا الكتاب فى خمسة أبواب . الأول : فى اللغات . والثانى : فى الاوامر والنواهى . والثالث : فى العموم والخصوص والرابع : فى المجمل والمبين . والخامس : فى الناسخ والمنسوخ ثم ذكر الإمام فى المحصول مناسبة تقديم بعض هذه الأبواب على بعض ، وأخذه رحمه الله من أبى الحسين البصرى فإنى رأيته مذكوراً فى شرح العمد له وحاصله أنه إنما قدم باب اللغات لأن التمسك بالادلة القولية إنما يمكن بواسطة معرفتها ، وإنما قدم باب الاوامر والنواهى على الثلاثة الباقية لأن تقسيم الكلام إلى الأوامر والنواهى تقسيم له باعتبار ذاته إلى أنواعها ، وانقسامه إلى العام والخاص والمجمل والمبين تقسيم له باعتبار عوارضه كتقسيم الحيوان إلى الأبيض والأسود فإن البياض

الثالث : لتأخر النظر فى المتعلق على النظر فى الذات . ثم الرابع : لتأخر النسبة عن المنتسبين . ثم الخامس : لطروء الفسخ على ثابت هو متعلق الدليل بكيفية مخصوصة فوجب البحث عن الكل قبله هذا ما قرر الشارحان أقول : والوجه عندى أنه لما كان معظم الابتلاء بالأمر والنهى فكان بهما يتميز الحلال من الحرام ، وتتم معرفة الأحكام قسم الكتاب باعتبار الطلب على وجه التكليف اليهما ، ولذا قدمهما ولما كان فى باب العموم والخصوص مباحث جمة وتفاصيل كثيرة قسمه إلى العام والخاص ، وجعل بحث المطلق والمقيد مندرجاً فى ذلك المكان المناسبة ثم لما لم يكن بد فى استنباط الأحكام من النصوص من معرفة طريق دلالتها عليها احتيج إلى تقسيمه باعتبار ظهور الدلالة وخفائها إلى المبين والمجمل وتقديم القسم السابق عليه لأن ذلك من أقسام النظم صيغة ، وهذا يعتبر فيه الجريان فى باب البيان . ثم لما لم يكن بد فى إثبات الأحكام بالنصوص من معرفة الناسخ والمنسوخ قسمه باعتبار الرافعية والمرفوعية إليهما وأخر ذلك ، لان الأقسام المتقدمة مما لابد منه فى دلالة

والسواد ليسا من الأجزاء الذاتية لأن ماهية الحيوان ليست مركبة منهما فهما عارضان بخلاف انقسامه إلى الإنسان والفرس . فقدمنا ما هو بحسب الذات على ماهو بحسب العرض وإنما قدم باب العموم والخصوص على البابين الباقين لأن النظر فى العموم والخصوص نظر فى متعلق الأمر والنهى والنظر فى المجمل والمبين نظر فى كيفية دلالة الأمر والنهى على ذلك المتعلق ، ولا شك أن متعلق الشىء متقدم على النسبة العارضة بين الشىء ومتعلقه ، وإنما قدم باب المجمل والمبين على النسخ لأن النسخ يطرأ على ما هو ثابت بأحد الوجوه المذكورة ، وذكر المصنف فى الباب الأول تسعة فصول قال : (الباب الأول فى اللغات وفيه فصول الفصل الأول: فى الوضع لمَّا مسَّتِ الحاجَةُ إلى التَّعاوُنِ والتَّعارُفِ وكانَ اللَّفظ أفْيدُ منَ الإشارةِ والمثالِ لعمومهِ وأيْسرَ لأنّ الحرُوفَ كيْفيَّاتٌ تَعرِضُ للنَّفسِ الضروريّ

الدليل على الحكم فيكون النص رافعاً أو مرفوعاً إنما هو بعد ذلك (الباب الأول فى اللغات وفيه فصول — الفصل الأول فى الوضع) وهو تخصيص لفظ بمعنى إذ أو متى أطلق الأول فهم الثانى والوضع أحد الثلاثة الموقوف عليها علم اللغة لأنه علم بأفراد الكلمة وكيفية أوضاعها فلابد له من الوضع والموضوع له والواضع ، وسيجىء أنه الشارع أو غيره وسبب الوضع أن الإنسان مدنى بالطبع أى لابد فى بقائه من التمدن أى اجتماعه مع بنى النوع إذ هو لا يستقل بما يحتاج اليه فى المعاش والغذاء واللباس والمسكن والسلاح إبقاء للبدن وصوناً له عن الحر والبرد والاعتداء من السباع بل هى لا تتحقق إلا بالتعارف والتعاون بالمعاوضة أو المفاوضة ، أى بأن يقابل عملهم بعوض من النقود أو الأمتعة ، أو يعمل لهم فى مقابلة عملهم (ولما مست الحاجة إلى التعاون والتعارف) ولم يكن بد فى ذلك من تعريف بعضهم بعضاً مافى ضمائرهم وكان المفيد لذلك إما اللفظ أو الإشارة أو المثال (وكان اللفظ أفيد من الإشارة والمثال لعمومه) أى لشمول اللفظ الموجودات محسوسة أو معقولة والمعدومات ممكنة أو ممتنعة لإمكان وضع لفظ بازاء ما أريد من تلك المعانى بخلاف الإشارة لأنها لا تتنى إلا بالموجود المحسوس وبخلاف المثال لأنه يتعذر أو يتعسر أن يحصل لكل شىء مثال يطابقه لأن الأمثلة المجسمة لا تنى بالمعدومات والمفارقات والمخططة وإن فرض وفاؤها فقيها كلفة ولأن اللفظ يوجد عند الحاجة ويعدم عند عدمها وغيره من المعرفات ربما يبقى بعد الحاجة ، ويقف عليه من لا يراد وقوفه عليه (وأيسر) منهما (لأن الحروف كيفيات تعرض للنفس الضرورى) الذى هو أمر طبيعى فهو موافق له وما يوافق الطبيعى أسهل وأيسر من غيره فإن قلت الحروف كما ذكره فى الطوالع كيفيات عارضة للأصوات وهو الموفق لما فى شفاء الرئيس وملما

وضع بإزاء المعانى الذهنية لدورانه معها ليفيد النسب والمركبات دون المعانى المفردة وإلا فيدور) أقول اللغات عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعانى فلما كانت دلالة الألفاظ على المعانى مستفادة من وضع الواضع عقد المصنف هذا الفصل فى الوضع ومايتعلق به فالوضع تخصيص الشىء بالشىء بحيث إذا علم الأول علم الثانى والذى يتعلق به ستة أشياء أحدها سبب الوضع والثانى الموضوع والثالث الموضوع له والرابع فائدة الوضع والخامس الواضع والسادس طريق معرفة الموضوع وذكرها المصنف فى هذا الفصل على هذا الترتيب الأول سبب الوضع وأشار إليه بقوله لما مست الحاجة أى اشتدت وتقريره أن الله تعالى خلق الإنسان غير مستقل بمصالح معاشه محتاجا إلى مشاركة غيره من أبناء جنسه لاحتياجه إلى غذاء ولباس ومسكن وسلاح والواحد لايتمكن من تعلم هذه الأشياء فضلا من استعمالها لأن كل منها موقوف على صنائع شتى فلا بد من جمع عظيم

عليه جمهور الحكماء فلم جعله ههنا كيفية النفس الضرورى وهو ليس بصوت قلنا الجواز أن يكون النفس صوتا خفيا كالهمس ولو سلم فالحرف عارض للصوت وهو للنفس فالحرف عارض له ويجوز أن يراد بالحرف ههنا الصوت مع الهيئة بأن يكون الصوت مادته والهيئة صورته على ماهو مختار عند البعض ولا خفاء فى كونه عارضا للنفس قوله (وضع) جواب لما أى لما مست الحاجة إلى كذا وضعت الحروف والألفاظ (بإزاء المعانى الذهنية) دون الخارجية لأنها لتعريف مافى الضمير كما سبق فهى عبارة عما فيه فيكون موضوعة لها و (لدورانه) أى الحروف والألفاظ (معها) أى المعانى الذهنية وجودا وعدما فان من ظن الشيخ حجرا سماه به وإذا تغير ذلك لظنه انسانا سماه انسانا فلو كانت بإزاء الأمور الخارجية لما تغيرت التسمية مع عدم تغير الشيخ ولأن قولنا زيد قائم لو وضع لقيام زيد الموجود فى الخارج لكان صدقا ألبتة وليس كذلك والأخير مما ذكر الفنرى وهذا إنما يصلح حجة فى الوضع النوعى دون الشخصى ولأن من الألفاظ ماهو موضوع للمعدومات الممكنة أو الممتنعة ولا وجود لها إلا فى الذهن كذا قيل وتمامه موقوف على عدم القائل بالفصل وبالجملة القول بأن الألفاظ بأسرها موضوعة للحقائق الخارجية على ماصرح به بعض النحويين مما لاخفاء فى بطلانه قوله (ليفيد) إشارة إلى الغرض من الوضع أى وضعت الألفاظ ليفيد الوضع (النسب) الاسنادية أو التقييدية والاضافية بين المفردات بضم بعضها إلى بعض (والمركبات) أى المعانى المركبة (دون المعانى المفردة وإلا فيدور) أى وإن لم تكن موضوعة لافادة النسب بل المعانى المفردة المقدرة لزم الدور لأن العلم بالمفهومات حينئذ يتوقف على العلم بالوضع وذلك

ليتعاونوا بعضهم ببعض وذلك لايتم إلا بأن يعرفه مافى نفسه فاحتيج إلى وضع شىء يحصل به التعريف وعبر المصنف عنه بالتعارف تبعاً للحاصل وفيه نظر (قوله وكان اللفظ إلى قوله وضع) شرع يتكلم فى الموضوع وهو الثانى من الستة المتقدمة وحاصله أنه قد تقرر أن الشخص محتاج إلى تعريف الغير مافى نفسه والتعريف إما باللفظ أو بالإشارة كحركة اليد والحاجب أو بالمثال وهو الجرم الموضوع على شكل الشىء وكان اللفظ أفيد من الاشارة والمثال وأيسر أما كونه أفيد فلعمومه من حيث أنه يمكن التعبير به عن الذات والمعنى الموجود والمعدوم والحاضر والغائب والحادث والقديم كالبارى سبحانه وتعالى ولا يمكن الاشارة إلى المعنى ولا إلى الغائب والمعدوم ولا يمكن أيضا وضع مثال لدقائق العلوم ولا للبارى سبحانه وتعالى وغير ذلك قال الإمام ولأن المثال قد يبقى بعد الحاجة فيقف عليه من لايريد الوقوف عليه وأما كونه أيسر فلأنه موافق للأمر الطبيعى لأنه مركب من الحروف الحاصلة من الصوت وذلك انما يتولد من كيفيات مخصوصة تعرض للنفس عند إخراجه واخراجه ضرورى فصرف ذلك الأمر الضرورى إلى وجه ينتفع به الشخص انتفاعا كليا فلما كان اللفظ أفيد وأيسر وضع فقوله وضع جواب لما وقوله يعرض بكسر الراء فقط قاله الجوهرى قال فان كان من قولك عرضت العود على الاناء وشبهه كسرت أيضا وقد يضم * واعلم أن الكتابة من جملة الطرق أيضا ولا يصح أن يريدها المصنف بقوله والمثال لأن تعليله بالعموم يبطله لأن كل ماصح التعبير عنه

العلم موقوف على العلم بها لتوقف العلم بالنسبة على تصور المنتسبين على أن قوله أنبئونى بأسماء هؤلاء يدل على العلم بالمسميات مع المطالبة بالأنباء بأسمائها تعجيزاً ولايتوهم الدور بالنسبة إلى المعانى المركبة لأن العلم بها إنما يتوقف على العلم بكون المفردات موضوعة لمعانيها المفردة لاعلى العلم بكون المركب موضوعاً للمعنى التركيبى وفيه بحث اما أولا فلأن العلم بالمفهومات بمعنى الفهم من اللفظ وفى الحال يتوقف على العلم بالوضع وذا إنما يتوقف على العلم بها سابقاً وفى الجملة لاعلى فهمها من اللفظ وفى الحال والحاصل انا نتصور الألفاظ والمفهومات أولا ثم نعلم وضعها لها ويرتسم ذلك فى خيالنا فنستفيد المفهوم عند سماع اللفظ ثانياً وهذا تحقيق مافى التفسير الكبير للإمام يحتمل أنه إذا استقر فى الخيال مقارنة بين اللفظ والمعنى المعين فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال إلى المعنى وحينئذ يندفع الدور واما ثانياً فلما ذكر القرى من أنه لو كفى فى إفادة المعانى المركبة مجرد العلم بوضع المفردات لم يحصل اختلاف الإفادة فى المركبات عند اتفاقها فى الألفاظ ومعانيها كما يقال ضرب موسى عيسى وضرب عيسى موسى وما ضرب زيد إلا عمراً وما ضرب عمراً إلا زيد واللازم باطل أقول الهيئة التأليفية الخاصة كواحد

أمكن كتابته فلا يكون اللفظ أعم منها فاعرف ذلك (قوله : بازاء المعانى الذهنية) هذا هو الثالث من الأقسام الستة وهو الموضوع له وحاصله أن الوضع للشيء فرع عن تصوره فلابد من استحضار صورة الإنسان مثلا فى الذهن عند إرادة الوضع له وهذه الصورة الذهنية هى التى وضع لها لفظ الإنسان لا الماهية الخارجية والدليل عليه أنا وجدنا إطلاق اللفظ دائرا مع المعانى الذهنية دون الخارجية بيانه أنا إذا شاهدنا شيئا فظننا أنه حجر أطلقنا لفظ الحجر عليه فاذا دنونا منه وظنناه شجراً أطلقنا لفظ الشجر عليه ثم إذا ظنناه بشراً أطلقنا لفظ البشر عليه . فالمعنى الخارجى لم يتغير مع تغير اللفظ فدل على أن الوضع ليس له بل للذهنى وأجاب فى التحصيل عن هذا بأنه إنما دار مع المعانى الذهنية على اعتقاد أنها فى الخارج كذلك وهو جواب ظاهر ويظهر أن يقال أن اللفظ موضوع بازاء المعنى من حيث هو أى مع قطع النظر عن كونه ذهنيا أو خارجياً فان حصول المعنى فى الخارج والذهن مع الأوصاف الزائدة على المعنى واللفظ إنما وضع للمعنى من غير تقييده بوصف زائد ثم ان الموضوع له قد لا يوجد إلا فى الذهن فقط كالعلم ونحوه وهذه المسئلة قد أهملها الآمدى وابن الحاجب (قوله ليفيد النسب) شرع يتكلم فى فائدة الوضع وهو الرابع من الأقسام واللام متعلقة بقوله قبله وضع وحاصله أن اللفظ وضع لافادة النسب بين المفردات كالفاعلية والمفعولية وغيرهما ولافادة معانى المركبات من قيـــام أو

من المفردات ولا نسلم اتفاق المفردات عند اختلاف الهيئة المذكورة لا يقال فحينئذ يكون العلم بوضع الهيئة التأليفية من شرائط الافادة فيلزم توقف إفادة اللفظ المركب بمعناه على العلم بوضعه له إذ لا معنى له سوى العلم بوضع مفرداته والهيئة التأليفية لما قصد منها لأنا نقول العلم بوضع الهيئة التأليفية كالعلم بأنه إذا وقع بعد فعل اسمان صالحان للفاعلية والمفعولية ولم يوجد قرينة الفاعلية سوى التقديم فالمتقدم فاعل لا يفيد بمجرده معنى تركيبياً خاصا بمادة كضرب موسى عيسى مثلا إلا بعد معرفة وضع مفردات هذا التركيب ولا معرفة وضع شيء منها بمجردها يفيد ذلك بل جميع العلوم المتعلق كل منها بوضع شيء من الألفاظ المفردة والهيئة التأليفية بمعناه سبب للعلم بمجموع المعنى المركب من معانيها ولا خفاء أن جميع العلوم المتعلقة بأوضاع هذه الأشياء غير العلم بوضع المجموع فاستفادة العلم بمجموع المعنى موقوف على جميع تلك العلوم لا العلم بوضع المجموع وهذا العلم يتوقف على العلم بمجموع المعنى فلا دور * فإن قلت العلم بوضع المجموع لا ينفك عن جميع العلوم بالأوضاع فتوقف العلم بمجموع المعنى على الثانى يستلزم توقفه على الأول قلنا : لا نسلم لجواز أن يكون عدم الانفكاك لأنه معلول المعلول أو لأنه والعلم بمجموع المعنى معلول بمجموع العلوم فالوجه فى الجواب هو الأول ثم لقائل أن يقول جعلتم فيما مر علة الوضع احتياج الناس إلى تعبير ما فى الضمير ثم جعلتم العلة إفادة النسب فى

قعود فلفظ زيد مثلا وضع ليستفاد به الإخبار عن مدلوله بالقيام أو غيره ، وليس الغرض من الوضع أن يستفاد بالألفاظ معانيها المفردة أى تصور تلك المعانى لأنه يلزم الدور وذلك لأن إفادة الألفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المسميات والعلم بكونها موضوعة لتلك المسميات يتوقف على العلم بتلك المسميات فيكون العلم بالمعانى متقدما على العلم بالوضع فلو استفدنا العلم بالمعانى من الوضع لكان العلم بها متأخراً عن العلم بالوضع وهو دور فان قيل هذا بعينه قائم فى المركبات لأن المركب لا يفيد مدلوله إلا عند العلم بكونه موضوعا لذلك المدلول والعلم به يستدعى سبق العلم بذلك المدلول فلو استفدنا العلم بذلك المدلول من ذلك المركب لزم الدور وأجاب فى المحصول بأنا لانسلم أن إفادة المركب لمدلوله متوقفة على العلم بكونه موضوعا له بل على العلم بكون الألفاظ المفردة موضوعة للمعانى المفردة وعلى كون الحركات المخصوصة كالرفع وغيره دالة على المعانى المخصوصة وقد أهمل ابن الحاجب والآمدى هذه المسئلة أيضاً ⋆ قال (وَلَمْ يَثْبُتْ

المركبات والجواب أنه لا منافاة إذ الغرض من وضع اللفظ إفادة النسب ليحصل التعبير . فالثانى : غرض الغرض ، وكل منهما غرض إليه أشار الفنرى . أقول : لو عكس لكان أولى لأن إفادة النسب والمعانى المركبة هو الغرض الحاصل من التعبير ولعله أراد أن الغرض من الوضع جعل اللفظ بحيث يفيد النسب لغرض التعبير عما فى الضمير ، ثم لما فرغ من الكلام فى الوضع والموضوع له شرع فى بيان الواضع وتقريره أنه لابد لدلالة اللفظ على المعنى من مخصص لامتناع ترجح أحد المتساويين بلا مرجح وليس هو المناسبة الطبيعية وإلا لامتنع عدم دلالة الألفاظ الهندية على معانيها عند من لا يعلم الوضع ولما صح وضع لفظ لمعنى ومقابله كالقرء للحيض والطهر ، لأنه لو فرض وضع لمقابله دونه دل عليه اللفظ دونه فى هذا الاصطلاح أولهما فيدل عليهما فلو كانت الدلالة بالذات لزم تخلف ما بالذات فى الأول ، واختلاف ما بها فى الثانى بأن يكون اللفظ الواحد دالا بالذات على المتقابلين مناسباً إياهما وهما مختلفان كذا ذكر المحقق وهو محل تأمل وزعم عباد بن سليمان الضيمرى وأهل التكسير أن بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية قال المحقق وهو ما ذكره صاحب المفتاح ولعل المخالف يدعى ما يدعيه الاشتقاقيون من ملاحظة الواضع مناسبة إما بين اللفظ ومدلوله وإلا فبطلانه ضرورى فثبت مما ذكرنا أنه لابد من واضع واختلف فى تعيينه فذهب أهل التوقيف إلى أنه الله وأهل الاصطلاح إلى أنه الناس وأهل التوزيع إلى توقيفية بعض اللغات واصطلاحية بعضها وهذا إما بأن يكون الابتداء من الله والإتمام من الناس أو بالعكس والقسم الأخير مما لم يذهب إليه أحد وأهل التوقيف إلى أن الكل محتمل (ولم يثبت

تعْيينُ الْواضع والشَّيخ زعَمَ أنّ الله تعالىٰ وَضعهُ ووَقفَ عِبادهُ عَليهِ لقَولهِ تعالىٰ وَعلَّم آدمَ الأسماءَ كُلّها * ما أنزلَ اللهُ بِها منْ سُلطان * واختلافُ ألْسِنتِكمْ وألْوانِكمْ ولأنّه لوْ كانتْ اصْطلاحيَّةً لاحْتيجَ في تعْليمها إلىٰ اصْطِلاحٍ آخر ويَتسلْسلُ وَلجازَ التَّغييرُ فيرتفعُ الأمانُ عَنِ الشَّرعِ

تعيين الواضع) بدليل قطعي (والشيخ) أبو الحسن من أهل التوقيف حيث (زعم أن الله تعالى وضعه) أي اللفظ بازاء المعنى (ووقف عباده) أي علمهم كونه موضوعا له بالوحي أو بخلق أصوات تدل (عليه) أو خلق علم ضروري (لقوله تعالى وعلم آدم الأسماء كلها) إذ المراد بها إما موضوعها الأصلي أو المنقول اليه فعلى الأول يراد بها السمات وهي العلامات فيشمل الاسم والفعل والحرف فالكل بتعليم الله تعالى آدم عليه السلام وعلى الثاني يثبت المطلوب في الإسم وهو الإسم وهو ظاهر وفي الآخيرين لعدم القائل بالفصل ولأن التكلم بمجرد تعليم الأسماء دونهما متعذر أو متعسر وقوله تعالى «ان هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم» (ما أنزل الله بها من سلطان) ذم أقواما على تسميتهم بعض الأشياء من غير توقيف فعلم أن الذم من لوازم الاطلاق اصطلاحا فلا شيء مما لا ذم فيه من الألفاظ باصطلاحي فالكل توقيفي وقوله ومن آياته خلق السموات والأرض (واختلاف ألسنتكم وألوانكم) والمراد باتفاق أئمة التفسير اللغات المختلفة باطلاق اسم السبب على المسبب فيراد تعليمها لا الاصطلاحي لها وإلا لم تكن من آياته (ولأنه) الضمير للشأن (لو كانت) اللغات (اصطلاحية) أي بوضع البشر واصطلاحهم (لاحتيج في تعليمها إلى اصطلاح آخر) ضرورة تعريفه لذلك الغير والتعريف إنما هو باللفظ والمفروض أن لا يتوقف فينقل الكلام إلى تعليم ذلك (و) الإصلاح (يتسلسل) أو يدوروهما باطلان واقتصر المصنف على التسلسل لأن الدور نوع منه لعدم تناهي التوقفات (و) أيضاً لو كانت اصطلاحية (لجاز التغيير) والتبديل بأن يصطلح القوم المتأخر على غير ما اصطلح عليه المتقدم بأن يضعوا ألفاظاً وضعها الأولون لمفهومات أخر لجاز أن يراد بالصلاة والزكاة في زماننا غير المراد بهما في زمان الرسول عليه السلام بأن يكون المفهوم منهما في زماننا على اصطلاح قوم حدثوا بعد النبي عليه السلام (فيرتفع الأمان عن الشرع) هذا هو تقرير الفنري مع زيادة اصلاح وقال الجاربردي أنه لو كانت اصطلاحية لجاز التغيير بأن تنمحي وتنسى تلك اللغات بواسطة حدوث قوم آخرين وحينئذ يرتفع الأمان عن الشرع لجواز أن تكون الألفاظ التي في القرآن من وضع أقوام أخر أقول

وأجيبَ بأنّ الأسماءَ سِماتُ الأشياءِ وخَصائصُها أوْ ما سَبقَ وضْعها والذّم للإعْتقادِ والتّـوقيفُ يُعارضُه الإقْدارُ

كانه فهم من التغيير تبديل الالفاظ بألفاظ أخر ولا يستقيم ثبوته فى ألفاظ القرآن لأنها منقولة بالتواتر (وأجيب) عن الاول من الوجوه النقلية (بأن الاسماء) أى المراد بها فى الآية الأولى (سمات الاشياء وخصائصها) مثل أن علمه الله تعالى ان الخيل للركوب والجمل للحمل والشاة للأكل والثور للحرث لا الالفاظ الموضوعة للمعانى المستقلة المجردة عن الزمان وتخصيصها بها عرف طارىء نحوى سلمنا ان المراد الالفاظ لكن يجوز أن الله تعالى قد علمه ألفاظ سبق وضعها لمعان من أقوام قبل آدم وهذا معنى قوله (أو ماسبق وضعها) وتأنيث الضمير بحمل مافى تأويل الاسماء والالفاظ قال الفنرى الطائفة المتقدمة اما أناس أو غيرهم والاول باطل شرعا وكذا الثانى عقلا لأن وضع اللغات من غير الحيوان الناطق باطل ثم قال وفيه نظر أقول وجهه منع بطلان الوضع من غيره وأيضا لوسلم أن الشرع لم يخبر بوجود أناس قبل آدم عليه السلام فعدم الإخبار بالشىء لايستلزم الإخبار بعدمه حتى يكون القول به خلاف الشرع على أنه قد ورد فى بعض الاخبار أنه تعالى كان خلق قبل أبينا آدم مرارا متكثرة طوائف مختلفة من الاناس أو كل طائفة آدم ومثله يحكى فى نجوى موسى عليه السلام ويوافق ذلك ماروى الشيخ العارف محي الدين بن العربى قدس سره فى كتاب الفتوحات المكية عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال ان الله تعالى خلق مائة ألف آدم وعن الثانى بأن ذم الله تعالى إياهم على اعتقادهم الهية مسميات تلك الأسماء لا لوضعها لبعض الأشياء وهو معنى قوله (والذم للإعتقاد) وعن الثالث بأن يجوز حمل الآية على إقرار الله تعالى الألسنة على وضع اللغات وهو أيضا من آياته فما الرجحان للحمل على التوقيف وإلى هذا أشار قوله (والتوقيف يعارضه الإقدار) قال الفنرى وفيه نظر اما أولا فلأن اطلاق اللسان على اللغة متعارف يقال لسان العرب ولسان الروم دون اطلاقه على الاقدار على وضع اللغات فيترجح الأول لكونه حقيقة عرفية وأما ثانيا فلأنه لوأريد بالألسنة الاقدار لكان التقدير ومن آياته اختلاف أقداركم وهو باطل لعدم اختلاف أقدار الله تعالى وإنما المختلف أوضاع اللغات وهى غير الاقدار أقول كانه فهم أن النزاع فى أن الألسنة مجاز عن اللغات أو الاقدار ولايخفى مافيه بل النزاع فى أن المراد يكون اختلاف اللغات من آياته كون التوقيف عليها كذلك أو الاقدار على وضعها مع صلوح كل منهما لذلك بعد الاتفاق على أن الألسنة مجاز عن اللغات فسقط الأول وكذا الثانى لأنا لا نسلم حينئذ أن التقدير ما ذكره بل التقدير ومن آياته اقداره إياكم على وضع اللغات المختلفة كذا خطر

والتَّعليمُ بالتَّرديدِ والقَرائنِ كما للأطْفالِ والتَّغيُّر لوْ وَقعَ لاشْتَهَرَ)

قول شرع فى القسم الخامس : وهو الواضع فنقول : ذهب عباد بن سليمان الصيمرى المعتزلى إلى أن اللفظ يفيد المعنى من غير وضع بل بذاته لما بينهما من المناسبة الطبيعية ، هكذا نقله عنه فى المحصول ، ومقتضى كلام الآمدى فى النقل عن القائلين بهذا المذهب أن المناسبة ، وإن شرطناها لكن لابد من الوضع ، واحتج عباد بأن المناسبة لو انتفت لكان تخصيص الإسم المعين بالمسمى المعين ترجيحاً من غير مرجح ، والجواب أنه يختص بإرادة الواضع أو بخطوره بالبال ، ويدل على فساده أنها لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحى ولكان كل إنسان يهتدى إلى كل لغة ولكان الوضع لضدين محالا وليس بمحال بدليل القرء للحيض والطهر ، والجون للسواد والبياض إذا تقرر إبطال مذهب عباد وأنه لابد من واضع فقد اختلفوا فيه على مذاهب أحدها الوقف لأنه يحتمل أن تكون الجميع توقيفية وأن تكون اصطلاحية ، وأن يكون البعض هكذا ، والبعض هكذا . فإن جميع ذلك ممكن والأدلة متعارضة فوجب التوقف ، وهذا مذهب القاضى والإمام وأتباعه ومنهم المصنف ، ونقله فى المنتخب عن الجمهور ، وفى الحاصل عن المحققين وفى المحصول والتحصيل عن جمهور المحققين * والمذهب الثانى : أنها توقيفية ومعناه أن الله تعالى وضعها ووقفنا عليها بتشديد القاف أى علمنا إياها وهذا مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى واختاره ابن الحاجب والإمام فى المحصول فى الكلام على القياس فى اللغات كما ستعرفه قال الآمدى إن كان المطلوب هو اليقين فالحق ما قاله القاضى وإن كان المطلوب هو الظن وهو الحق فالحق ما قاله الأشعرى لظهور أدلته واستدل المصنف عليه بالمنقول والمعقول فأما المنقول فثلاثة . الأول: قوله تعالى «وعلم آدم الأسماء كلها» إلى آخر الآية دلت الآية على أن آدم لم يضعها ولا الملائكة فتكون توقيفية أما آدم فلأنه تعلم من

ببالى ثم وجدت فى كلام الفاضل ما يشير إليه وأجيب عن الأول من الوجهين العقليين بأنا لا نسلم أن اللغات لو كانت اصطلاحية احتيج إلى آخر سابق بل يكفى فيه الترديد والقرائن وهو معنى قوله : (والتعليم بالترديد والقرائن كما للأطفال) أى كتعليم الوالدين أطفالهم وهو منصوب عطفاً على اسم إن وهو الأسماء وعطفه المراغى على الاقدار أى التوقيف يعارضه الاقدار والتعليم وهو سهو لأنه حينئذ يتعلق بالجواب عن الوجه الثالث من المنقول ولا يكون جواب الأول من المعقول مذكورا قال الفنرى لأن التعليم بالترديد ليس معارضا للتوقيف بل التعليم بالإصطلاح السابق أقول وجه عدم صلوح المعارضة أن التعليم بالترديد منسوب إلى العباد فلا يكون من آياته إلا بتقدير أن الاقدار عليه كذلك فالمعارض حينئذ الاقدار ليس إلا وأجيب عن الثانى منهما بأن رفع الأمان من الشرع إنما يلزم من وقوع التغيير لا جوازه (والتغيير) لم يقع إذ (لو وقع لاشتهر).

الله تعالى . وأما الملائكة فلأنهم تعلموا من آدم والمراد بالأسماء إنما هو الألفاظ الموضوعة بازاء المعانى ، وذلك يشمل الأفعال والحروف والأسماء المصطلح عليها لأن الإسم سمى بذلك لأنه سمة أى علامة على مسماه ، والأفعال والحروف كذلك ، وأما تخصيص الاسم ببعض الأقسام فإنه عرف النحويين واللغويين سلمنا أن الإسم بحسب اللغة يختص بهذا القسم لكن التكلم بالأسماء وحدها متعذر سلمنا أنه غير متعذر لكن ثبت أن الأسماء توقيفية فيثبت الباقى إذ لا قائل بالفرق * الثانى : ان الله سبحانه وتعالى ذم أقواماً على تسميتهم لبعض الأشياء من غير توقيف . فقال : «إن هى إلا أسماء سميتموها» فثبت التوقيف فى البعض المذموم عليه ، ويلزم من ذلك ثبوته فى الباقى ، وإلا يلزم فساد التعليل بكونه ما أنزله الثالث : قوله تعالى: «ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم» وجه الدلالة ان الله سبحانه وتعالى قد امتن علينا باختلاف الألسنة وجعله آية ، وليس المراد باللسان هو الجارحة اتفاقا لأن الاختلاف فيها قليل ثم أنه غير ظاهر بخلاف الوجه ونحوه فتعين أن يكون المراد باللسان هو اللغة مجازاً كما فى قوله تعالى : «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه» وحينئذ فنقول لولا أنها توقيفية لما امتن علينا بها ، وأما المعقول فأمران : أحدهما : أنها لو كانت اصطلاحية لاحتاج الوضع فى تعليمها لغيره إلى اصطلاح آخر بينهما . ثم ان ذلك الطريق أيضاً لايفيد لذاته ، فلابد له من اصطلاح آخر ، ويلزم التسلسل . واعلم أن هذا التقرير هو الصواب ، وهو كما أتى به المصنف ، ومن الشارحين من يقرره بتقرير ذكره فى المحصول على وجه آخر فنقلوه إلا ههنا فاجتنبه نعم هذا الدليل لايثبت به مذهب الأشعرى وإنما يبطل به مذهب أبى هاشم وأتباعه خاصة فاعرف ذلك . الثانى من المعقول أن اللغات لو كانت اصطلاحية لجاز التغيير فيها إذ لا حجر فى الاصطلاح وجواز التغيير يؤدى إلى عدم الأمان والوثوق بالأحكام التى فى شريعتنا فان لفظ الزكاة والاجارة وغيرهما يجوز أن تكون مستعملة فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم لمعان غير هذه المعانى المعهودة الآن وقد علمنا من هذا أن فائدة الخلاف فى التغيير (قوله : وأجيب) شرع فى الجواب عن أدلة الشيخ الخمسة . فأجاب عن الأول : وهو قوله تعالى : «وعلم آدم الأسماء» بوجهين : أحدهما : لانسلم أن المراد بالأسماء فى الآية هى اللغات بل يجوز أن يكون المراد بالأسماء سمات الأشياء وخصائصها كتعليم أن الخيل تصلح للكر والفر ، والجمال للحمل ، والثيران للزراعة . فأما تعليم الخواص فواضح ، وأما تعليم السمات أى العلامات . فتقريره من وجهين أحدهما أن هذه الأشياء علامات دالة على تلك الحيوانات فإنه يعرف بمشاهدة الحرث مثلا كونه من البقر فإذا علمه هذه الأشياء فقد علمه سمة على الذوات أى علامة عليها . الثانى : أن الله تعالى علم آدم علامات ما يصلح للكر والفر ، وعلامات ما يصلح للحمل ، وغير ذلك حتى إذا شاهد صفة ما يصلح للحمل فى ذات استعملها فى الحمل إذا تقرر هذا . فنقول : يصح

. . .   .

إطلاق الإسم على ما ذكرناه لأن الاسم مشتق من السمة أو من السمو وعلى كل تقدير فكل ما يعرف ماهية ويكشف عن حقيقة يكون إسماً لأنه إن اشتق من السمة فواضح وإن اشتق من السمو فالعلو أيضاً موجود لأن الدليل أعلى من المدلول ، وأما تخصيص الاسم باللفظ المصطلح عليه فعرف حادث والضمير فى عرضهم للمسميات لتغليب من يعقل أى عرض المسميات على الملائكة وامتحنهم على أسمائها ، أى ألفاظها كما قال الأشعرى : أوصفاتها كما أوله المصنف وغيره ، وعلى كل حال فليس فى المضمر دلالة على شيء مما نحن فيه الثانى : سلمنا أن الأسماء هى اللغات لكن يجوز أن تكون تلك الأسماء التى علمها الله تعالى آدم قد وضعتها طائفة خلقهم الله تعالى قبل آدم فلم قلتم أنه ليس كذلك ، وفى المحصول جواب ثالث وهو أنه يجوز أن يكون المراد من التعليم إلهام الاحتياج إليها والاقدار على الوضع وفى الأحكام جواب رابع ، وهو أن ما تعلمه آدم يجوز أن يكون نسيه ثم اصطلحت أولاده من بعده على هذه اللغات والكلام إنما هو فيها والجواب عن الثانى : وهو الذم فى قوله تعالى : «ما أنزل الله بها من سلطان» إنا لا نسلم أن الذم على التسمية بل على إطلاقهم لفظ الإله على الصنم مع اعتقادهم أنها آلهة إذ اللات والعزى ومناة أعلام على أصنام فقرينة اختصاصها بالذم دون سائر الأسماء دليل عليه ، ولأن هذه أعلام منقولة ، وليست بمرتجلة فلا ذم فى التسمية بها على القول بالتوقيف كالحارث وشبهه لعدم ارتجالها والجواب عن الثالث وهو قوله تعالى واختلاف ألسنتكم أنه إذا انتفى أن يكون المراد الجارحة كما تقدم وأن المراد إنما هو اللغات مجازاً فليس حمل الامتنان على وضعها حتى يلزم التوقيف بأولى من حمله على الاقدار إما على وضعها أو على النطق بها فكل منهما آية وحينئذ فالتوقف يعارضه الاقدار فان قيل : حمله على الوضع أولى لأنه أقل إضماراً . قلنا : لا إضمار هنا أصلا فافهمه بل حاصله أن الامتنان دل بل لازمه على أن البارى تعالى له تأثير فى اللغات . إما بالوضع ، أو بالاقدار والجواب عن الرابع : أنا لا نسلم أنها لو كانت اصطلاحية لاحتاج فى تعليمها إلى اصطلاح آخر . بل يحصل التعليم بترديد اللفظ ، وهو تكراره مرة بعد مرة على القرائن كالاشارة إلى المسمى ، ونحوها وبهذا الطريق تعلمت الأطفال ، والجواب عن الخامس : أنا لا نسلم ارتفاع الأمان عن الشرع . لأن التغيير لو وقع لاشتهر ووصل إلينا لكونه أمراً مهماً فعدم اشتهاره دليل على عدم وقوعه قال :(وقالَ أبو هاشمٍ : الكُلُّ مُصْطَلَحٌ وإلاَّ

لكونه مما يتوفر الدواعى على نقله ، واللازم باطل (وقال أبو هاشم) وأتباعه وهم أهل الاصلاح (الكل) أى مجموع الألفاظ (مصطلح وإلا) أى وإن لم يكن كذلك

فالتّوقيفُ إمّا بالوحْى فتتقدّمُ البعثةَ وهىَ مُتأخِّرةٌ لقوْلهِ تعالىٰ وَمَا أرسَلْنا منْ رسُول إلاّ بلِسانِ قوْمهِ أوْ بخلْق علمٍ ضرُوريٍّ فى عاقلٍ فيَعرفُه تعالىٰ ضرورةً فلاَ يكُون مُكلّفاً أوْ فى غيرهِ وهُو بعيدٌ وأجيبَ بأنّه ألهَم العاقلَ بأنّ واضعاً مّا وَضعها وإنْ سُلّم لمْ يكُن مُكلّفاً بالمَعرفةِ فقطْ

بل كانت توقيفية (فالتوقيف إما) أن يكون (بالوحى فتقدم البعثة) أى لزم حينئذ تقدم البعثة على التوقيف والعلم باللغة (وهى) أى لكن البعثة (متأخـــرة) عن التوقيف بها (لقوله تعالى وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) أى بلغتهم فيبطل تقدم البعثة وكذا كون التوقيف بالوحى فان قلت دلالة الآية إنما هى على سبق اللغات والأوضاع دون التوقيف والتعليم فلا يلزم تقدم التوقيف على البعثة قلنا هو مبنى على أن لغة القوم بطريق الإضافة إنما يكون بعد توقيفهم وتعليمهم كذا ذكر الفاضل (أو) يكون (بخلق علم ضرورى فى عاقل) فيلزم أن يعرف ضرورة أن الله تعالى وضع اللغة ووقفه عليه إذ لا بد فى معرفة الوضع من معرفة الواضع على التعيين لاحتياجه إليه (فيعرفه تعالى ضرورة) لاستلزام العرفان الأول إياه (فلا يكون) هذا العاقل (مكلفاً) بمعرفة الله تعالى وإلا لكان تكليفاً بالحاصل وإذا لم يكلف بالمعرفة لم يكلف أصلا لعدم القائل بالفصل واللازم باطل (أو) يكون بخلقه (فى غيره) أى غير العاقل (وهو بعيد) إذ يبعد كون غير العاقل كالجماد والمجنون عالماً بهذه اللغات الكثيرة العجيبة والتركيبات اللطيفة وهنا قسم آخر وهو خلق الأصوات فى الجمادات وإنما لم يذكره لأنه أيضاً مما يبعد عن العقل مع أن الآمدى جعله من قبيل خلق العلم الضرورى (وأجيب) بأن التوقيف لآدم عليه السلام قبل وجود قومه كما دل ظاهر الآية ولا يقدح فى ذلك تأخر بعثة سائر الرسل عن العلم باللغـــة وآدم وإن كان رسولا لكن دلالة الآية على سبق اللغات إنما هى فى حق الرسول الذى له قوم وآدم لم يكن له قوم عند البعثة فهو مخصوص من الآية ، اليه أشير فى المختصر وشرحه وقريب من هذا ما ذكر الفنرى من أنه يقتضى تقدم اللغة على إرسال الرسل لا على الوحى مطلقاً لجواز كون التوقيف بالوحى إلى نبى غير مرسل و (بأنه ألهم العاقل) ولا يلزم أن يعرف أن الله هو الواضع إذ لا حاجة فى الوضع إلى العلم بالواضع على التعيين بل أن يلهم (بأن واضعاً ما وضعها) أى اللغات بأداء المعانى (وإن سلم) لزوم كونه عارفاً بالله فلا نسلم أنه لا يكلف أصلا بل (لم يكن مكلفاً بالمعرفة فقط) ويكون مكلفاً بسائر التكليفات ولا نســلم أنه باطل قال

وقال الأستاذُ ما وَقعَ بهِ التَّنبيهُ إلى الاصْطلاحِ تَـوْقيفيٌ والباقى مُصطلَحٌ)
أقول هـذا هو المذهب الثالث الذى ذهب اليه أبو هاشم وهو أن اللغات كلها اصطلاحية
إذ لو وضعها البارى تعالى ووقفنـا عليها بتشديد القـاف أى أعلمنا بها فالتوقيف إما
أن يكون بالوحى وهو باطل لأنه يلزم تقدم بعثة الرسل على معرفة اللغات لكن البعثة
متأخرة لقوله تعالى: «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه» أو يـكون بخلق علم ضرورى
فى عاقل بأن الله تعالى وضعها لهذه المعانى وهو باطل لأنه يلزم منه أن يعرف الله تعالى
بالضرورة لا بحصول العلم لأن حصول العلم الضرورى بوضع الله تعالى يستلزم العلم الضرورى
بالله تعالى لأن العلم بصفة الشىء إذا كان ضروريا يكون العلم بذاته أولى أن يـكون ضروريا
وحينئذ فيلزم أن لا يكون مكلفا بالمعرفة لحصولها وإذا لم يـكن مكلفا بها لم يـكن مكلفا مطلقا
لأنه لاقائل بالفرق أو يكون بخلق علم ضرورى فى انسان غير عاقل وهو بعيد ... فأنه يبعد
أن يصير غير العاقل عالما بهذه الـكيفيات العجيبة وهذه التركيبات النادرة اللطيفة فاذا انتفت

الفنرى وفيه نظر اما أولا فللاجماع على عدم الفصل وأما ثانيا فلقولهم ان كل عاقل مكلف
بمعرفة الله تعالى أقول كلاهما ممنوع كيف والصبى العاقل غير مكلف بالمعرفة عند كثير من
العلماء وكذا الناشىء على شاهق جبل فهما ان عرفا الله فبعد البلوغ وبلوغ الدعوة مكلفان
بسائر الشرائع لا لمعرفة لامتناع تحصيل الحاصل (وقال الأستاذ) الاسفراينى ومن
تابعة وهم أهل التوزيع (ما وقع به التنبيه إلى الاصطـلاح) والصواب على وكأنه
ضمنه معنى الإشارة أى القـــدر الذى وقع به الاشارة إلى الاصطلاح أى التعليم الغير ابتداء
(توقيـفى والـبـاقى مصطـلـح) إذ لو لم يكن البعض توقيفياً لزم الدور أو التسلسل كما
مر والجواب ما أجيب به عنه ولـكونهما مما مر ترك المصنف ذكرها وإذا بطل مذهب
التعيين تعين للتوقف وفى شرح المختصر للمحقق أن النزاع ان كان فى القطع فالصحيح
التوقف وإن كـان فى الظهور فالظاهر قول الشيخ لأن المراد بالآية الأولى إما تعليم
الأسماء لآدم عليه السلام وهو ظاهر فى أنه تعالى الواضع ويثبت فى الأفعال والحروف
لعدم الفصل وذلك لأن الظاهر من تعليم الأسماء تعريف وضعها الجديد المخترع إذ الأصل
عدم وضع سابق لا الهام بأن يضع لـكونه مجازا واما تعليم سمات المفهومات أى الألفاظ
الدالة عليها الشاملة للأقسام الثلاثة وهو أيضاً ظاهر فيما ذكرنا لما ذكرنا وحمل الأسماء
على الحقائق والخواص وهى المسميات مخالفة الظاهر لدلالة قوله تعالى «أنبئونى بأسماء هؤلاء»
وقوله «فلما أنبأهم بأسمائهم» على أن التعليم للاسامى لا المسميات فان قلت الضمير فى قوله ثم
عرضهم يرجع إلى الأسماء والضمير لا يصلح لها إلا إذا أريد بها المسميات مع تغليب العقلاء

طرق التوقيف انتفى التوقيف وثبت الاصطلاح وهذا التقرير هو الصـــواب على خلاف ما قرره الامام وأتباعه فانهم جعلوه دليلين فلزمهم بطلان دعوى الحصر كما يعرف بالوقوف عليه فجعله المصنف دليلا واحدا مقسما لجمع بين الاختصار فى اللفظ والانحصار الاقسام وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لم لايجوز أن يقال ان الله تعالى ألهم العاقل أى خلق العلم فيه بان واضعا اما وضع هذه الألفاظ بازاء هذه المعانى لا أن الله تعالى هو الذى وضع حتى يلزم المحذور وهو عدم التكليف الثانى سلمنا هذا لكن يلزم أن لا يكون مكلفا بالمعرفة فقط لكونه قد عرف وهذا لا استحالة فيه أما كونه غير مكلف مطلقا فانه غير لازم كمن أتى بعبادة دون عبادة * واعلم ان الأحسن فى الجواب ما أجاب به ابن الحاجب وهو أن يقال ان الله تعالى علمها آدم ولا يرد عليه شيء مما قاله الخصم ثم علمها آدم لبنيه ثم بعثه الله تعالى إليهم بلغتهم وأحسن من هذا أيضا أن يقال الوحى قد يكون إلى نبى وهو الذى أوحى اليه لكن لا للتبليغ وقد يكون إلى رسول وهو المبعوث لغيره ولهذا قالوا كل رسول نبى ولا ينعكس والآية إنما تنفى تعلمها بالوحى إلى رسول فيجوز أن يكون حصل التعليم بالوحى إلى نبى (قوله وقال الأستاذ) هذا هو المذهب الرابع اختيار الأستاذ أبى اسحق الاسفراينى الشافعى وهو أن القدر الذى وقع به التنبيه إلى الاصطلاح توقيفى فانه لو كان اصطلاحيا لاحتيج فى تعليمه إلى اصطلاح آخر وتسلسل كما قلناه وأما الباقى فيكون اصطلاحيا هكذا قاله الإمام لما تكلم على تفصيل المذاهب فتابعه المصنف لكنه نقل عنه عند الاستدلال عليه ان الباقى يحتمل أن يكون اصطلاحيا وأن يكون توقيفيا وهو الذى نقله عنه ابن برهان والآمدى وصاحب التحصيل وابن الحاجب وغيرهم فعلى هذا يكون مذهبه مركبا من الوقف والتوقيف وفى المسئلة قول خامس ان ابتداء اللغات اصطلاحى والباقى محتمل كذا فى المحصول والتحصيل لكن فى المنتخب والحاصل الجزم بأن الباقى توقيفى قال (وطَرِيقُ مَعرِفَتِها النَّقْلُ المُتواتِرُ أوِ

قلنا الضمير للمسميات وإن لم يتقدم ذكرها لفظا للقرينة الدالة عليها ثم لما بين الوضع والواضع والموضوع له وعلة الوضع مهد قاعدة يعرف بها وضع اللفظ لمعناه وذلك لأنه لما كان الواجب من العلم بالشرع موقوفا على العلم بمضمون الكتاب والخبر العربيين وهو موقوف على العلم بالعربية كان العلم بها واجبا لأنه مما يتوقف عليه الواجب مع كونه مقدور المكلف فلا بد من بيان طريق معرفة اللغة وقواعدها النحوية والتصريفية (وطريق معرفتها) اما بمجرد النقل أو العقل أو المركب منهما والأول اما (النقل المتواتر) وهو فى اللغات المشهورة بالتواتر التى لا تقبل التشكيك كالسماء والأرض والحر والبرد (أو)

الآحادُ واسْتنباطُ العقْلِ منَ النَّقْلِ كما إذا نُقلَ أنّ الجمْعَ المعرَّفَ بالألفِ واللاّمِ يَدْخله الاسْتثناءُ وإنّه إخْراجُ بعْض ما تَناوله اللّفظُ فَيحْكم بعُمومهِ وأمَّا العقْلُ الصَّرفُ فَلا يُجْدى) أقول هذا هو القسم السادس وهو الطريق إلى معرفة اللغات ويعرف بثلاثة أمور . أحدها بالنقل المتواتر كالسماء والأرض والحر والبرد ونحوها مما لا يقبل التشكيك * الثانى الآحاد كالقرء ونحوه من الالفاظ العربية قال فى المحصول وأكثر ألفاظ القرآن من الأول وذكر الآمدى نحوه والثالث ولم

أما (الآحاد) أى نقل الآحاد ، وهو فيما وراء ذلك كالمروية المعنعنة عن الأدباء الباحثين عن اللغات المدونين لها كالخليل والأصمعى ونحوهما ، وقد أوردوا فى مثاله نحو الخنطحوب والحر يعطل للنجنيق والدم (و) الثانى هو (استنباط العقل من النقل) أى من المقدمتين النقليتين حكما لغويا (كما إذا نقل) عن أئمة اللغة (أن الجمع المعرف بالألف واللام يدخله الاستثناء) ونقل عنهم أيضاً (وإنه) أى الاستثناء (إخراج بعض ماتناوله اللفظ) فالعقل يستنبط منهما عموم الجمع المعرف (فيحكم بعمومه) بناء على أنه لو لم يكن عاما متناولا لكل فرد لما جاز إخراج أى فرد أريد قال الفنرى : ولو بدلت المقدمة الثانية بقولهم ان كل مادخله الاستثناء فهو عام وجعلت المقدمة الثانية دليلا عليه لكان أظهر فى المطلوب أقول كلامه فى الاستنباط وهو ينبىء عن الكلفة فلا يناسبه ما هو بديهى الانتاج فلذا أوردها هو دليل الكبرى دونها مع أنه مما اشتهر نقله عن أئمة اللغة لا الكبرى الكلية التى ذكرها ويؤيد ذلك عد الفاضل إياها من الضمائم العقلية (وأما) الثانى : وهو (العقل الصرف فلا يجدى) نفعاً فى اللغة ، لأن وضع لفظ معين لمعنى معين من الممكنات ، والعقل لايستقل بها ، ثم فى كون النقل المجرد طريقاً بمعنى استقلاله بالدلالة ، فلامدخل للعقل فيه نظر إذ صدق المخبر لابد منه وهو عقلى فالطريق على هذا هو المركب وهو قسمان ، قسم صرح فيه النقل بأن هذا هو موضوع لذلك ، وقسم ثبت فيه بالنقل ما إذا انضمت إليه مقدمة أخرى عقلية أفادنا العلم بالوضع وكل من القسمين يجرى فيه التواتر والآحاد والقدح فى المتواتر سفسطة لاتستحق الجواب وفيما ثبت بالآحاد يثبت الظن وهو كاف فيه والاحتمالات المرجوحة إنما تنافى القطع دون الظن فاندفع ماشكك به البعض من أن أكثر الالفاظ دورانا على الالسن كلفظ الله وقع فيه الخلاف سريانى هو أم عربى مشتق ه ومم اشتق . أو موضوع ابتداء . ولما وضع . للذات . أو لبعض المعانى للمفهوم الكلى أو الشخصى . فما ظنك بغيره وأيضاً الرواة معدودون كالأصمعى وغيره ولم يبلغوا

يذكره الآمدى ولا ابن الحاجب * استنباط العقل من النقل كما إذا نقل إلينا أن الجمع المعرف يدخله الاستثناء ونقل إلينا أن الاستثناء إخراج ما يتناوله اللفظ فيحكم العقل بواسطة هاتين المتقدمتين أن الجمع المعرف للعموم ، وأما العقل الصرف بكسر الصاد أى الخالص فلا يجدى أى فلا ينفع فى معرفة اللغات لأن العقل إنما يستقل بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات ، وأما وقوع أحد الجائزين فلا يهتدى إليه واللغات من هذا القبيل لأنها متوقفة على الوضع قال : * (الفصل الثانى فى تقسيم الألفاظ دَلالةُ اللَّفظ علىٰ تمامِ مُسمَّاه مُطابَقةٌ وعلىٰ جُزئِهِ تَضمُّنٌ وعلى لازمِهِ الذِّهْنِىِّ التِزَامٌ) أقول

حد التواتر فلا نقطع وأيضاً هم أخذوا من تتبع كلام البلغاء واللفظ عليهم جائز (الفصل الثانى فى تقسيم الألفاظ) الموضوعة والتقاسيم المذكورة ثلاثة : الأول : للدال وحده إلى المفرد والمركب * والمفرد إلى أقسامه . والثانى : باعتبار الدال والمدلول . والثالث : المدلول وحده وتقسيم المركب إلى أقسامه من تقسيم الدال وحده كتقسيم المفرد ولهذا لم يصدره بلفظ التقسيم وإلا فسبب ذكره عقيب تقسيم المفرد قبل التقسيم الثانى وإنما أخره عن الكل لأن القسمين المتوسطين مما يتعلق بالمفردات بحسب الأصل ولما توقف معرفة تقسيم الدال على معرفة أقسام الدلالة قدم تقسيمها وهى كون الشىء بحالة يلزم من العلم به العلم بشىء آخر عقلياً كان اللزوم أو عرفياً دائمياً أو غيره كلياً أو جزئياً وهى إما غير لفظية كدلالة الأثر على المؤثر أو لفظية وهى إما أن تكون طبيعية كدلالة أخ على الوجع على ما قيل أو عقلية كدلالة اللفظ على اللافظ مهملا كان أو مستعملا غير معلوم الوضع للسامع أو معلومة ، واعتبار الدلالة فيه بالنسبة إلى مالا يتعلق بالوضع مما هو مشترك بين العالم بالوضع وغيره أو تكون وضعية وهى الدلالة اللفظية الوضعية وهى المراد ههنا وهى كون اللفظ بحيث إذا سمع أو تخيل فهم منه المعنى للعلم بالوضع ، وإنما لم نقل بالوضع المدلول عليه ليشمل التضمن ، والالتزام إذ هما وضعيتان إذ المراد ، ما للوضع فيه دخل قيل : وإنما لم تجعل الدلالة نفس الفهم لأنه صفة الفاهم والدلالة صفة اللفظ فلا تكون هى هو ، وفيه نظر لأن اللفظ يتصف بفهم المعنى منه إلا أنه لتركيبه لا يشتق منه اسم الفاعل قيل : ان معنى الدلالة موجبية تحمل اللفظ ، أو سماعه لفهم المعنى ، ولهذا يصح تعليل الفهم بالدلالة فتكون علته الفهم فيكونان متباينين فلا يكون أحدهما الآخر بحسب المفهوم والذات ، وهذا أقرب وإذا تقرر فنقول : (دلالة اللفظ على تمام مسماه مطابقة) لتوافق اللفظ والمعنى لكونه موضوعاً بإزائه (و) دلالته (على جزئه) أى جزء المسمى (تضمن) لكون المعنى المدلول فى ضمن الموضوع له (و) دلالته (على لازمه الذهنى) أى اللازم الذهنى للمسمى (التزام) لكون

لما فرغ من الكلام على وضع اللفظ وما يتعلق به شرع فى تقسيمه وذلك من وجوه وقدم تقسيم الالفاظ باعتبار دلالتها لأن التقسيمات كلها متفرعة على الدلالة وإنما قلنا أن تقسيم الدلالة تقسيم للألفاظ لأن كلامه فى الدلالة اللفظية ويلزم من تقديم الدلالة اللفظية إلى الثلاث تقسيم اللفظ الدال بالضرورة فاندفع سؤال من قال كلام المصنف فى تقسيم الألفاظ فكيف انتقل إلى تقسيم الدلالة ثم أن الدلالة معنى عارض للشيء بالقياس إلى غيره ومعناها كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر وهى إما لفظية أو غير لفظية فغير اللفظية قد تكون وضعية كدلالة الذراع على المقدار المعين وغروب الشمس على وجوب الصلاة وقد تكون عقلية كدلالة وجود المسبب على وجود سببه وليس الكلام فى هذين القسمين بل فى اللفظية فلذلك احترز المصنف عنهما بقوله دلالة اللفظ * ثم أن اللفظية تنقسم إلى ثلاثة أقسام إما عقلية كدلالة المقدمتين على النتيجة ودلالة اللفظ على وجود اللافظ وحياته وإما طبيعية كدلالة اللفظ الخارج عند السعال على وجع الصدر وإما وضعية وهى المقصودة ههنا فكان ينبغى أن يقول دلالة اللفظ الوضعية على أن الإمام قال ان دلالة المطابقة وحدها وضعية وأما التضمن والالتزام فعقليتان وتعريف هذه الدلالة التى يريدها المصنف هو كون اللفظ إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالماً بالوضع وإن شئت قلت فهم السامع من الكلام تمام المسمى أو جزأه أو لازمه وقسمها المصنف إلى ثلاثة أقسام أحدها المطابقة وهى دلالة اللفظ على تمام مسماه كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق وسمى بذلك لأن اللفظ طابق معناه * الثانى دلالة التضمن وهى دلالة اللفظ على جزء المسمى كدلالة الإنسان على الحيوان فقط أو على الناطق فقط وسمى بذلك لتضمنه إياه * الثالث دلالة الالتزام وهى دلالة اللفظ على لازمه كدلالة الأسد على الشجاعة وإنما يتصور ذلك فى اللازم الذهنى وهو الذى ينتقل الذهن إليه عند سماع اللفظ سواء كان لازماً فى الخارج أيضاً كالسرير والارتفاع أم لا كالعمى والبصر وكدلالة زيد على عمرو إذا كانا مجتمعين غالباً ولا يأتى ذلك فى اللازم الخارجى فقط كالسرير مع الامكان فانه إذا لم ينتقل الذهن إليه لم تحصل الدلالة ألبتة ومن هذا يعلم أن قوله وعلى لازمه الذهنى التزام غير مستقيم لأن هذا يوهم وجود الدلالة مع اللازم الخارجى وهو باطل قال فى المحصول وهذا اللزوم شرط لا موجب يعنى أن اللزوم بمجرده ليس هو السبب فى

المعنى المدلول لازماً للموضوع له وإنما اعتبر اللزوم الذهنى لأن فهم المعنى من اللفظ أما سبب الوضع له أو سبب أنه لا ينفك فهمه عن فهم الموضوع والأول منتف فلا بد من الثانى ولم يعتبر الخارجى لحصول الفهم بدونه كما فى دلالة العدم على الملكة وقيل لفظ التمام فى المطابقة زائد إذ الجزء ليس بمسمى اللفظ ويمكن التوجيه بأن الجزء لكونه مدلول اللفظ فى الجملة قد

حصول دلالة الالتزام بل السبب هو إطلاق اللفظ واللزوم شرط وهذا التقسيم يعرف منه حد كل واحد منها وفيه نظر من وجوه * منها أن اللفظ جنس بعيد لإطلاقه على المستعمل والمهمل وهو يجتنب فى الحدود فكان ينبغى أن يقول دلالة القول ومنها أن التمام لا يكون إلا فيما له أجزاء وحينئذ فيرد عليه دلالة اللفظ الموضوع لمعنى لا جزء له كالجوهر الفرد والآن والنقطة وكلفظ الله سبحانه وتعالى * ومنها أنه ينبغى أن يقول من حيث هو تمامه وفى التضمن من حيث هو جزء وفى الالتزام من حيث هو لازمه ليحترز به عن اللفظ المشترك بين الشىء وجزئه كوضع الممكن للعام والخاص على ما ستعرفه فى الاشتراك وكذلك وضع مصر للإقليم الخاص وللبلدة المعروفة وعن المشترك بين الشىء ولازمه كالشمس فى الكوكب مع لازمه وهو الضوء فان دلالة مصر مثلا على البلد المعروف إنما تكون بالمطابقة من حيث أنها تمام المسمى لا من حيث أنها جزؤه فان دلالتها من هذه الحيثية دلالة التضمن وكذلك القول فى دلالة التضمن والالتزام على أن الإمام أتى بهذا القيد فى التضمن والالتزام فقط ويلزمه ذلك فى الباقى وهكذا فعل صاحب التحصيل لكن حذفها صاحب الحاصل ثم المصنف من الجميع اكتفاء بقرينة التمام والجزئية واللازمية واتباعاً للمتقدمين فانه لم يذكره أحد قبل الإمام كما قاله القرافى * ومنها أن انحصار الدلالة الوضعية فى الثلاث يرد عليه سؤال قوى أورده بعضهم وتقريره موقوف على مقدمة وهى الفرق بين الكلى والكلية والكل والجزئى والجزئية والجزء فأما الكلى فهو الذى يشترك فى مفهومه كثيرون كالإنسان والجزئى مقابله كزيد وسيأتى ذلك وأما الكلية فهو الحكم على كل فرد بحيث لا يبقى فرد من الأفراد كقولنا كل رجل يشبعه رغيفان غالباً وتقابله الجزئية وهو الحكم على بعض أفراد حقيقة من غير تعيين كقولنا بعض الحيوان إنساناً وأما الكل فهو الحكم على المجموع من حيث هو مجموع كأسماء العدد وكقولنا كل رجل يحمل الصخرة العظيمة فهذا صادق باعتبار الكل دون الكلية ويقابله الجزء وهو ما تركب منه ومن غيره كل كالخمسة مع العشرة إذا علمت ذلك فنقول صيغة العموم مسماها كلية ودلالتها على فرد منه كدلالة المشركين على زيد المشرك مثلا خارجة عن

يتوهم أنه مسماه فذكر التمام لذلك مع أنه تأكيد حسن لوقوعه فى مقابلة جزء المسمى ولابد فى الكل من اعتبار قيد آخر وهو من حيث هو كذلك لئلا يلزم النقض باللفظ المشترك بين الكل والجزء كالإمكان المشترك بين الخاص والعام أو بين الملزوم واللازم كالشمس المشترك بين القرص والضوء إلا أن قيد الحيثية قد يترك لظهوره خصوصاً فى أمور تختلف باعتبار الحيثيات ولا تخرج دلالة المركب عن هذه الأقسام فان المعنى بوضع اللفظ تعيينه له أو تعيين أجزائه لأجزائه بحيث يطابق المجموع المجموع فالدلالات الثلاث فى المركب كدلالة العشرة موجودة على مفهومه وعلى وجود الخمسة ووجود الزوج

الثلاث أما انتفاء المطابقة والالتزام فواضح وأما التضمن فلأنه دلالة اللفظ على جزء مسماه كما تقدم والجزء إنما يقابله الكل ومسمى صيغة العموم ليس كلا كما قررناه والا لتعذر الاستدلال بها على ثبوت حكمها لفرد فى النفى أو النهى فإنه لايلزم من نفى المجموع نفى جزئه ولا من النهى عن المجموع النهى عن جزئه (فائدة) جميع ما تقدم فى دلالة اللفظ كما عبر عنه المصنف وقد تقدم انها فهم السامع والفرق بينهما وبين الدلالة باللفظ بزيادة الباء أن الدلالة باللفظ استعمال اللفظ أما فى موضوعه وهى الحقيقة أو غير موضوعه لعلاقة وهو المجاز والباء فيها للاستعانة والسببية لأن الإنسان يدلنا على مافى نفسه باطلاق لفظه فاطلاق اللفظ آلة الدلالة كالقلم للكتابة والفرق بينهما من وجوه أحدها المحل فان محل دلالة اللفظ القلب ومحل الدلالة باللفظ اللسان وغيره من المخارج وثانيهما من جهة الموصوف فان دلالة اللفظ صفة للسامع والدلالة باللفظ صفة للمتكلم وثالثها من جهة السببية فإن الدلالة باللفظ سبب ودلالة اللفظ مسبب عنها ورابعها من جهة الوجود فانه كلما وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ بخلاف العكس وخامسها من جهة الأنواع فلدلالة اللفظ ثلاثة أنواع المطابقة والتضمن والالتزام وللدلالة باللفظ نوعان الحقيقة والمجاز قال (واللَّفظُ إن دلَّ جُزؤُه على جُزءِ مَعناهُ فمُركَّبٌ وإلاَّ فمُفرَدٌ

(واللفظ إن دل جزؤه على جزء معناه) أى معناه الموضوع له (فمركب والا) وإن لم يدل (فمفرد) فخرج عن المركب ودخل فى المفرد مالا جزء له نحو ق . علماً وماله جزء لكن لاجزء لمعناه كالوجود وماله جزء لمعناه لكن لايدل جزؤه على جزء معناه فى وضع كزيد وماله ولمعناه جزء ويدل عليه فى وضع كعبد الله علماً فإن جزأه دل على جزء معناه فى الوضع الإضافى لكن لايدل على جزء المعنى المقصود إذ الظاهر من المعنى ههنا مايقصد من اللفظ بالوضع الحالى إلا أن مثل الحيوان الناطق العلم للشخص الإنسانى لايخرج عن المركب لدلالة كل من جزئيه على مفهومه الذى هو جزء الماهية الانسانية التى هى جزء من المعنى المقصود وجزء الجزء جزء فيجب أن يقال ان قصد دلالة جزئه فيخرج لأن دلالة الجزء ههنا غير مقصودة كذا قيل وقال الفاضل لادلالة لشىء من أجزاء أمثاله على شىء اما إذا اشترط فى الدلالة القصد والإرادة فظاهر وأما إذا لم يشترط فلعدم فهم المعانى الأصلية عند القرينة الدالة على أنها مستعملة فى المعانى العلمية للقطع بأن عبد فى عبدالله بمنزلة ان من إنسان ولا قائل فيه بالتركيب ودلالة ان على الشرط يعم انها تدل حال الإنفراد وعدم جعلها جزأ من الاعلام ولا خفاء فى أن ذلك بوضع آخر أقول لانسلم عدم انتقال الذهن إلى المعانى الأصلية بالنسبة إلى العالم بالوضعين غاية مافى ذلك أنه يقطع بأنها ليست

والمُفْرَدُ إمَّا أنْ لا يَستقِلَّ بمَعْناهُ وهوَ الحَرفُ

بمرادة ولا نسلم أن عبد فى عبد الله بمنزلة ان من إنسان كيف وهو مقرون بماله دلالة فى الجملة بخلاف ان من إنسان فيجوز أن يكون عدم دلالته بسبب أنه قرن بمالا دلالة له بدونه بل هو بمنزلة ان فى قولنا ان علم علماً ولا نسلم عدم دلالته حينئذ على الشرط ولو تحقق وضع ثان لمعنى فعلى ماضوى وفرض أن إنسان منقول عن الجملة الشرطية لدل كل من جزأيه ولعله استنبط ماقال من كلام الإمام حيث أخرج عبد الله علماً عن المركب بزيادة قيد حيث هو جزؤه بناء على أنه لايصدق عليه أنه يدل جزؤه على جزء معناه حيث الجزء جزؤه بل حيث هو مركب وحينئذ لا يكون الجزء جزء عبد الله علماً ويوضحه أنه كان يمكن أن يقال عبد الله مركبا لايدل جزؤه على جزء المعنى حال صيرورته جزءا لعبد الله علما وهو علماً يدل جزؤه على جزء المعنى حال كونه جزءا للمركب فيلزم أفراد المركب وتركيب المفرد وأزاحه بأن المعتبر فى الدلالة وعدمها حال يكون فيها الجزء جزءا لهذا اللفظ لالغيره والظاهر أنه لاحاجة اليه إذ إضافة الجزء إلى اللفظ تغنى عن هذا القيد وهذا مراد الفنرى بقوله ولا حاجة إلى هذه الزيادة لأن عبد الله علماً غير عبد الله نعتا فماهو جزء لعبد الله علماً ليس جزءا لعبد الله نعتاً وبالعكس فان قلت الزاى من زيد قائم لايدل على جزء المعنى فوجب افراده أجيب بأن المراد الجزء القريب قيل هو مما لايناسب التعريف والحق ان قوله جزؤه لايفيد العموم فلا يجب فى المركب دلالة كل جزء فحينئذ لايقدح عدم دلالة الزاى من زيد قائم فى كونه مركبا لدلالة كل من جزئيه القريبين على جزء المعنى كذا ذكر الجاربردى (والمفرد إما أن لا يستقل بمعناه وهو الحرف) ومعنى عدم استقلاله ان فى دلالته على معناه الافرادى لا بد من ذكر متعلقه لا انه لا بد من ذكر متعلقه عند ذكره كما اختاره الفنرى وغيره وإلا انتقض بمثل ذو وقيد المعنى بالإفرادى أى مدلول اللفظ بانفراده لأن المعنى التركيبي الحاصل منه عند التركيب يضاف اليه أيضاً وإن كان الأول هو المراد عند إطلاق لفظ معنى اللفظ وتشترك الثلاثة فى أن معانيها التركيبية لا تحصل إلا بذكر ما يتعلق به من أجزاء الكلام ويختص الحرف بأن معناه الافرادى أيضاً كذلك وفى كلام بعض المنطقيين إشارة إلى أن المراد بعدم استقلاله أن معناه غير مستقل أى متوقف على الغير ولذا جعلوا اللفظ الدال على الرابطة أى النسبة الواقعة بين المحمول والموضوع حرفا لتوقف النسبة على المنتسبين إلا أنه قد يأتى فى قالب الاسم فى بعض الصور كهو فى قولنا زيد هو عالم وفى قالب الفعل فى البعض ككان فى زيد كان عالما وفيه نظر لأنه لو كان توقف مفهوم اللفظ على شيء موجبا لكون اللفظ حرفا لكان جميع الأشياء

أوْ يَستقِلّ وهُو فعلٌ إنْ دلَّ بهيئَتهِ على أحدِ الأزْمنةِ الثّلاثةِ وإلاَّ فاسمٌ كلّيٌ إنْ اشترَكَ مَعناه مُتواطئٌ إنِ استوَى ومشكّكٌ إنْ تفاوَته وجنْسٌ إنْ دلَّ على ذات غيْرِ معيَّنة كالْفرَسِ ومُشتقٌ إنْ دلَّ على ذِي صفةٍ معيّنةٍ كالْفارِسِ وجُزْئيٌ إنْ لمْ يَشترِكْ

الدالة على النسب والإضافات حروفا كذا ذكر الفاضل (أو يستقل) أى المفرد بمعناه (وهو فعل إن دل بهيئته) أى بصيغته وضعا (على أحد الأزمنة الثلاثة) أى الماضى والحال والمستقبل (وإلا) أى وإن لم يدل عليه بصيغته (فاسم) سواء لم يدل على الزمان كالسواد أودل بلا خصوصية أحدها كالصبوح أودل على أحدها لكن لابصيغته كالأمس وغدا وعد الفنرى اسم الفاعل مما دل عليه بالصيغة حال العمل لكن لاوضعا والظاهر أن دلالته عليه ليس بحسبها إذ معناه كون الصيغة موضوعة لذلك والاسم (كلى إن اشترك معناه) بين الافراد الخارجية أو الذهنية بإمكان صدقه عليها والكلى (متواطىء إن استوى) معناه أى حصوله فى إفراده من غير التفاوت بالشدة ولا بالأولوية ولا الأولية كالإنسان لتوافق أفراده فى المعنى (ومشكك إن تفاوت) الحصول بأحد الوجوه لتشكيك الناظر فى أنه متواطىء أو مشترك كالعين نظراً إلى أصل التوافق وعروض التفاوت ولم يذكر المحقق الاولوية إشارة إلى أن ذكر كل من الشدة والاولوية مغن عن الآخرى ولذا يقال مايتفاوت بأولية وأولوية من غيرذكرالشدةثم معنى ذلك أن العقل إذا لاحظ نسبة كل المفهوم إلى أفراده فيحكم بأن اتصاف البعض به أولى وأقدم كما فى اتصاف الخالق والمخلوق بالوجود بخلاف اتصاف الآب والابن بالانسانية * (وجنس إن دل على ذات غير معينة) أى حقيقة معينة بالنوع (كالفرس) من غير دلالة على صفة إذ الذات كما يطلق ويراد به مايقوم بنفسه أوما صدق عليه الحقيقة من الإفراد يراد به نفس الحقيقة أيضاً (ومشتق إن دل على ذى صفة معينة) ثم المشتق إذا لم يعتبر فيه خصوصية ذات إماله الصفة فهو اسم صفة (كالفارس) فان معناه شىء له هذه الصفة من غير دلالة فى اللفظ على خصوصية انه إنسان أوجسم أوغيره حتى لو تصور ما هو أعم من الشيئية لم يقدر موصوفه الشىء وإنما ذلك لضيق العبارةوإن اعتبر فيه خصوصية الذات لم يكن من قبيل الذات كاسم الزمان والمكان إذ ليس معنى القيل شىء ما فيه القيل بل زمان أو مكان فيه ذلك كذا ذكر الفاضل ومما يدل على أن اسم الصفة لا يدل على خصوصية الذات صحة قولنا الأسود جسم وإفادته * وإلا لكان قولنا الاسم ذو السواد جسم (و) الاسم (جزئى إن لم يشترك) معناه بين الأفراد بأن لايمكن

وعلَمٌ إنِ استقلّ ومضمرٌ إنْ لم يَستقلّ) أقول اللفظ ينقسم إلى مركب ومفرد وذلك لأنه إن دل جزؤه على جزء المعنى المستفاد منه فهو المركب سواء كان تركيب إسناد كقولنا قام زيد وزيد قائم أو تركيب مزج كخمسة عشر أو تركيب إضافة كغلام زيد وأورد القاضي أفضل الدين الخونجي على هذا حيوان ناطق علما على إنسان فينبغي أن يزاد حين هو جزؤه كما ذكره الإمام فى المحصول (وقوله إن دل جزؤه) أى كل واحد من أجزائه واستغنى المصنف عن ذكره باضافة اسم الجنس لأنها للعموم أو نقول إذا دل جزء واحد منه على جزء من معناه يلزم دلالة الجزء الآخر لأن ضم الجزء المهمل إلى المستعمل غير مفيد قال الاصفهاني فى شرح المحصول ولا فرق بين المركب والمؤلف عند المحققين وقال بعضهم المركب ماقلناه وأما المؤلف فهو مادل جزؤه لا على جزء المعنى كعبد الله (قوله وإلا فمفرد) أى وإن لم يدل جزؤه على جزء معناه فهو المفرد وذلك بأن لايكون له جزء أصلا كباء الجر أوله جزء ولكن لايدل على جزء معناه كزيد ألا ترى أن الدال منه وان كانت تدل على حرف الهجاء لكنه ليس جزءاً من معناها أى من مدلولها وهو الذات المعينة وكذلك عبد الله وتأبط شرا ونحوه أعلاما ولك أن تقول هذا التعريف يقتضى أن قام زيد مفرد لأن جزأه وهو القاف من قام والزاى من زيد لايدل على جزء معناه فينبغى تقييد الجزء بالقريب (قوله والمفرد الخ) بدأ بالكلام على المفرد لتقدمه على المركب بالطبع ثم ان المفرد ينقسم من وجوه فقدم ماهو باعتبار أنواعه وهو تقسيمه إلى الاسم والفعل والحرف وحاصله أن المفرد ان كان لا يستقل بمعناه فهو الحرف أى لايفهم معناه الذى وضع باعتبار لفظ آخر دال على معنى هو متعلق معنى الحرف الا ترى أى الدراهم من قولك قبضت من الدراهم دالة على معنى هو متعلق مدلول من لأن التبعيض تعلق به * وان استقل نظران دل بهيئته أى بحالته التصريفية على أحد الأزمنة الثلاثة اما الماضى كقام أو الحال كيقوم أو المستقبل كقم فهو الفعل (والا) أى وان لم يدل بهيئته على أحد الأزمنة فهو الاسم وذلك بأن لايدل على زمان أصلا كزيد أو يدل عليه لكن لابهيئته بل بذاته كالصبوح والغبوق وأمس والحال والمستقبل والآن (قوله كلى) اعلم أن الاسم قد يكون كليا وقد يكون جزئيا وتسميته بذلك مجاز فان الكلية والجزئية من صفات المسمى فالكلى هو الذى لايمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه سواء وقعت الشركة كالحيوان والإنسان والكاتب أو لم تقع مع امكانها كالشمس أو استحالتها كالإله وتعبيره

صدقه عليها وهو الجزء الحقيقى ويقال لما يدل على أخص من آخر جزئى إضافى أى بالإضافة إلى الأعم ثم الجزئى (وعلم إن استقل) بالدلالة بمعنى أنه وضع لمدلوله بلا قرينة (ومضمر إن لم يستقل) قال المدقق فى إيضاح المفصل المضمر ما وضع لمدلوله

بقوله أنه اشترك معناه غير مستقيم لأن الكلى الذى لم يقع فيه شركة يخرج منه فالأولى أن يقول ان قبل معناه الشركة وقال الغزالى الكلى هو مايقبل الألف واللام وينتقض بقولنا ابن آدم وشبهه * ثم ان الكلى ان استوى معناه فى أفراده فهو المتواطىء كالإنسان فان كل فرد من الأفراد لا يزيد على الآخر فى الحيوانية والناطقية وسمى متواطئا لأنه متوافق يقال تواطأ فلان وفلان أى اتفقا وان اختلف فهو المشكك سواء كان اختلافه بالوجوب والامكان كالوجود فإنه واجب فى البارى ممكن فى غيره أو بالإستغناء والافتقار كالوجود يطلق على الأجسام مع استغنائها عن المحل وعلى الأعراض مع افتقارها اليه أو بالزيادة والنقصان كالنور فانه فى الشمس أكثر منه فى السراج والمفهوم من قول المصنف إن تفاوت اختصاصه بهذا الأخير وليس كذلك وسمى مشككا لأنه يشكك الناظر فيه هل هو متواطىء لكون الحقيقة واحدة أو مشترك لما بينهما من الاختلاف (فائدة) قال ابن التلمسانى لاحقيقة للمشكك لأن ما حصل به الاختلاف ان دخل فى التسمية كان اللفظ مشتركا وان لم يدخل بل وضع للقدر المشترك فهو المتواطىء وأجاب القرافى بأن كلا من المتواطىء والمشكك موضوع للقدر المشترك ولكن الأختلاف ان كان بأمور من جنس المسمى فهو المصطلح على تسميته بالمشكك وان كان بأمور خارجة عن مسماه كالذكورة والأنوثة والعلم والجهل فهو المصطلح على تسميته بالمتواطىء (قوله وجنس) يريد أن الكلى ان دل على ذات غير معينة كالفرس والإنسان والعلم والسواد وغير ذلك مما دل على نفس الماهية فهو الجنس أى اسم الجنس كما قال فى المحصول ومختصراته وهذا التعريف ينتقض بعلم الجنس كاسامة للأسد وثعالة للثعلب فانه يدل على ذات غير معينة تقول رأيت ثعالة أى ثعلبا مع انه ليس باسم جنس بل علم جنس حتى يعامل فى اللفظ معاملة الأعلام كالابتداء به ووقوع الحال منه فى الفصيح ومنع صرفه ان انضمت اليه علة أخرى فهو وارد على هذا بخصوصه وعلى أصل التقسيم لكونه أهمله منه * والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس أن الوضع فرع التصور

بقرينة غير الإشاره فان ضمير المتكلم والمخاطب والغائب إنما يتعين مدلولها بقرينة التكلم والخطاب وتقدم الذكر فمعنى عدم استقلاله غير ماهو فى الحرف لأن احتياج تشخص المدلول بإحدى القرائن لايستلزم أن يشترط فى افادة معناه الافرادى ذكر متعلقه قال الفنرى وينتقض بالمعرف بلام العهد لأنه وضع لمدلوله بقرينة غير الاشارة وهى لام العهد أقول الاسم الداخل عليه اللام لايدل إلا على مسماه بلا قرينة والعهد به مستفاد من اللام ولو سلم فرجع لام العهد إلى الاشارة قال الجاربردى فى جعل المضمر جزئيا نظر لأن وحدته نوعية لمقولية أنت على المخاطب سواء كان هذا أو ذاك ولا شيء من الجزئى وحدته نوعية وجوابه

فاذا استحضر الواضع صورة الأسد ليضع لها فتلك الصورة الكائنة فى ذهنه هى جزئية بالنسبة إلى مطلق صورة الأسد فإن هذه الصورة واقعة لهذا الشخص فى هذا الزمان ومثلها يقع فى زمان آخر وفى ذهن شخص آخر والجميع يشترك فى مطلق صورة الأسد فهذه الصورة جزئية من مطلق صورة الأسد فإن وضع لها من حيث خصوصها فهو علم الجنس أو من حيث عمومها فهو إسم الجنس إذ تقرر هذا فنقول اسم الجنس هو الموضوع للحقيقة الذهنية من حيث هى هى وعلم الجنس هو الموضوع للحقيقة من حيث هى متشخصة فى الذهن وعلم الشخص هو الموضوع للحقيقة بقيد التشخص الخارجى (قوله مشتق) أى وان دل على ذى صفة معينة أى صاحب صفة معينة فهو المشتق كالأسود والفارس قال ابن السكيت وهو من كان على حافر سواء كان فرسا أو حمارا وقال عمارة لا أقول لصاحب الحمار فارس ولكن حمار حكاه الجوهرى قال وأما الراكب فهو من كان على بعير خاصة ولقائل أن يقول إذا كان الفارس يطلق عليها فلا يحسن تمثيل المصنف به للصفة المعينة قال فى المحصول والأسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات إما متصفة بالسواد واما خصوص تلك الذات من كونها جسما أو غير جسم فلا لأنه يصح أن تقول الأسود جسم فلو كان مفهوم الأسود انه جسم ذو سواد لكان كقولك الجسم ذو السواد جسم وهو فاسد ولو كان مفهومه أنه غير جسم لكان نقضا نعم قد يعلم ذلك بطريق الالتزام (فائدة) الكلى على ثلاثة أقسام طبيعى ومنطقى وعقلى فالإنسان مثلا فيه حصة من الحيوانية فاذا أطلقنا عليه أنه كلى فهنا ثلاث اعتبارات أحدها أن يراد به الحصة التى شارك بها الانسان غيره فهذا هو الكلى الطبيعى وهو موجود فى الخارج فانه جزء الانسان الموجود وجزء الموجود موجود والثانى أن يراد به أنه غير مانع من الشركة فهذا هو الكلى المنطقى وهذا لا وجود له لعدم تناهيه والثالث أن يراد به الأمران معا الحصة التى يشارك بها الانسان غيره مع كونه غير مانع من الشركة وهذا أيضا لا وجود له لاشتماله على مالا يتناهى وذهب أفلاطون إلى وجوده وقد ذكر الامام تقسيمات أخر فى الكلى كانقسامه إلى الجنس والنوع وأهمله المصنف هنا لذكره إياه فى المصباح (قوله وجزئى ان لم يشترك) أى لم يشترك فى معناه كثيرون وهو قسيم لقوله أو لا كلى ان اشترك معناه ثم ان الجزئى ان استقل بالدلالة أى كان لا يفتقر إلى شىء يفسره فهو العلم كزيد وان لم يستقل فهو المضمر كانا وأنت لأن المضمرات لابد لها من شىء يفسرها وفى كلامه نظر من وجوه أحدها أن عدم الاستقلال موجود فى أسماء الاشارة والأسماء الموصولة وغيرها مع أنها ليست بمضمرات الثانى أن هذا التقسيم كله فى الاسم وقد تقدم أن الإسم هو الذى يستقل بمعناه فكيف يقسم إلى مالا يستقل * الثالث أن عدم الاستقلال قد جعله أولا حدا للحرف

. . .   .

فان أراد بالاستقلال الأول غير ما أراد بالاستقلال الثانى فليبين ﴿ فائدة ﴾ ذهب الأكثرون إلى أن المضمر جزئى كما ذهب اليه المصنف واحتجوا بأن الكلى نكرة والمضمر أعرف المعارف فلا يكون كليا وبأنه لو كان كليا لما دل على الشخص المعين لأن الدال على الأعم غير دال على الأخص ونقل القرافى فى شرح المحصول وشرح التنقيح عن الأقلين أنه كلى وقال أنه الصحيح وقال الأصفهانى فى شرح المحصول أنه الأشبه وهذا القول هو الصواب لأن أنا وأنت وهو صادق على مالا يتناهى فكيف يكون جزئيا وأيضا فان مدلولاتها لا تتعين إلا بقرينة بخلاف الأعلام وعلى هذا فانا موضوع لمفهوم المتكلم وأنت لمفهوم المخاطب وهو لمفهوم الغائب وأما استدلالهم بالوجهين فعنهما جواب واحد وهو أن افاده اللفظ للشخص المعين له سببان أحدهما وضع اللفظ له بخصوصه كالأعلام والثانى أن يوضع لقدر مشترك ولكن ينحصر فى شخص معين فيفهم الشخص لحصر المسمى فيه لا لوضع اللفظ له بخصوصه كفهم الكوكب المعين من لفظ الشمس وان كان كليا وكذلك القول أيضا فيما عدا العلم من المعارف كاسم الإشارة والموصول والمعرف بأل ولهذا قال شيخنا أبو حيان الذى نختاره أنها كليات وضعاً جزئيات استعمالا قال * (تقسيم آخر — اللَّفظُ والمَعنىٰ إمَّا أنْ يتَّحدَا وَهوَ المُفْرد أوْ يتَكثَّرا

يعرف بالتأمل ولعل جوابه أن عده من الجزئى باعتبار حالة استعماله لأنه حينئذ باعتبار قصدك معينا جزئى وفيه نظر للزوم أن يكون مثل رجل وضارب فى قولنا جاء رجل أو ضارب وأنت تقصد معيناً جزئياً اللهم إلا أن يقال أنه لوحظ فى أصل وضع المضمر التعيين حيث وضع لواحد نوعى ليفهم منه المعنى عند الاستعمال ألبتة بخلاف مثل رجل ونحوه فنزل ذلك منزلة وضعه للشخصى ثم لاخفاء فى أن تسمية اللفظ كليا وجزئيا من تسمية الدال باسم المدلول إذ الكلية والجزئية من صفات المعنى دون اللفظ على ما عليه المحققون وفى أن ايراد عدم الاستقلال فى تعريفى الحرف والمضمر مع كونه مشتركا بين مختلفين من غير قرينة ظاهرة مما لا يناسب التعريفات (تقسيم آخر) وهو باعتبار الدال والمدلول (اللفظ والمعنى إما أن يتحدا وهو المفرد أو يتكثرا) فان اتحدا فاللفظ اما كلى أو جزئى إلى آخر مامر ولذا لم يتعرض لتقسيمه هنا ومعنى وحدة المعنى أن يكون المقصود باللفظ المستعمل هو فيه مفهوما واحدا حتى لو جرى فيه كثرة وتعدد كان باعتبار ماصدق هو عليه ومعنى كثرته هو أن يكون مفهوما مغايرا لمفهوم آخر سواء كانا مفهومى لفظ أو لفظين وان تكثرا أى اللفظ والمعنى فالألفاظ تسمى متباينة لركوب كل منها معنى غير ماركبه الآخر سواء كانت المعانى متفاصلة بالذات لا يصدق بعضها على بعض أو غيرها وتسمى متواصلة

وهى المُتباينةُ تَفاصَلت معانيها كالسَّوادِ والبياضِ أو تَواصَلت كالسَّيفِ والصَّارِمِ والنَّاطقِ والفَصيحِ أو يتَكثَّر اللَّفظُ ويتَّحدَ المَعنىٰ وهى المُترادفةُ أو بالعكْسِ فانْ وُضعَ للْكلِّ فمُشتركٌ إلاَّ فإنْ نُقل لعِلاقةٍ

بأن يكون أحد اللفظين للذات والآخر للصفة أو يكونا للصفة وصفة الصفة وهذا معنى قوله (وهى المتباينة : تفاصلت معانيها كالسواد والبياض أو تواصلت كالسيف والصارم) مثال لما بين الذات والصفة (والناطق) بمعنى اللافظ (والفصيح) مثال لما بين الصفة وصفتها وقد يكون بين صفة الشيء وصفة أخرى له كالشاعر والكاتب وبين الذات وصفة الصفة كالإنسان والنصيح وبين الذات ومجموع الذات والصفة كالسيف والمهند لغلبته على السيف الهندى وبين الذات والجزء كالانسان والناطق بمعنى مدرك الكليات وبين الجزء والجزء كالحيوان والناطق وبين الجزء والصفة كالناطق والكاتب أو الجزء وصفة الصفة كالناطق بمعنى المدرك والفصيح وزعم الجاربردى والخنجى أن قوله وهى المتباينة ينصرف إلى قسمين وليس كذلك لاختصاصه بالأخير يشهد له المحصول وغيره على أنه لايصح ضمير هى إلا باعتبار دلالة التكثر على الألفاظ وهى مفقودة فى الأول اللهم إلا أن يقال اللفظ الواحد ذو المعنى الواحد يعرض له صفة التباين إذا نسب إلى لفظ آخر يخالفه فى المعنى وحينئذ يكون راجعا إلى تكثر اللفظ والمعنى وهو القسم الأخير (أو يتكثر اللفظ ويتحد المعنى و) الألفاظ (هى المترادفة) سواء كانت من لغة واحدة أولا لترادفها على معنى واحد بالركوب (أو بالعكس) بأن يتحد اللفظ ويتكثر المعنى (فإن وضع) هذا اللفظ (للكل) أى لكل من المعانى بالوضع الأول (فمشترك) أى فهو مشترك فيه بالنسبة إلى الجميع لاشتراك الكل فيه وبالنسبة إلى كل يسمى مجملا والمجمل مايحتمل معنى آخر على السواء والمشترك قد يكون للضدين كالجون للاسود والأبيض وللجزء والكل كالامكان للعام والخاص والذات والصفة كالشمس للجرم والضوء والجرم والصفة كالناطق للمدرك واللافظ وللأشياء المختلفة كالعين للباصرة والفوارة والذهب وقرص الشمس ونفس الشيء وموضع من الركبة وعين للميراث والجاسوس (وإلا) أى وان لم يوضع للكل بل وضع لأحدها ثم نقل إلى الباقى (فان نقل) لا لعلاقة بينهما فهو المرتجل مثل جعفر وكافور علمين كذا ذكر الفنرى أقول الظاهر ان المصنف جعله من المشترك ولذا لم يفرده بالذكر وقد صرحوا باندراجه فيما كان موضوعا للمعانى بالوضع الأول إذ الوضع الثانى إنما هو بالنقل لعلاقة اليه أشير فى القسطاس وان نقل (لعلاقة

واشْتهرَ فى الثّانى سُمِّى بالنِّسبةِ إلىٰ الأوّل منْقولاً عنهُ وإلى الثّانى منْقولاً إليْهِ وإلاّ فحَقيقةٌ ومَجازٌ والثّلاثةُ الأولُ المُتّحدةُ المَعنىٰ نُصوصٌ وأمّا الباقيةُ فالمُتَساوِى الدّلالةِ مُجْملٌ والرّاجحُ ظاهرٌ والمَرجوحُ مُؤوّلٌ

واشتهر) أى غلب استعماله (فى الثانى سمى) اللفظ (بالنسبة إلى) المعنى (الأول منقولا عنه وإلى) المعنى (الثانى منقولا إليه) ويسمى منقولا شرعيا ان كان الناقل الشرع كالصلاة وعرفيا إن كان العرف العام كالدابة واصطلاحياً ان كان الخاص كالرفع للنحاة والمنقولات بالنسبة إلى المعانى الثانية حقيقة عند الناقل مجاز عند أهل الوضع الأول وبالقياس الى المعانى الأول بالعكس (وإلا) أى وان لم يشتهر اللفظ فى الثانى أى لم يغلب مساوياً كان أو مرجوحا (فحقيقة) بالنسبة الى الأول (ومجاز) بالنسبة إلى الثانى وهو اما استعارة ان كانت العلاقة المشابهة بينهما كأسد للشجاع مجاز مرسل ان كانت غيرها مثل الحلول فى تسمية المطر سماء وغيره وقد أطلق الفقهاء الاستعارة على أى مجاز كان والتقسيم إلى الحقيقة والمجاز بناء على استلزام المجاز الحقيقة والافقد يكون اللفظ فى المعنيين مجازاً فإن قيل على هذا التقدير أيضا يجوز أن يكون للمعنيين مجازاً بأن لا يكون شيء منهما نفس الموضوع قلنا نعم لكنه يصدق أنه حقيقة فى البعض ضرورة وجود الاستعمال فى الموضوع له بخلاف ما اذا لم يستلزم فإنه يجوز أن لا يتحقق الاستعمال فى الموضوع له ويكون فى كل من المعنيين مجازا كذا قال الفاضل (والثلاثة الأول المتحدة المعنى) وهى أن يكون اللفظ واحداً كالمعنى أو كثيراً كالمعنى أو اللفظ كثيراً دون المعنى (نصوص) لعدم احتمال ألفاظها معنى آخر احتمالا عن دليل إذ الثلاثة مشتركة فى عدم الاشتراك وهو المعنى بقوله المتحدة المعنى وها هنا بحث لجواز أن يكون لكل من الالفاظ أو بعضها معان كثيرة مع عدم كون شيء من معنى أحدها معنى الآخر فالألفاظ حينئذ إن لم تكن متباينة لم تنحصر الأقسام فيما ذكر وان سميت متباينة لم يكن جميع المتباينة نصوصاً كذا ذكر الفنرى أقول المراد بالمتباينة هنا ما لكل منها معنى واحد بدليل التقابل والامثلة وهى من النصوص وما ذكره يسمى متباينة أيضا لثبوت ذلك من عبارته بطريق الدلالة فيلزم الانحصار وفيه نظر (وأما) الاقسام(الباقية) كالمشترك والمنقول والحقيقة والمجاز (فالمتساوى الدلالة) منها كالمشترك الذى لم يرجح أحد معنييه أصلا (مجمل) بالنسبة إلى كل من المعنيين (والراجح) الدلالة (ظاهر) بالنسبة إلى مادل عليه (والمرجوح) دلالته (مؤول)

والمُشتركُ بينَ النّصِّ والظّاهرِ المُحكَم وبيْن المُجمْلِ والمُؤوَّل المُتشابهُ)

أقول : هذا تقسيم آخر للفظ باعتبار وحدته وتعدده ووحدة المعنى وتعدده فيكون تقسيما له باعتبار ما يعرض له ، ولهذا أخره عن التقسيم الأول المعقود للتقسيم الذاتى كما تقدم بيانه وحاصله أن اللفظ ، والمعنى على أقسام أربعة لأنهما إما أن يتحدا أو يتكثرا أو يتكثر اللفظ مع اتحاد المعنى أو عكسه * الأول : أن يتحد اللفظ ، والمعنى كلفظ الله فإنه واحد ومدلوله واحد ، ويسمى هذا بالمنفرد لانفراد لفظه بمعناه . وقال الإمام : وهذا هو التقسيم إلى جزئى وكلى * الثانى : أن يتكثر اللفظ ويتكثر المعنى كالسواد والبياض ، وتسمى بالألفاظ المتباينة لأن كل واحد منها متباين الآخر أى مخالف له فى معناه * ثم أن الألفاظ المتباينة قد تكون معانيها متفاصلة ، أى لا تجتمع كما مثلناه وكالأسود الإنسان والفرس ، وقد تكون متواصلة أى يمكن اجتماعها إما بأن يكون أحدهما إسماً الذات والآخر صفة لها كالسيف والصارم ، فإن السيف اسم للذات المعروفة سواء كانت كآلة أم لا والصارم مدلوله الشديد القطع فهما متباينان ، وقد يجتمعان فى سيف قاطع ، وإما أن يكون أحدهما صفة والآخر صفة للصفة كالناطق والفصيح فإن الناطق صفة للانسان مع أن الناطق قد يكون فصيحاً ، وقد لا يكون فالفصيح للناطق ، وإذا قلت : زيد متكلم فصيح فقد اجتمعت الثلاثة ، وكذلك إذا كان مدلول أحدهما جزءاً من مدلول الآخر كالحيوان والإنسان ، ولم يذكره المصنف * الثالث : أى يتكثر اللفظ ويتحد المعنى . فتسمى تلك الألفاظ مترادفة سواء كانا من لغة واحدة أو من لغتين كلغة العرب ، ولغة الفرس مثلا والترادف مأخوذ من الرديف وهو ركوب اثنين دابة واحدة * الرابع : أن يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيراً فان وضع لكل أى لكل واحد من تلك المعانى فهو المشترك كالقرء الموضوع للطهر والحيض وفى كثير من النسخ فإن وضع للكل بأل المعرفة وهو منقوض بأسماء الأعداد فإن العشرة مثلا موضوعة لكل الأفراد ومع ذلك ليست مشتركة لأنها ليست موضوعة لكل منها ، وكذا لفظ البلقة الموضوع للسواد والبياض إلا أن يقال لانسلم أن المعنى متعدد بل واحد وهو المجموع أو يقال أراد بالكل الكلى العددى كما تقدم بسطه فى تقسيم الدلالة ، فيصح على أن تعريف كل ممتنع من جهة اللغة * وإن لم يوضع لكل واحد بل وضع لمعنى ثم نقل إلى غيره نظر فإن كان لا لعلاقة قال فى المحصول : فهو المرتجل واستشكله القرافى بأن المرتجل فى الاصطلاح هو

(و) القدر (المشترك بين النص والظاهر المحكم) بمعنى الراجح الدلالة أو المتضح المعنى وهو كالجنس لها لأنهما يشتركان فى رجحان الإفادة إلا أن النص مانع من النقيض ، والظاهر غير مانع (و) المشترك (بين المجمل والمؤول المشابه)

اللفظ المخترع أى لم يتقدم له وضع قال : وأما تفسيره بما قاله الإمام فغير معروف ولم يذكر المصنف هذا التقسيم ولعله لهذا السبب * وإن نقل لعلاقة فان اشتهر فى الثانى أى بحيث صار فيه أغلب من الأول كما قال فى المحصول وذلك كالصلاة سمى بالنسبة إلى المعنى الأول منقولا عنه ، وبالنسبة إلى الثانى منقولا إليه . إما شرعياً أو عرفياً عاماً أو خاصاً بحسب الناقلين كما سيأتى إيضاحه وتمثيله فى حد المجاز * واعلم أن اشتراط المناسبة فى المنقول مردود فإن كثيراً من المنقولات لا مناسبة بينها وبين المنقول عنها ألا ترى أن الجوهر لغة هو الشىء النفيس ثم نقله المتكلمون إلى قسيم العرض وهو القائم بنفسه ، وإن كان فى غاية الخسة وأجاب الأصفهانى فى شرح المحصول بأن القيام بنفسه نفاسة وهو ضعيف وإن لم يشتهر فى الثانى كالأسد فهو حقيقة بالنسبة إلى الأول ، وهو الحيوان المفترس مجاز بالنسبة إلى الثانى وهو الرجل الشجاع ، وعلم من هذا أن المجاز عند المصنف غير موضوع ، وسيأتى ما يخالفه وهذا التقسيم مردود لأن المجاز أيضاً قد يكون أشهر من الحقيقة وهى المسئلة المعروفة بالحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ، وسيأتى وأيضاً فالوضع على حدته لا يكفى فى إطلاق لفظ الحقيقة على المعنى الأول ، بل لابد من استعمال ، وكذا فى المجاز أيضاً (قوله : والثلاث الاول) أى متحد اللفظ والمعنى ، ومتكثر اللفظ والمعنى ومتكثر اللفظ متحد المعنى فإنها نصوص لأن كلا منها يدل على معنى لا يحتمل غيره ، وهذا هو معنى النص وسمى بذلك لأن النص فى اللغة على ما حكاه الجوهرى وغيره هو بلوغ الشىء منتهاه وغايته ، وهذه الألفاظ كذلك لأنها فى الدرجة الغاية والمرتبة النهاية من وجوه الدلالة واحترز بقوله : المتحدة فالمعنى عن القرء والعين والجون فإنها متباينة مع انها ليست بنصوص لأن كل لفظ منها مشترك بين معان وكذلك الألفاظ المترادفة قد تكون مشتركة أيضاً كلفظ العين والذهب (قوله : وأما الباقية) أى الأقسام الداخلة فى كون اللفظ واحداً ، والمعنى كثيراً وهو المشترك والمنقول عنه والمنقول إليه والحقيقة والمجاز فإنها تنقسم إلى مجمل وظاهر ومؤول وذلك لأن اللفظ إن كانت دلالته على تلك المعانى بالسوية كالقرء والعين وغيرهما من الألفاظ المشتركة فهو المجمل مأخوذ من الجمل بفتح الجيم وإسكان الميم ، وهو الاختلاط . كما حكاه القرافى فسمى بذلك لاختلاط المراد بغيره وسيأتى أن قوله تعالى : إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة، وآتوا حقه يوم حصاده . وغير ذلك من المجملات فلا يكون محصوراً فى المشترك وإن كانت دلالته على بعض المعانى أرجح من بعض سمى بالنسبة إلى الراجح ظاهراً وبالنسبة إلى المرجوح مؤولا لكونه يئول إلى الظهور عند اقتران الدليل به المنقول لعلاقة ولم يشتهر كالأسد دلالته على الأول

بمعنى غير الراجح الدلالة أو ما لم يتضح معناه لاشتراكهما فى عدم الرجحان إلا أن

ظاهرة وعلى الثانى مؤولة فان اشتهر وهو المسمى بالمنقول كالصلاة فهو على العكس (قوله: والمشترك) يعنى أن النص والظاهر مشتركان فى الرجحان إلا أن النص فيه رجحان بلا احتمال لغيره كأسماء الأعداد والظاهر فيه رجحان مع احتمال كدلالة اللفظ على المعنى الحقيقى فالقدر المشترك بينهما من الرجحان يسمى المحكم فالمحكم جنس لنوعين النص والظاهر ثم ان المجمل والمؤول مشتركان فى أن كلا منهما تفيد معناه إفادة غير راجحة إلا أن المؤول مرجوح أيضاً والمجمل ليس مرجوحا بل مساويا فالقدر المشترك بينهما من عدم الرجحان يسمى بالمتشابه فهو جنس لنوعين المجمل والمؤول وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى: «فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات» قال (تقسيم آخر مَدلولُ اللّفظ إمّا معنًى أوْ لفْظٌ مفردٌ أو مركّبٌ مُستعملٌ أوْ مُهْملٌ نحوَ الْفرسِ والكلمةِ وأسْماء الحُروفِ والخبرِ والهذْيانِ

المجمل مع ذلك غير مرجوح والمأول مرجوح (تقسيم آخر) باعتبار المدلول (مدلول اللفظ إما معنى) غير لفظ (أو لفظ) آخر وهو إما (مفرد أو مركب) وكل منهما إما (مستعمل) دال على المعنى (أو مهمل) غير دال (نحو الفرس) هو مثال لما مدلوله معنى غير لفظ وهو مفهوم الحيوان الصهال (والكلمة) هو مثال لما مدلوله لفظ مفرد مستعمل كزيد مثلا (وأسماء الحروف) مثال لما مدلوله لفظ مفرد مهمل كالباء اسما لبه وهو مهمل قال المراغى أسماء الحروف نحو الألف والباء كل منهما لفظ مفرد لم يوضع لمعنى قال الفنرى: هذا سهو منه فان قوله نحو الألف والباء إن كان مثالا للاسم صح لكنه ليس بمهمل بل موضوع لاه وبه وإن كان للمدلول فباطل لأن كلا من الألف والباء اسم لامدلول لما ذكر الزمخشرى من أن ضاد اسم يسمى به ضه من ضرب إذا تهجيته وكذلك راوياء اسمان لره وبه ومن أن سيبويه نقل عن الخليل أنه سأل أصحابه كيف تقولون إذا أردتم التلفظ بالكاف فى ذلك والباء فى ضرب فقيل باء كاف فقال: إنما جئتم بالاسم لا بالحرف أقول لعل المراغى أراد بقوله: كل واحد منهما لفظ كذا أن مدلول كل منهما مفرد غير موضوع وإلا فقد صرح بأن نحو الألف والباء اسم للحرف وهو قول بأنه موضوع غير مهمل (والخبر) نظير ما مدلوله لفظ مركب مستعمل هو زيد قائم مثلا (والهذيان) نظير ما مدلوله لفظ مركب غير دال، أما شيء من أجزائه مثل أن يجمع ألفاظ مهملة ويتكلم بها أو بأن لا يدل مجموعه من حيث هو وإن دل الإجزاء كقولك من ضرب منزلا قاصدا التركيب ثم فى جعل الكلمة والخبر والهذيان مما مدلوله لفظ بمعنى ما وضع له نظر اللهم إلا إذا أريد بالمدلول

وَالْمُرَكَّبُ صِيَغٌ لِلْإِفْهَامِ فَإِنْ أَفَادَ بِالذَّاتِ طَلَباً فَالطَّلَبُ لِلْمَاهِيَّةِ اسْتِفْهَامٌ وَلِلتَّحْصِيلِ مَعَ الاسْتِعْلَاءِ أَمْرٌ وَمَعَ التَّسَاوِى الْتِمَاسٌ وَمَعَ التَّسَفُّلِ سُؤَالٌ وَإِلَّا فَمُحْتَمِلُ التَّصْدِيقِ وَالتَّكْذِيبِ خَبَرٌ وَغَيْرُهُ

مايطلق عليه اللفظ سواء كان مفهومه أو ما صدق عليه المفهوم مع أنه لايناقش فى المثال أو أريد بكون مدلوله لفظا أن المفهوم منه ملفوظ آخر كما فى اسم الحرف أو أنه لفظ كذا وكذا كما فى الكلمة والخبر والهذيان هذا كله للمفرد (و) أما (المركب) فقد (صيغ للإفهام) أى لافهام السامع النسب والمعانى المركبة بعد علمه بأوضاع المفردات بخلاف المفرد إذ ليس الغرض من وضعه إفادة مسماه عند جماعة منهم المصنف كما مر فهو أى اللفظ المركب إما أن يفيد طلباً بالوضع أولا (فإن أفاد بالذات) أى الوضع (طلباً) فهو إما أن يطلب به ذكر الماهية أو تحصيل الشيء فى الخارج والثانى إما مع الاستعلاء أو التساوى أو التسفل (فالطلب للماهية استفهام وللتحصيل) أى الطلب لتحصيل الشيء (مع الاستعلاء أمر ومع التساوى التماس ومع التسفل سؤال) ودعاء أقول فى جعل الاستفهام طلب الماهية نظر إذ المطلوب به قد يكون وصفا على ماصرح به السكاكى كما يقال ما زيد وجوابه الكريم وقد يطلب به وجود الشيء كقولك هل الحركة موجودة وقد يطلب به مجرد شرح الإسم بمعنى بيان معناه اللغوى كقولك ما العنقاء إلى غير ذلك اللهم إلا إذا تعسف فى تفسير الماهية بما يشمل الكل وأيضاً لم يذكر النهى فى الأقسام مع انه للطلب بالذات الا أن يلتزم أن النهى عن الشيء أمر بضده قال الفنرى وفى اشتراط الاستعلاء فى الأمر نظر لأنه يناقض ماذكر فى باب الأمر يعنى حكمه بفساد اشتراك العلو والاستعلاء كليهما والجواب أنه أراد بالأمر هنا ماهو عند أهل العرف ولاخفاء فى اشتراك الاستعلاء فيه حينئذ لاالعلو لأن الاعلى رتبة إذا قال لسيده افعل استعلاء يقال انه أمر ولذا ينسب الى سوء الادب وأراد بالأمر فى باب الأمر ماهو عند أهل العربية وهم يسمون الكل أمرا ان كان طلب الفعل ونهيا ان كان طلب الكف (وإلا) أى وإن لم يفد المركب طلبا بالوضع فإما ان يحتمل التصديق والتكذيب أولا (فمحتمل التصديق والتكذيب خبر) ورد السكاكى تعريف الخبر بمثله للزوم الدور بمرتبتين لتوقف معرفة الخبر حينئذ على معرفة التصديق والتكذيب الموقوفة على معرفة الصدق والكذب وهى على معرفة الخبر اذ الاولان النسبة إلى الصدق والكذب وهما الخبر عن الشيء على ماهو ولاعلى ماهو به والجواب أن الخبر المعرف هو الكلام المخبر به والخبر المأخوذ فى الصدق والكذب بمعنى الإخبار بدليل تعديته بعن (وغيره)

تَنْبيهٌ وَيَنْدرجُ فيهِ والتّمنّى والتّرجّى والقَسَمُ والنّداءُ) أقول مدلول اللفظ قد يكون معنى وقد يكون لفظا فان كان لفظا فقد يكون مفردا وقد يكون مركبا وكل منهما قد يكون مستعملا وقد يكون مهملا ومجموع ذلك خمسة أقسام وقد ذكرها المصنف بأمثلتها من باب اللف والنشر الأول أن يكون المدلول معنى أى شيئاً ليس بلفظ كالفرس وزيد وهذا هو الذى تقدم انقسامه إلى جزئى وكلى . الثانى أن يكون المدلول لفظا مفردا مستعملا كالكلمة فان مدلولها لفظ وضع لمعنى مفرد وهو الاسم والفعل والحرف * الثالث أن يكون المدلول لفظا مفردا مهملا كأسماء حروف الهجاء ألا ترى أن حروف ضرب وهى ضه وره وبه لم توضع لمعنى مع أن كلا منها قد وضع له اسم فللأول الضاد وللثانى الراء وللثالث الباء وهكذا ذكره سيبويه ونقله عن الخليل فافهمه واجتنب غيره من التقديرات والهاء اللاحقة لضه وره وبه هى هاء السكت * الرابع أن يكون المدلول لفظا مركبا مستعملا نحو الخبر فان مدلوله لفظ مركب موضوع كقام زيد * الخامس أن يكون المدلول لفظا مركبا مهملا قال الامام والأشبه أنه غير موجود لأن الغرض من التركيب هو الافادة وجزم به فى المنتخب وتبعه على ذلك صاحب الحاصل والتحصيل وهو ضعيف فان ماقالوه دليل على أن المهمل غير موضوع لا على أنه لم يوضع له اسم لاجزم أن المصنف خالفهم وزاد على ذلك فمثل له بالهذيان فان لفظ مدلوله لفظ مركب مهمل وهو مصدر هذى بالذال المعجمة قال الجوهرى هذى فى منطقه يهذى ويهذو هذوا وهذيانا (قوله والمركب صيغ للافهام) لما فرغ من تقسيم المفرد شرع فى تقسيم المركب ولاشك أن المتكلم انما صاغ المركب من المفردات وألفه منها لافهام الغير مافى ضميره فتارة يفيد طلبا وتارة يفيد غير ذلك فان أفاد طلبا بذاته نظر فان كان الطلب للماهية أى لذكرها كما قال فى المحصول فهو الاستفهام كقولك ماحقيقة الانسان وهل قام زيد وهذا التقرير الذى ذكره لا دليل عليه فى كلام المصنف مع أنه لابد منه والايرد الأمر لكونه طلبا للماهية أيضا والمصنف تبع فى ذلك صاحب الحاصل وإنما سمى بالاستفهام لأنه طلب للفهم كاستعطى إذا طلب أن يعطى له إذ السين دالة على الطلب لكن

أى وغير المحتمل للصدق والكذب بعد عدم كونه للطلب الوضعى (تنبيه) لأنه للتنبيه على مافى ضمير المتكلم (ويندرج فيه) أى التنبيه أمور أربعة (والتمنى والترجى) النهى (والقسم والنداء) والفرق بين التمنى والترجى أن التمنى يكون فى الممتنعات والممكنات التى لا طماعية فى وقوعها كعود الشباب ووجدان كنز فى مكان والترجى مايكون فى الممكنات التى فيها طماعية الوقوع وانما قال يندرج دون أن يقال وهو الترجى الخ إشارة إلى اندراج غيرها فيه كفعلى المدح والذم وفعل التعجب وصيغ العقود وأفعال

الطلب فى الحقيقة إنما هو بالأداة كهل ومتى ، فاطلاق الاستفهام والطلب على اللفظ المركب من باب إطلاق اسم الجزء على الكل ه وإن كان الطلب لتحصيل الماهية فان كان مع الاستعلاء على المطلوب منه ، أى طلب منه بغلظة ورفع صوت لا بتخضع وتذلل . فهو الأمر ، وإن كان مع التساوى فهو الالتماس كطلب الشخص من نظيره ، وإن كان مع التسفل أى التذلل ، فهو السؤال كقول العبد اللهم اغفرلى (وقوله : بالذات) يعنى بالوضع ومنهم من يعبر عنه بقوله إفادة أولية والكل بمعنى واحد واحترز به المصنف عما يفيد الطلب باللازم كقولك : أنا طالب منك أن تذكر حقيقة الإنسان ، وأن تسقينى الماء وأن لا تفعل كذا فانه لا يسمى الأول استفهاماً ، ولا الثانى أمراً ، ولا الثالث نهياً بل هى إخبارات وكذلك التمنى والترجى والقسم والنداء تفيد أيضاً الطلب باللازم ، وهذا الذى قرره فيه نظر من وجوه منها أنه مناقض للمذكور فى الأوامر والنواهى حيث قال : ويفسدهما أى ويفسد اشتراط العلو والاستعلاء قول فرعون : ماذا تأمرونى . ومنها أنه خلط مذهبا بمذهب فان التساوى ليس قسيما للاستعلاء والتسفل . بل للعلو ، وهو أن يكون الطالب أعلى مرتبة كما سيأتى فى باب الأوامر والنواهى لكنه قلد الإمام فى ذلك ومنها أنه أهمل الطلب للترك تبعاً لصاحب الحاصل ، وهو وارد على التقسيم ، وقد ذكره الإمام وغيره وقالوا إنه ينقسم إلى الأقسام الثلاثة المذكورة فى طلب التحصيل لكنه مع الاستعلاء يسمى نهياً (قوله وإلا) أى وإن لم يفد بالذات طلباً وذلك بأن لا يدل على طلب أصلا كقام زيد أو يدل عليه لكن لا بالذات كقولك أنا طالب كذا ومنه التمنى وغيره مما تقدم فينظر فيه فان كان محتملا للتصديق والتكذيب فهو الخبر كقولنا قام زيد وإنما عدل المصنف عن الصدق والكذب إلى التصديق والتكذيب لأن الصدق مطابقة الواقع والكذب عدم مطابقته ونحن نجد من الاخبار ما لا يحتمل الكذب كخبر الصادق وقولنا محمد رسول الله وما لا يحتمل الصدق كقول القائل مسيلمة صادق مع أن كل ذلك يحتمل التصديق والتكذيب لأن التصديق هو كونه يصح من جهة اللغة أن يقال لقائله : صدق وكذلك التكذيب وقد وقع ذلك فالمؤمن صدق خبر الله تعالى والكافر كذبه ، وهذا الحد الذى ذكره المصنف للخبر قد ذكره الإمام فى المحصول هنا وجزم به ثم أعاده فى باب الأخبار وقال إنه حد ردىء لأن التصديق والتكذيب

المقاربة وماهو مصدر برب وكم الخبرية وغير ذلك وبهذا بطل مايفهم من كلام القرى من أن حصر التنبيه فى الأربعة بالاستقراء لا العقل ثم اعلم أنه لابد من أن يتمحل ويراد بالمركب الكلام وبالافهام إفادة المخاطب ما يصح السكوت عليه وإلا لم يصح الحصر لوجود قسم آخر كالمركب الإضافى والوضعى .

عبارة عن الاخبار عن كون الخبر صدقاً أو كذباً فتعريفه به دورى ثم قال والحق أن الخبر تصوره ضرورى لا يحتاج إلى حد ولا رسم (قوله وغيره تنبيه) أى غير محتمل التصديق والتكذيب هو التنبيه أى نبهت به على مقصودك وقال فى المحصول سمى به تمييزاً له عن غيره قال وأنواعه تعلم بالاستقراء لا بالحصر وتندرج فيه الأربعة التى ذكرها المصنف * والفرق بين التمنى والترجى أن الترجى لا يكون إلا فى الممكنات كقولك لعل زيداً يقدم والتمنى يكون فيهما كقولك ليت الشباب يعود * واعلم أن قولنا أنا طالب كذا لم يصرح المصنف بكونه داخلا فى قسم الخبر أو التنبيه وفيه نظر قال :

(الفصل الثالث فى الاشتقاق وهُوَ ردٌّ لفْظٍ إلىٰ لفْظٍ آخَرَ لمُوافقتهِ لهُ فى حرُوفهِ الأصْليّةِ ومُناسبتهِ لهُ فى المعْنىٰ)

(الفصل الثالث فى) تعريف (الاشتقاق) وبيان أحكامه * الاشتقاق على أقسام لأنه إن اعتبر فيه الحروف الأصول مع الترتيب وموافقة المشتق الأصل فى معناه بأن يكون فيه معنى الأصل وحده كالمقتل مصدراً من القتل أو مع زيادة فالاشتقاق الصغير وإلا فان اعتبر الحروف الأصول مع عدم الترتيب فالكبير وإلا فإن اعتبر مناسبة الحروف فى النوعية والمخرج مع عدم الموافقة فى جميع الحروف الأصول فالأكبر وإلا فلا اشتقاق كما فى الحبس والمنع ويشترط فى كل من الآخرين المناسبة بين المعنيين فى الجملة لا الموافقة فهى أقسام متباينة * اليه يشير كلام المحقق والمتبادر عند إطلاق الاشتقاق هو الصغير وهو المراد بقوله (وهو ردلفظ إلى لفظ آخر) فيه إشعار باشتراط تغاير اللفظين لخرج الأسماء المشتركة (لموافقته له) أى لموافقة اللفظ المردود للفظ الذى رد اليه (فى حروفه) أى حروف مارد إليه (الأصلية) فيخرج مثل حبس ومنع وزهق ونهق ويشعر بأنه لا يريد الاشتقاق الأكبر ويدخل رحل من الرحول وإن لم يوافقه فى الواو لأنه زائد وقوله (ومناسبته له) عطف على موافقته أى ولمناسبة الأول الثانى (فى المعنى) فلا يكون الذهاب من الذهب ولا ضرب بمعنى دق من الضرب بمعنى الذهاب ويخرج المعدول إذ المناسبة تقتضى المغايرة ولا مغايرة ثم فى المعنى كذا قال الشارحان وعلى هذا يخرج مثل المقتل من القتل أيضاً أقول هذا إنما يكون لو أريد المناسبة بين المعنيين وهو غير لازم من كلامه بل مناسبة أحد اللفظين الآخر فى المعنى بمعنى أنه منشأ تناسبهما وعدم مناسبة عمر لعامر والمقتل للقتل ممنوع يؤيده تصريح المحقق بتحقيق الموافقة بينهما فى المعنى والمناسبة أعم وينبغى أن يراد بحروفه الأصول ما هى على ترتيبها ليخرج ما هو من الكبير مثل الجبذ والجذب إذ المقصود بالتعريف الصغير على ما تشعر به الأمثلة وقد يراد بتغيير ماليدخل نحو فلك جمعاً قال الجاربردى ولا حاجة إليه لأن التغاير اللفظى

وَلاَ بُدَّ مِنْ تَغْيِيرٍ بِزِيَادَةِ أَوْ نُقْصَانِ حَرْفٍ أَوْ حَرَكَةٍ أَوْ كِلَيْهِمَا أَوْ بِزِيَادَةِ أَحَدِهِمَا وَنُقْصَانِهِ أَوْ نُقْصَانِ الآخَرِ أَوْ بِزِيَادَتِهِ أَوْ نُقْصَانِهِ بِزِيَادَةِ الآخَرِ وَنُقْصَانِهِ أَوْ بِزِيَادَتِهِمَا وَنُقْصَانِهِمَا

مفهوم من التعريف أقول المراد أن قوله لفظ آخر يشعر بالمغايرة التامة ظاهرا فيخرج نحو الفلك فيزاد بتغيير ما ليشعر بأن التغاير فى الجملة كاف فيدخل لا ان زيادته للاشعار بالتغاير اللفظى كما ظن ويمكن حمله على التغيير فى المعنى حتى يخرج المعدول ومثل المقتل فى القتل لشمول المناسبة إياهما على ماقدمنا وعرفه الميدانى بقوله هو أن يجد بين اللفظين تناسبا فى المعنى والتركيب فيرد أحدهما إلى الآخر وان أريد بالتناسب التوافق كان للاشتقاق الصغير إذ التوافق فى التركيب الموافقة فى الأصول والترتيب وان أريد الأعم بحيث يكون التناسب فى التركيب متناولا لمثل الحمد والمدح فأعم كذا ذكر الفاضل وقيل هو ان تأخذ من اللفظ ماينا سبه فى التركيب فتجعله دالا على معنى يناسب معناه وفرق مابينهما إذ الأول تعريف باعتبار العلم متناول لما لايغاير الأصل فى المعنى والثانى باعتبار العمل غير متناول له وتعريف المصنف باعتبار العلم إذ الظاهر ان المراد برد أحدهما إلى الآخر إدراك أنه مأخوذ منه ثم لابد فى الاشتقاق من المشتق منه ومن المشتق ومن المشاركة بينهما فى التركيب والمعنى ومن تغيير يلحق المشتق (ولابد من تغيير) أى فى اللفظ نتيجة لوجوب تغاير اللفظين المستفاد من قوله إلى لفظ آخر والتغيير إما (بزيادة) حرف أو حركة (أو نقصان حرف أو حركة) فهذه أربعة أقسام من قبيل واحد وهو مايقع فيه وجه واحد من التغيير (أو كليهما) أى بزيادة حرف وحركة أو نقصان كليهما (أو بزيادة أحدهما) أى حرف أو حركة (ونقصانه) أى مع نقصان ماهو من جنسه مثل أن يراد حرف وينقص حرف ومثله فى الحركة (أو نقصان الآخر) أى أو مع نقصان الآخر مثل أن يزاد حرف وينقص حركة أو بالعكس وهذه الوجوه الستة مما يقع فيه وجهان من التغيير (أو بزيادته) أى بزيادة أحدهما من حرف أو حركة (أو نقصانه) أى نقصان أحدهما (بزيادة الآخر ونقصانه) أى مع كليهما مثل أن يزاد حرف وحركة وينقص حركة أو يزاد حركة وحرف وينقص حرف أو ينقص حرف ويزاد حركة وينقص حركة أو ينقص حركة ويزاد حرف وينقص حرف فهذه أقسام ما اجتمع فيه من وجوه التغيير ثلاثة (أو بزيادتهما) أى حرف وحركة (ونقصانهما) وهذا نوع واحد وهو ما اجتمع فيه من وجوه التغيير أربعة فوجوه التغيير أربعة زيادة حرف ونقصانه وزيادة حركة ونقصانها وكل مشتق اما أن

نحْوِ كاذب وَنصَر وضارَب وَخفْ وَضرْب على مَذْهبِ الكُوفيِّينَ وغَلَى ومُسْلمات وَحَذِرٍ وعَادٌ ونَبتَ واضْرِبْ وَخافَ وعِدْ وكَال وارْمِ) أقول ذكر المصنف فى هذا الفصل حد الاشتقاق ثم أقسامه ثم أحكامه فالاشتقاق فى اللغة هو الاقتطاع وأما فى الإصطلاح ففيه حدود أشهرها حد الميدانى ونقله الإمام عنه فقال هو أن تجد بين اللفظين تناسبا فى المعنى والتركيب فترد أحدهما إلى الآخر وارتضاه الامام وأتباعه ويعترض عليه بأن الاشتقاق ليس هو نفس الوجدان حتى تقول هو أن تجد أى وجدانك بل الاشتقاق هو الرد عند الوجدان كما تفطن له المصنف فلذلك أصلحه كما تراه وهو من محاسن كلامه لكنه يقتضى أن الاشتقاق فعل الشخص حتى ينعدم بعدمه وفيه نظر وأيضا فان المعدول والتصغير ونحوهما قد يردان على الحد * وللاشتقاق أربعة أركان تأتى فى كلام المصنف الاول المشتق والثانى المشتق منه والثالث الموافقة فى الحروف الأصلية والمناسبة فى المعنى والرابع التغيير فقوله رد لفظ دخل فيه الإسم والفعل وهذا هو الركن الأول وهو المشتق وقوله إلى لفظ آخر أراد به المشتق منه

يقع فيه نوع واحد منها أو اثنان أو ثلاثة أو أربعة فهذه أربعة أقسام الأول ينقسم إلى أربعة أقسام والثانى إلى ستة والثالث إلى أربعة والرابع قسم واحد فالكل خمسة عشر قسما تسعة منها مذكورة فى المحصول دون الباقى وهذا عدا الأمثلة على الترتيب (نحو كاذب) من الكذب بزيادة الألف (ونصر) من النصر بزيادة فتح الصاد (وخف) من الخوف بنقصان الواو (وعد) مصدر من وعد فعلا (على مذهب الكوفيين) القائلين باصالة الفعل بنقصان فتح العين هذه أمثلة القسم الأول (وضارب) من الضرب بزيادة الألف وكسر الراء (وغلى) المأخوذ من مصدره أعنى غليانا بنقصان الألف والنون ونقصان حركة الياء بقلبها ألفاً (ومسلمات) من مسلمة بزيادة الألف وتاء الجمع ونقصان تاء التأنيث الموقوف عليها هاء (وحذر) من الحذر بزيادة كسر الذال ونقصان فتحها (وعاد) اسم فاعل من العدد بزيادة الألف ونقصان فتحة الدال (وخذ) من الأخذ بزيادة ضم الخاء ونقصان الهمزة فهذه أمثلة القسم الثانى (واضرب) من الضرب بزيادة الهمزة وكسر الراء ونقصان فتح الضاد (وشاكى) من الشكوى بزيادة كسر الكاف والألف ونقصان الواو (وصل) من الوصول بنقصان الواو وزيادة كسر الصاد ونقصان ضمها (وضرب ونبت وخاف وكال) اسم فاعل من الكلال بنقصان حركة اللام والألف بعدها وزيادة الألف قبلها فهذه أمثلة القسم الثالث (وارم) مثال القسم الرابع من الرمى بزيادة الهمزة ونقصان الياء وزيادة كسر

وهو الركن الثانى ويؤخذ منه أيضا الركن الثالث وهو التغيير لأنه لو انتفى التغيير بينهما لم يصدق عليه أنه لفظ آخر بل هو هو ودخل فيه الاسم والفعل كما قلنا فى الأول وانما أتى بذلك أعنى باللفظ فيهما لصدقه على كل فرد بحيث لا يخرج منه شىء وعلى كل مذهب أيضا فانه لو قال رد فعل إلى اسم لكان يرد عليه اشتقاق الاسم من الاسم كضارب ومضروب وضرابه وغيرهما فانها مشتقات من الضرب الذى هو المصدر ويرد عليه أنه مختص بمذهب البصريين فان الكوفيين يخالفونهم ويقولون بأن المصادر والصفات مشتقة من الأفعال ولو عكس فقال رد اسم إلى فعل لما كان ينطبق على رأى البصريين ولو قال رد الاسم إلى الاسم لما كان يصح على رأى الكوفيين ويرد عليه الفعل على رأى البصريين ولو قال رد فعل إلى فعل لكان باطلا بالاجماع (قوله لموافقته له فى حروفه الأصلية) هو الركن الرابع واحترز به عن الألفاظ المتوافقة فى المعنى وهى المترادفة كالبر والقمح وإنما قيد الحروف بكونها أصلية للاحتراز عن الزوائد فان الاختلاف فيها لا يضر كضرب وضارب ولم يشترط فى الحروف الأصلية أن تكون موجودة لأنه ربما حذف بعضها لمانع كخف من الخوف (وقوله ومناسبته فى المعنى) هو من تتمة الركن الرابع واحترز به عن مثل اللحم والملح والحلم فان كلا منها يوافق الآخر فى حروفه الأصلية ومع ذلك فلا اشتقاق بينها لانتفاء المناسبة فى المعنى لتباين مدلولاتها (قوله ولا بد أى من تغيير) بين اللفظين لأنه فسره بقوله بزيادة أو نقصان والتغير بذلك انما هو من جهة اللفظ نعم يحصل التغيير المعنوى بطريق التبع لك أن تقول هرب هربا لا تغيير فيه وكذلك طلب وجلب وحلب وغيرها إلا أن يقال ان حركة الإعراب ساقطة الاعتبار فى الاشتقاق لعدم استقرارها ولأنها طارئة على الصيغة بخلاف حركة البناء أو يقال ان التغيير حاصل ولكن فى التقدير فيقدر حذف الفتحة التى فى آخر المصدر والإتيان بفتحة أخرى فى آخر الفعل فالفتحة غير الفتحة ويدل على التغاير أن احداهما لعامل والأخرى لغير عامل وقد ذكر سيبويه نظير ذلك فى جنب فانه قدر زوال ضمة النون التى فيه فى حال اطلاقه على المفرد كقولك رجل جنب والإتيان بغيرها حال اطلاقه على الجمع كقوله تعالى : « وإن كنتم جنبا » وحصر الإمام التغيير فى تسعة أقسام فقط ولم يمثل لها فقال التغيير اما بحرف أو بحركة أو بهما معا وكل واحد من الثلاثة اما أن يكون بالزيادة أو بالنقصان أو بهما صارت تسعة ثم قال وهذه هى الأقسام الممكنة منها وعلى اللغوى طلب ما وجد من أمثلتها أما المصنف فانه زاد عليه ستة أقسام فجعلها خمسة عشر ومثل لها لكن بأمثلة فى كثير منها نظر كما سيأتى وهذه الأقسام منها أربعة فيها تغيير واحد ثم ستة فيها تغييران ثم أربعة تلى هذه الستة فيها ثلاث تغييرات والقسم الخامس عشر فيه أربع تغييرات وستقف عليه واضحا (قوله بزيادة أو نقصان حرف أو حركة أو كليهما) دخل فيه ستة أقسام

. . . .

أربعة تغييرها فرادى واثنان ثنائيان فان قوله بزيادة ليس هو منونا بل مضاف إلى حرف وحركة وكليهما وكذلك نقصان مضاف إلى الثلاثة أيضاً فتكون ستة أقسام * الأول زيادة الحرف الثانى زيادة الحركة الثالث زيادتهما معاً وكذلك النقصان وقوله أو بزيادة أحدهما ونقصانه أو نقصان الآخر تقديره أو بزيادة أحدهما ونقصانه أو بزيادة أحدهما ونقصان الآخر فيدخل فيه أربعة أقسام ثنائية أيضاً فان زيادة أحدهما ونقصانه يدخل فيه زيادة الحرف ونقصانه وزيادة الحركة ونقصانها ويدخل فى زيادة أحدهما ونقصان الآخر قسمان أيضاً زيادة الحرف ونقصان الحركة وزيادة الحركة ونقصان الحرف (وقوله أو بزيادته أو نقصانه بزيادة الآخر ونقصانه) تقديره أو بزيادة أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه أو نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه فيدخل فيه ربعة أقسام ثلاثية التغيير فان وجود أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه يدخل فيه صورتان إحداها زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها والثانية زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ويدخل فى نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه صورتان أيضاً أحدهما نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها والثانية نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانها (قوله أو بزيادتهما ونقصانها) أى بزيادة الحرف والحركة معا ونقصان الحرف والحركة معا وهو قسم واحد رباعى التغيير وبه تكملت الخمسة عشر (قوله نحو كاذب) شرع فى مثل الأقسام السالفة ولتقدم عليه أن المراد بزيادة الحرف مثلا ونقصانه إنما هو جنس الحرف سواء كان واحدا أو أكثر وكذلك الحركة فان حركة الاعراب فى الاعتداد بها نظر كما قدمناه وكذلك همزة الوصل لسقوطها فى الدرج إذا علمت ذلك فلنذكر هذه المثل كما ذكرها فان كان المثال صحيحا فلا كلام وإلا نبهت عليه ثم ذكرت له مثالا صحيحا * الأول زيادة الحرف فقط نحو كاذب من الكذب زيدت الألف بعد الكاف * الثانى زيادة الحركة نحو نصر الماضى من النصر زيدت حركة الصاد * الثالث زيادة الحرف والحركة جميعا نحو ضارب من الضرب زيدت الألف بعد الضاد وزيدت أيضا حركة الراء * الرابع نقصان الحرف نحو خف فعل أمر للمذكر من الخوف نقصت الواو وأما سكون الفاء بعد أن كانت متحركة فلم يعتبره المصنف لأنه نقصان لحركة الاعراب إذ لو اعتبره لكان نقصانا للحرف والحركة لكنه سيأتى ما يخالفه فى القسم العاشر فالأولى تمثيله بصهل اسما فاعل من الصهيل نقصت الياء فقط * الخامس نقصان الحركة ومثل له المصنف بضرب ساكن الراء مصدرا من ضرب الماضى نقصت حركة الراء لكن هذا إنما يأتى على مذهب الكوفيين فى اشتقاقهم الاسم من الفعل كما نبه عليه المصنف فالأولى تمثيله بقولك سفر بسكون الفاء من السفر نقصت فتحة الفاء قال الجوهرى تقول سفرت أسفر سفورا أى خرجت إلى السفر فأنا سافر وجمعه سفر كصاحب

. . .   .

وصحب وسفار كركاب * السادس : نقصان الحرف والحركة جميعاً نحو غلى ماضياً من الغليان نقصت الألف والنون ونقصت فتحة الياء . وفى الاعتداد بسكون الياء نظر والأولى تمثيله بصب اسم فاعل من الصبابة . السابع زيادة الحرف ونقصانه ومثل له المصنف بمسلمات زيدت الألف والتاء ونقصت تاء مسلمة وفى كون هذا مما نحن فيه نظر فإن الجمع لا يصدق عليه أنه مشتق من مفرده فالأولى تمثيله بقولك صاهل من الصهيل . الثامن زيادة الحركة ونقصانها نحو حذر بكسر الذال اسم فاعل من الحذر حذفت فتحة الذال وزيدت كسرتها . التاسع زيادة الحرف ونقصان الحركة مثل عاد بالتشديد اسم فاعل من العدد زيدت الألف بعد العين ونقصت حركة الدال الأولى للادغام . العاشر : زيادة الحركة ونقصان الحرف ومثل له المصنف بقوله نبت وهو ماض من النبات نقصت ألف وزيدت حركة وهى فتحة التاء وهذا جعل البناء الطارىء من سكون أو حركة كزيادة على ما كان فى المصدر وقد تقدم ما يخالفه فى القسم الرابع فالأولى تمثيله بقولك رجع من الرجعى . الحادى عشر : زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها نحو اضرب من الضرب زيدت الألف للوصل وحركة الراء ونقصت حركة الضاد وفى الاعتداد بهمزة الوصل نظر لسقوطها فى الدرج والأولى تمثيله بموعد من الوعد زيد فيه الميم وكسرة العين ونقصت منه فتحة الواو . الثانى عشر : زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ومثل له المصنف بخاف وهو ماض من الخوف زيدت الألف وحركة الفاء وحذفت الواو وهذا بناء على أن لزوم الفتحة كزيادة حركة وفيه نظر كما قدمناه وأيضاً فليس فى الحرف هنا لا زيادة ولا نقصان بل الواو نفسها انقلبت ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها والأولى تمثيله بمكمل اسم فاعل أو مفعول من الكمال زيد فيه حرف وحركة وهما الميم الأولى وضمتها ونقصت الألف . الثالث عشر : نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها ومثل له المصنف بقوله : عد فعل أمر من الوعد نقصت الواو وحركة الدال وزيدت كسرة العين وفيه أيضاً النظر المتقدم فى حسبان حركة الإعراب والأولى تمثيله بقنط اسم فاعل من القنوط . الرابع عشر : نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه نحو كال بتشديد اللام اسم فاعل من الكلال نقصت حركة اللام الأولى للادغام ، ونقصت الألف التى بين اللامين وزيدت ألف قبـــل اللامين . الخامس عشر : زيادة الحرف والحركة معاً ونقصانهما معاً نحو ارم من الرمى زيدت الهمزة للوصل وحركة الميم ونقصت الياء وحركة الراء والأولى اجتناب همزة الوصل لما تقدم والتمثيل بكامل من الكمال ولم يتعرض الآمدى ولا ابن الحاجب لتقسيم هذه المسئلة ولا لتمثيلها قال :

. . .   .

(وأحكامه فى مسائل : الأولى ـ شرْط المُشتقّ صِدْقُ أصلِهِ خِلافاً لأبى عَلىّ وابنهِ فإنّهُما قالا بِعالِميّةِ اللهِ تعالى دُونَ علْمِهِ وَعلّلاها فينا بهِ لنا أنّ الأصْلَ جُزْؤُه فلا يوجدُ دُونهُ) أقول لما ذكر تعريف الاشتقاق وأقسام المشتق ذكر أحكامه فى ثلاث مسائل الأولى : شرط صدق المشتق أى سواء كان إسماً أو فعلا صدق

الميم ونقصان فتح الراء (وأحكامه) أى الاشتقاق تورد (فى مسائل : الأولى — شرط المشتق صدق أصله) وهو المشتق منه ، يعنى يشترط فى صحة إطلاقه على شىء حقيقة حصول مأخذه لذلك الشىء لاصدقه بمعنى الحمل على ما صدقه المشتق عليه (خلافاً لأبى على) الجبائى (وابنه) أبى هاشم (فإنهما قالا : بعالمية الله تعالى دون علمه) يعنى قالا أنه تعالى : عالم بدون أن يقوم به علم وكذا فى القدرة وغيرهما من الصفات ويقرب منه ما قيل أنه تعالى : عالم بذاته لا بالعلم قادر بذاته لا بالقدرة إلى غير ذلك والمعتمد لهما فى نفى العلم الوجوه التى سبقت فى بحث الكلام ، وقد يستدل عليه بأنه لو قام بذاته علم فهو تعالى يعلم علمه ضرورة انتفاء الجهل ، فهو حينئذ إما أن يعلم العلم بذاته أو بعلم آخر أو بنفس ذلك العلم فالأول المدعى وعلى الثانى ينتقل الكلام فيه حتى يتسلسل وعلى الثالث نقول إذا جاز كون الشىء معلوما بنفسه جاز كون الذات عالماً بنفسه والجواب منع استلزام جواز الأول جواز الثانى واستدلوا على أن عالميته تعالى غير معللة بالعلم ، لو كان كذلك لزم تعليل الواجب بغيره لأن عالميته تعالى واجبة واللازم باطل لأن الواجب مستغن عن العلة والجواب بأنه لا نسلم ذلك فى الواجب بالغير وقوله : (وعللاها) أى العالمية (فينا) أى فى حقنا (به) أى بالعلم نقلا لمذهبهما وبيان أنهم يفرقون بين الواجب والممكن بعدم تعليل العالمية بالعلم فى الأول وبتعليلها به فى الثانى لا أن يكون له دخل فى إثبات المطلق أو رد الخصم قال القنرى إنهما يعللان العالمية بالعلم مطلقاً أى فى الواجب وغيره غير أنهم يقولون : إن العلم المعلل به عالمية الله تعالى عين ذاته غير زائد عليه فتخصيص تعليل عالميتنا بالعلم بالذكر كما ينبىء عنه لفظ الكتاب باطل وكذا إثبات عالميته تعالى مع سلب العلم عنه أقول : فيه نظر لأن ما ذكره مذهب أبى الهذيل العلاف حيث قال إنه تعالى عالم لذاته بمعنى أنه عالم وعلم والمنقول عن أبى القاسم البلخى أن ذاته علة لكونه عالماً كما ان علم زيد علة لعالميته ولم ينقل عنه القول بأن علمه ذاته وعن أبى على أنه تعالى عالم لا لذاته ولا لزائد وعن أبى هاشم أن عالميته لا لذاته ، بل لألوهيته فظهر أن التخطئة خطأ (لنا أن الأصل) أى المشتق منه كالعلم مثلا (جزؤه) أى جزء مفهوم المشتق كالعالم إذ مفهومه شىء له العلم (فلا يوجد) المشتق (دونه) أى دون الأصل لاستحالة وجود الكل بدون الجزء فلا يصدق المشتق

أصله وهو المشتق منه فلا يصدق ضارب مثلا على ذات إلا إذا صدق الضرب على تلك الذات وسواء كان الصدق فى الماضى أو فى الحال أو فى الاستقبال كقوله تعالى : « إنك ميت » لكنه هل يكون حقيقة أو مجازاً فيه تفصيل يأتى فى المسئلة الآتية إن شاء الله تعالى . ولقصد شمول الأقسام الثلاثة عبر المصنف بقوله صدق أصله إذ لو قال : وجود أصله لكان يرد عليه إطلاقه باعتبار المستقبل فانه جائز قطعاً مع أن الأصل لم يوجد وهذه المسئلة وإن كانت واضحة لكن ذكرها الأصوليون للرد بها على المعتزلة فانهم ذهبوا إلى مسئلة خالفت هذه القاعدة كما ستعرفه فنقول ذهب أبو على الجبائى وابنه أبو هاشم وغيرهما من المعتزلة إلى نفى العلم عن البارى سبحانه وتعالى وكذلك الصفات التى أثبتها الأشعرى كلها وهى ثمانية مجموعة فى قول بعضهم :

حياة وعلم قدرة وإرادة كلام وإبصار وسمع مع البقا

واعتمدوا فى ذلك على شبهة سأذكرها فى آخر المسئلة ومع ذلك قالوا بعالمية الله تعالى أى بكونه عالما والعالم مشتق من العلم فأطلقوا العالم وغيره من المشتقات على الله تعالى وأنكروا حصول المشتق منه مع أن العلة فى العالمية هو حصول العلم ، وكذلك كل مشتق فان العلة فى صحة إطلاقه وجود المشتق منه وقد عللوا العالمية التى فينا أى فى المخلوقات بالعلم لكنهم قالوا إن ذاته تعالى اقتضت عالميته وليست معللة بالعلم لأن عالميته واجبة والواجب لا يعلل بالغير بخلاف عالميتنا (قوله لنا) أى دليلنا على امتناع إطلاق المشتق بدون المشتق منه أن الأصل وهو المشتق منه جزء من المشتق فإن العالم مثلا مدلوله ذات قام بها العلم فلا يصدق المشتق بدونه لأن صدق المركب بدون جزئه محال وهذا الدليل إنما يستقيم على رأى البصريين من كون المصدر هو المشتق منه أما شبهتهم فى إنكار الصفات فقالوا : لو اتصف البارى سبحانه وتعالى بها فإن كانت حادثة لزم أن يكون البارى تعالى محلا للحوادث وإن كانت قديمة لزم تعدد القدماء ، وقد قال تعالى: «لقد كفر الذين قالوا : إن الله ثالث ثلاثة» فمن أثبت الذات مع الصفات الثمانية فقد أثبت تسعة أشياء وكان كفره أعظم من كفر النصارى بثلاث مرات وأما والعالمية ونحوها فانها من النسب التى لا ثبوت لها فى الخارج وأجاب الامام فى الأربعين وغيرها

حيث لا يكون المشتق منه قال الخنجى : هو منقوض بصحة إطلاق اسم الكل على الجزء والجواب أن ذلك بطريق المجاز والكلام فى الحقيقة ، وأيضاً هذا لا يصح إلا فى صورة وجود بقية الأجزاء فإن إطلاق الإنسان على الحيوان الغير الإنسانى لا يجوز أقول فى الأخير نظر لأن المرسن عبارة عن الأنف مع خصوصية كونه للحيوان الغير الإنسان كالبقر مثلا مع جواز إطلاقه على أنف الإنسان باعتبار أنه أنفه

بأنها قديمة ولا امتناع فى إثبات قدماءهن صفات لذات واحدة والنصارى إنما كفروا باثبات قدماءهن ذوات ثم قال فى الأربعين أيضاً وهذه الصفات ممكنة لذاتها واجبة الوجود لوجوب الذات فتلخص مما قاله الإمام أن الصفات واجبة للذات لا بالذات أى واجبة لأجل الذات المقدسة لأن ذات الصفات اقتضت وجوب وجود نفسها قال (الثانية — شرْطُ كونِهِ حقيقةً دوامُ أصلهِ خلافاً لابنِ سِينَا وأبى هاشمٍ لأنَّه يَصْدُقُ نفيه عند زوالهِ

إطلاقا لاسم الكل على الجزء المسئلة (الثانية) اختلف فى أن بقاء معنى المأخذ شرط فى كون المشتق حقيقة أم لا بعد الاتفاق على أنه عند وجود المعنى حقيقة كالضارب لمباشرته الضرب وقيل وجوده مجاز كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب فمحل الخلاف فى مثل الضارب لمن قد ضرب قيل : وهو الآن لا يضرب فقيل : هو مجاز مطلقاً و (شرط كونه حقيقة دوام أصله) أى بقاء معنى المأخذ وهو مختار الإمام والمصنف وقيل : حقيقة مطلقاً ولا يشترط الدوام وإليه يشير قوله : (خلافاً لابن سينا) أى الرئيس أبى على من الحكماء (وأبى هاشم) من المعتزلة . وقيل : إن كان مما يمكن بقاؤه فمجاز لاشتراط الدوام وإلا فحقيقة لعدم الاشتراط وميل المدقق إلى التوقف ، وينبنى على هذا الخلاف ما إذا مات مديون مفلس ووجد بعض الغرماء ما باعه منه فى تركته هل له الرجوع إليه أم لا فقال الشافعى رحمه الله له ذلك لقوله عليه السلام : فصاحب المتاع أحق بمتاعه وهو صاحب المتاع حقيقة لعدم اشتراط بقاء المعنى وقال أبو حنيفة رحمه الله : ليس له ذلك لأن المراد بصاحب المتاع المشترى لأن البائع لم يبق صاحب متاع بناء على اشتراط دوام المعنى كذا نقل الجاربردى أقول هو مشكل لأن كلا منهما صاحب المتاع باعتبار ما كان وليس البائع بصاحب له فى الحال ، والظاهر أنه ليس مبنياً على هذا الخلاف بل على أن اللفظ وإن صلح منهما إلا أن الشافعى يرجح البائع لتعلق حقه بعينه كما أن المرتهن أحق بالمرهون من غيره لذلك وأبا حنيفة رحمه الله يقول بأن الترجيح للمشتبت لثبوت ملكه على المتاع يداً أو رقبة وعدم عروض ما يزيله إلى حين الموت بخلاف المرهون لأن اليد فيه للمرتهن ، واستدل على الأول بأنه لو صدق المشتق إيجابا على من حصل له المعنى وانقضى لما صدق النفى عند الزوال لامتناع اجتماع النقيضين ، واللازم باطل (لأنه يصدق نفيه عند زواله) أى حال الزوال يقال : إنه ليس بفاعل الآن فيصدق نفيه مطلقاً ، لأن صدق النفى الخاص يستلزم صدق مطلق النفى وفيه نظر لأن الضرب فى الحال مثلا أخص من مطلق الضرب ، ولا يلزم من نفى الأخص نفى الأعم . وإليه أشار المدقق أجيب بأن المراد النفى المقيد بالحال ، لا نفى المقيد بالحال يعنى أن فى الحال ليس ظرفا للضرب ، بل للنفى بمعنى أنه يصدق فى الحال أنه ليس بضارب فيبقى

فلا يَصْدُق إيجابهُ قيلَ : مُطْلَقتَان فلا تَتَناقَضان قُلْنا : مُؤقَّتتان بالحْالِ لأنَّ أهلَ العُرْف يَرفَع أحدُهما بالآخرِ) أقول لما تقدم فى المسألة السابقة أو شرط المشتق صدق المشتق منه شرع الآن فى بيان الصدق الحقيق من المجازى وحاصله أن المشتق إن أطلق باعتبار الحال أو كان المعنى موجوداً حال الاطلاق فهو حقيقة بالاتفاق وإن كان باعتبار المستقبل كقوله تعالى إنك ميت فهو مجاز اتفاقاً كما صرح به المصنف فى أثناء الاستدلال وإن كان باعتبار الماضى ففيه ثلاث مذاهب أحدها أنه مجاز مطلقاً سواء أمكن مقارنته كالضرب وغيره أو لم يمكن كالكلام وطريق من أراد الإطلاق الحقيقى فى الكلام وشبهه أن يأتى به مقارناً لآخر حرف كما سيأتى والثانى أنه حقيقة مطلقاً وهو مذهب ابن سينا وأبى هاشم وكذلك أبو على كما قال فى الحاصل والثالث التفصيل بين الممكن وغيره وتوقف الآمدى فى هذه المذاهب فلم يصحح شيئاً منها وكذلك ابن الحاجب وصحح المصنف الأول وقال فى المحصول أنه الأقرب فان قيل قد تقدم فى المسألة السابقة أن أبا على وابنه لايشترطان صدق الأصل فلا معنى هنا للنقل عنهما لأنهما إذا لم يشترطا الصدق فالاستمرار بطريق الأولى وأيضاً فلأنه يوهم اشتراط وجود الأصل عندهما وجوابه أنهما لم يخالفا هناك إلا فى صفات الله تعالى خاصة وأما ما عداها كالضارب والمتكلم وهو الذى يتكلم فيه الآن فانهما لم يخالفا فيه كما تقدم التنبيه عليه ومن فوائد الخلاف صحة الاحتجاج على جواز الرجوع للبائع إذا مات المشترى قبل وفاء الثمن من قوله عليه الصلاة والسلام أيما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه فإن قلنا انه صاحب حقيقة باعتبار ما مضى رجع فيه لاندراجه تحته وإن قلنا انه مجاز فلا ويتعين الحمل على المستعير وههنا أمور لا بد من معرفتها *

الضرب مطلقاً فيلزم نفى الأعم ورده الفاضل بأنه حينئذ يكون عين النزاع ثم الدليل قد يعارض بأنه يصدق عليه أنه ضارب فى الماضى فيصدق أنه ضارب مطلقاً ولا يصدق النفى والجواب بأنه لا نسلم أن صدق ضارب فى الماضى عليه بطريق الحقيقة بل هو مجاز لأن صدق الضارب عليه بالمجاز وفى الماضى قرينة له كما أن صدق الضارب غدا عليه بالمجاز بالاتفاق والكلام فى الصدق حقيقة فإن (قيل) سلمنا صدق نفى الفعل مطلقاً لكن الإيجاب والنفى كلاهما (مطلقتان فلا تتناقضان) لأن نقيض المطلقة * الدائمة لا المطلقة فلا يلزم من صدق إطلاق النفى عدم صدق إطلاق الإيجاب ولا بالعكس فالملازمة المذكورة ممنوعة حينئذ (قلنا) هما (مؤقتتان بالحال) عرفا وإن كانا مطلقين لغة (لأن أهل العرف يرفع أحدهما بالآخر) حيث يقال فى الرد على من قال زيد ضارب زيد ليس بضارب فلولا اعتقاد التناقض بارادة اتحاد الوقت لما استقام الرد وبهذا اندفع

أحدها أن الفعل من جملة المشتقات مع أن إطلاق الماضى منه باعتبار ما مضى حقيقة بلا نزاع وقد دخل فى كلام المصنف حيث قال شرط كونه حقيقة أى كون المشتق وأما المضارع فيبنى على الخلاف المشهور من كونه مشتركا أم لا فان جعلناه مشتركا أو حقيقة فى الاستقبال فيستثنى أيضاً . الثانى أن التعبير بالدوام إنما يصح فيما يصح عليه البقاء وحينئذ فتخرج المشتقات من الأعراض السيالة كالمتكلم ونحوه فالصواب أن يقول شرط المشتق وجود أصله حال الاطلاق . الثالث أن الامام فى المحصول والمنتخب قد رد على الخصوم فى آخر المسئلة بأن لا يصح أن يقال لليقظان أنه نائم اعتباراً بالنوم السابق وتابعه عليه صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما وهو يقتضى أن ذلك محل اتفاق وصرح به الآمدى فى الاحكام فى آخر المسئلة فقال لايجوز تسمية القائم قاعداً والقاعد قائماً للقعود والقيام السابق بإجماع المسلمين وأهل اللسان وإذا تقرر هذا فيبنغى استثنائه من كلام المصنف وضابطه كما قال التبريزى فى مختصر المحصول المسمى بالتنقيح أن يطرأ على المحل وصف وجودى يناقض المعنى الأول أو يضاده كالسواد ونحوه بخلاف القتل والزنا . الرابع أن ما قاله المصنف وغيره محله إذا كان المشتق محكوماً به كقولك زيد مشرك أو زان سارق فأما إذا كان متعلق الحكم كقولك السارق تقطع يده فإنه حقيقة مطلقاً كما قال القرافى إذ لو كان مجازاً لكان قوله تعالى اقتلوا المشركين والزانية والزانى والسارق والسارقة وشبهها مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفات فى زماننا لأنه مستقبل باعتبار زمن الخطاب عند إنزال الآية وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال بهذه النصوص إذ الأصل عدم التجوز ولا قائل بهذا (قوله لأنه) أى الدليل على أنه ليس بحقيقة أنه يصدق نفى المشتق عند زوال المشتق منه فيقال مثلا زيد ليس بضارب وإذا صدق ذلك فلا يصدق إيجابه وهو زيد ضارب وإلا لزم اجتماع النقيضين فإن أطلق عليه كان مجازاً لما سيأتى أن من علامة المجاز صحة النفى أما الدليل على أنه يصدق نفيه عند زواله فلأنه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه أنه ليس بضارب فى الحال وإذا صدق هذا صدق ليس بضارب لأنه جزؤه ومتى صدق الكل صدق الجزء واعترض الخصم فقال قولنا ضارب وقولنا ليس بضارب قضيتان مطلقتان أى لم يتحد وقت الحكم فيهما فلا تتناقضان لجواز أن يكون وقت السلب غير وقت الإثبات كما تقرر فى علم المنطق والجواب أنهما مؤقتتان بحال التكلم وأغنى عن هذا التقييد فهم أهل العرف له إذ لو لم يكون كذلك لما جاز استعمال كل واحد منهما فى تكذيب الآخر ورفعه لكن أهل العرف يستعملون ذلك فتكونان متناقضتين كما قلناه هذا

ما قال الجاربردى ولا يخفى أن ذلك إنما هو لو سلم أن العرف هكذا وقيل لا حاجة هنا إلى ثبوت التنافى بل يكفى أن يقال يصح النفى فى الجملة وصحة النفى من حيث هى تنافى الحقيقة لأنها

حاصل كلام المصنف وفيه نظر من وجوه . أحدها أن هذا الدليل ينقلب على المستدل . بيانه أنه يصدق قولنا زيد ضارب فى الماضى فيصدق قولنا أنه ضارب لأن صدق المركب يستلزم صدق أجزائه وإذا صدق أنه ضارب فلا يصدق ليس بضارب وإلا لاجتمع النقيضان وكذلك أيضاً نفعل بالنسبة إلى المستقبل فنقول زيد ضارب غداً الخ الثانى إذا كانت القضيتان مؤقتتين بالحال على ما قاله وفرضنا أيضاً القضية السالبة صادقة فتكون الموجبة المقيدة بالحال هى الكاذبة فلا يصدق قولنا ضارب فى الحال ولكن لا يلزم من كذبه كذب المطلق الذى هو قولنا ضارب وهو محل النزاع . الثالث لا يخلو إما أن يكون المشتق المتنازع فى صحة إطلاقه بعد زوال المشتق منه هو المقيد بالحال كقولنا ضارب فى الحال أم النزاع فى مجرد الاطلاق العارى عن التقييد فإن كان النزاع فى الثانى فبطلان الدليل المذكور واضح لكون القضية مطلقة واعتراض الخصم باق على حاله وأما استعمالها فى التكاذب فنحن نعلم ضرورة أن ذلك عند توافق المتخاطبين على إرادة زمان معين وإن كان النزاع فى المقيد بالحال وهو الذى يوافق جواب المصنف فالاستدلال بنفيه باطل لأنه مصادرة على المطلوب إذ هو محل النزاع وبتقدير أن يكون المقصود ذلك فيصرح به فى الدليل فنقول لما صح ليس بضارب فى الحال لم يصح ضارب فى الحال ولا نتكلف إقامته على الوجه الذى قرره حتى يورد عليه أن القضايا مطلقة فلا تناقض فنتكلف إلى الجواب عنها بجواب غير محقق . الرابع أورده الآمدى فى الاحكام وأخذه منه جماعة أن الضارب فى الحال أخص من مطلق الضارب فقولنا ليس بضارب فى الحال نفى للأخص ولا يلزم من نفى الأخص نفى الأعم فلا يلزم من صدقه صدق ليس بضارب كقولنا الحمار ليس بحيوان ناطق فإنه صادق مع أنه لا يصدق قولنا أنه ليس بحيوان فإن قيل إنما يكون ليس بضارب فى الحال أخص من ليس بضارب أن لو كان فى الحال متعلقاً بضارب ولا نسلم ذلك بل يجوز أن يكون متعلقاً بليس ومعناه ليس فى الحال بضارب فيكون السلب مقيداً بقوله فى الحال فيكون أخص من قولنا ليس بضارب لأن السلب الأخص أخص من السلب المطلق والأخص يستلزم الأعم والجواب أنا لا نسلم أنه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه أنه ليس فى الحال بضارب لأنه عين المتنازع فيه

من خواص المجاز وهو مدفوع بما أشار اليه المحقق وبينه الفاضل من أنه إذا ادعى أنه يصح لغة أنه ليس بضارب فهو عين النزاع وإن ادعى أنه يصدق عقلا أنه ليس بضارب فى الجملة بناء على أنه ليس بضارب فى الحال والضارب فى الحال ضارب فى الجملة فهذا لا ينافى كونه حقيقة إذ علامة المجاز هى النفى بالكلية وهذا كما يصدق عقلا أن الإنسان ليس بحيوان بمعنى سلب حيوان إما عنه كالفرس مثلا مع أن الحيوان حقيقة فى الانسان من حيث

وإلى هذا أشار فى التحصيل بقوله لا نسلم أن هذا سلب أخص أى بالتنوين بل سلب أخص أى بالإضافة قال (وعُورِضَ بوجوه الأوَّلُ: أن الضاربَ مَنْ له الضَّربُ وهو أعمُّ مِنَ الماضى ورُدَّ بأنَّه أعمُّ مِنَ المُستقبلِ أيضاً وهو مجازٌ اتِّفاقاً الثانى: أنَّ النُّحاةَ منعُوا عملَ النَّعتِ الماضى ونوقِضَ بأنَّهم أعمَلوا المُستقبلَ أيضاً الثالث: أنه لوْ شُرِطَ لمْ يكُنِ المُتكلِّمُ ونحوُه حقيقةً وأجيبَ بأنَّه لمَّا تعذَّرَ اجْتماعُ أجْزائِهِ اكْتَفَى بآخرِ جُزءٍ

أنه حيوان (وعورض) الدليل الدال على اشتراط بقاء المعنى فى صدق المشتق حقيقة (بوجوه) أربعة (الأول أن الضارب من له الضرب) لغة (وهو أعم من) أن يكون فى الحال أو (الماضى) وصدق المقسم على أنواعه باعتبار حصوله فيها بالحقيقة وبهذه العناية اندفع ما ذكر الجاربردى ها هنا من أن إطلاق العام على الخاص إنما هو بالمجاز (ورد) أى ما ذكر (بأنه) لو كان لمن له الضرب لكان فيمن سيضرب حقيقة أيضاً لأنه حينئذ (أعم من المستقبل) أى ممن سيضرب (أيضاً وهو) باطل لأنه فيه (مجاز اتفاقاً) قال الشارحان فيه نظر لأنه لمن له الضرب بمعنى من ثبت له وهو ليس بأعم ممن سيضرب أقول إن أريد بمن ثبت له ما منه صدور الفعل فى الجملة كان أعم ممن سيضرب وإن أريد ما منه الصدور فى الحال أو الماضى فلا نسلم أنه موضوع لذلك بل وضع لمن يصدر منه فى الحال (الثانى أن النحاة منعوا عمل النعت الماضى) بقولهم اسم الفاعل بمعنى الماضى كالضارب لا يعمل وأطلقوا المشتق على الصادر عنه الفعل المقتضى والأصل الحقيقة (ونوقض بأنهم أعملوا المستقبل) وقالوا اسم الفاعل كالضارب بمعنى المستقبل يعمل فقد أطلقوه على من سيضرب مع أنه مجاز أقول الخصم يتمسك بالأصل ولا ينافى ذلك تخلف الحكم عنه فى مادة لمانع وهو ها هنا الإجماع أى الاتفاق المبنى على قيام دليل على مجازيته فان قلت صحة النفى مانع أيضاً قلنا لا نسلم ثبوتها وقد عرف أن ما ذكر فيه لا يتم وقيل لو لم يجعل مجازاً لزم الاشتراك وهو ليس بشىء لجواز أن يكون للقدر المشترك بين الماضى والحال فقط (أيضاً الثالث أنه لو شرط) دوام الأصل (لم يكن المتكلم ونحوه) من المشتقات من المصادر السيالة أى الغير القارة الذات كالمخبر (حقيقة) فى معانيها لامتناع بقاء الكلام والخبر إذ هو اسم لمجموع حروف متوالية لا توجد دفعة بل تنقضى أولا فأولا فقبل حصولها لم تتحقق وبعد قد انقضت (وأجيب بأنه) لما أمكن تحقق المصدر الغير السيالى دفعة كالقيام مثلا اشترط فى كون المشتق منه حقيقة بقاؤه بتمامه و (لما تعذر اجتماع أجزائه) أى أجزاء المصدر السيال كالتكلم ونحوه (اكتفى بآخر جزء)

الرابع : أنَّ المُؤمنَ يُطْلَق حالةَ الخُلوِّ عَنْ مفهومهِ وأجيبَ بأنَّه مَجازٌ وإلاَّ لأطْلَقَ الكافرُ على أكابرِ الصَّحابةِ رضىَ الله عنْهم حَقيقةً) أقول اعترض الخصم فقال هذا الدليل الذى ذكرتم وإن دل على أن المشتق لا يصدق حقيقة عند زوال المشتق منه لكنه معارض بأدلة أربع تدل على أن يصدق حقيقة ولو قال المصنف بأوجه لكان أوجه من الوجوه لانها جمع كثرة ، الاول أن الضارب مثلا عبارة عن ذات ثبت لها الضرب أعم من أن يكون فى الحال أو فى الماضى بدليل صحة تقسيمه اليها وهو فى الحال حقيقة بالاتفاق فكذلك فى الماضى ورد هذا الدليل بأن من ثبت له الضرب كما أنه أعم من الماضى والحال فهو أعم من الاستقبال فيلزم أن يكون حقيقة فى المستقبل وهو مجاز بالاتفاق وفى الجواب نظر لأن من ثبت له الضرب أو حصل له لا ينقسم إلى المستقبل

ولم يشترط بقاء جميع الاجزاء وحينئذ تمنع الملازمة القائلة لو شرط الخ وأجيب فى المختصر بأن اللغة لم تبن على المشاحة فى أمثال ذلك بدليل صحة الحال وحمله الشارحان على لفظ الحال فانه يطلق على الزمان الحاضر حقيقة مع أنه لا استقرار لاجزائه وإنما الموجود منه مالا ينقسم ثم قال الفنرى وفيه نظر ووجهه ما قال الفاضل من أن مدلول اللفظ قد يكون معدوماً بجميع أجزائه بل مستحيلا وأين هذا مما نحن فيه وهو أنه لو شرط فى حقيقة المشتق البقاء لم يكن مثل المتكلم حقيقة والحق ما قال المحقق من أن المراد فعل الحال المشتق من المصادر الممتنع وجودها فى الآن كيتمشى ويتحرك من المشى والحركة حقيقة لأن أجزائه تنقضى أولا فأولا أيضاً فيلزم أن لا يكون حقيقة فى الحاضر كما فى الماضى والاستقبال ،قال الجاربردى جواب المصنف إنما يتأتى للقائل بالتفصيل إلا إذا أريد إبطال مذهب غيرالمشترط مطلقاً يعنى حينئذ يتأتى للمشترط مطلقاً أيضاً إذ لا يضره حينئذ عدم موافقة طريق لابطال مذهبه وهذا ما يقال من أن المانع لامذهب له والحق أنه يتأتى مطلقاً للمشترط مطلقاً لأن المعنى ببقاء المعنى بقائه إما بتمامه أو بجزء منه وهو الموافق لكلام الآمدى وإنما يكون القائل بالتفصيل مختصاً به أن لو أجيب بأنا لا نشترط البقاء أصلا فى غير ممكن البقاء بل فيما أمكن بقاؤه فيكون هذا بالنسبة إلى المشترط مطلقاً تخصيصاً للدعوى بصورة الامكان ورجوعا إلى المذهب الثالث على ما صرح به المحقق ولا يخفى أن قوله اكتفى بآخر جزء يأبى ذلك (الرابع أن المؤمن يطلق) على الشخص حقيقة (حالة الخلو عن مفهومه) باعتبار إيمانه السابق كالنائم الخالى عن التصديق حال النوم إذ الأصل فى الاطلاق الحقيقة فلو اشترط البقاء لما أطلق (وأجيب بأنه مجاز) بدليل عدم اطراده وهو من لوازم الحقيقة إذ لا يطلق الكافر على من آمن بعد الكفر (وإلا لأطلق الكافر على أكابر الصحابة رضى الله عنهم حقيقة) قيل فيه نظر لأن عدم

الثانى أن النحاه أى جمهورهم قالوا إن النعت يعنى المشتق كاسم الفاعل واسم المفعول إذا كان بمعنى الماضى أى وليس معه أل لاينصب مفعوله بل يتعين جره اليه بالإضافة كقولك مررت برجل ضارب زيد أمس وهـذا يدل على جواز استعماله بمعنى الماضى والأصل فى الاستعمال الحقيقة والجواب أن هذا الدليل منتقض بإجماعهم على أعماله إذا كان بمعنى الاستقبال فان ماقلتموه فى الماضى يأتى بعينه فى المستقبل مع أنه مجاز اتفاقاً وأجاب فى التحصيل عن جوابنا بأنه يوجب تكثير المجاز وهو خلاف الأصل . الثالث لو شرط بقاء المشتق منه إلى حالة الاطلاق لم يكن المشتق من الألفاظ كالمتكلم والمخبر والمحدث حقيقة ألبتة لأن الكلام ونحوه اسم لمجموع الحروف ويستحيل اجتماع تلك الحروف فى وقت واحد لأنها أعراض سيالة لايوجد منها حرف إلابعد انقضاء الآخر والجواب أنه لما تعذر اجتماع أجزاء الكلام وشبهه اكتفينا فى الاطلاق الحقيقى بمقارنته لآخر جزء لصدق وجود المشتق منه مع مقارنته لشىء منه فمن قال قام زيد مثلا إنما يصدق عليـــه متكلم حقيقة عند مقارنة الدال فقط لا قبلها ولا بعدها . الرابع أن لفظ المؤمن يطلق على الشخص حالة خلوه عن مفهوم الايمان والأصل فى الإطلاق الحقيقة بيانه أن الواحد منا إذا نام يصدق عليه أنه مؤمن ولا يصدق عليه الايمان فى تلك الحالة لأنه إما عبارة عن التصديق كما هومذهب الأشعرى أو عن العمل كما هو مذهب المعتزلة وكل منهما ليس بحاصل فى حال نومه وأجيب بأن هـذا الاطلاق مجاز لأنه لو كان إطلاق المؤمن على الشخص باعتبار الإيمان السابق حقيقة لكان اطلاق الكافر على أكابر الصحابة حقيقة باعتبار الكفر السابق وهو باطل اتفاقاً فيبطل الاول وأجاب صاحب التحصيل وغيره عن جوابنا بأن الحقيقة قد تهجر لعارض شرعى فلا يلزم من امتناع إطلاق اسم الذم لكونه مخلا بتعظيمهم امتناع عكسه وهو المؤمن وفى الجواب نظر لأن القاعدة أن امتناع الشىء متى دار إسناده بين عدم المقتضى ووجود المانع كان إسناده

الاطلاق لوجوب تعظيمهم شرعاً والمانع الشرعى لا ينافى جواز الاطلاق لغـة كذا ذكر الشارحان والجواب أن ليس المراد خصوص إطلاق الكافر عليهم بل المراد أن استقراء الجزئيات فى أمثال ذلك يفيد الظن بأنه ليس بحقيقة بعد انقضاء المعـــنى كالنائم واليقظان والحلو والحامض والعبد والحر ، والظن كاف فى ذلك وتصوير الملازمة فيما ذكر لزيادة الاستبعاد هذا ولكن كون المؤمن للنائم مجازاً مستبعد أيضاً ولا يبعد كون الإجماع على بطلانه والأقرب أن يقال لا نسلم أن النائم خال عن التصديق بل هو باق مع الزهول عن حصوله ولو سلم فالنزاع فى اسم الفاعل بمعنى الحدوث والمؤمن المطلق على النائم ليس منه بل هو حقيقة شرعية فيمن اتصف بالتصديق فى الجملة مع عدم طريان النافى كذا ذكر الفاضل

إلى عدم المقتضى أولى لأنا لو أسندناه إلى وجود المانع لكان المقتضى قد وجد وتخلف أثره والأصل عدمه وعلى هذه القاعدة لايصح جوابهم لأن المصنف يدعى أن امتناع اطلاق الكافر لعدم المقتضى وهو وجود المشتق منه حالة الإطلاق والمجيب يدعى أن امتناعه لوجود المانع فكان الاول أولى وهذه القاعدة تنفع فى كثير من المباحث قال (المسألة الثالثة — اسم الفاعلِ لا يُشتقُّ لشيْءٍ والفعْلُ لغَيْرِه للاسْتقْراء قالت المعْتزلةُ اللهُ تعالىٰ مُتكلّمٌ بكلامٍ يَخْلُقهُ فى الجسْمِ كما أنّه الخالقُ والخَلْقُ هُوَ المَخْلوقُ قُلْنا : الخَلْقُ هُوَ التّأثيرُ قالوا إنْ قَدُمَ قَدُمَ العالَمُ وإلاّ لافتَقَرَ إلىٰ خَلْقٍ آخَرَ وتَسلْسلَ قُلْنا : هُوَ نِسْبةٌ

(المسألة الثالثة — اسم الفاعل) لايشتق لمحل قام به معنى ليس له اسم مخصوص كأنواع الروائح وكذا (لا يشتق لشيء والفعل) أى المعنى حاصل وقائم (لغيره) وإن كان لذلك المعنى اسم فلا يقال لزيد عادل بعدل قائم بعمرو (للاستقراء) فانا تتبعنا كلام العرب فما وجدنا اسم فاعل صادقا على شيء والفعل قائم بالغير قال الجاربردى إن هذا ليس من الاستقراء التام الذى هو اثبات حكم كلى باثباته فى جميع جزئياته بل من الناقص الذى هو إثباته باثباته فى الأكثر وهو لايفيد اليقين أقول هو يفيد الظن وهو كاف هنا وقول المحقق والاستقراء يفيد القطع مشكل وأوله الفاضل بأن معناه حصل لنا من التتبع حكم كلى قطعى وإن كان الاستقراء لايفيد إلا الظن (قالت المعتزلة الله تعالى متكلم بكلام يخلقه فى الجسم) إذ المنظوم المسموع لموسى كلام الله تعالى وقد سمعه من الشجر يدل عليه قوله تعالى: «نودى من شاطىء الواد الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة أن ياموسى إنى أنا الله رب العالمين» وشبهوا ذلك بأن الخالق يطلق على الله تعالى مع عدم قيام المأخذ به إذ هو غير قائم به الخلق لاستحالة قيام الحادث بذاته تعالى بل المخلوق وهذا معنى قوله (كما أنه الخالق والخلق هو المخلوق قلنا) كلام الله المعنى القديم القائم به وما سمع من الشجرة يسمى كلامه تعالى مجازاً لدلالته عليه ولا نسلم ان الخلق المخلوق بل (الخلق هو التأثير) وهو نسبة بين المؤثر والمتأثر فيصلح أن يكون قائما بالخالق عقلا بمعنى تعلقه بالخالق واتصافه به (قالوا إن قدم) أى التأثير فيلزم (قدم العالم) لأن جواز تحقيق التأثير بدون المتأثر بديهى الاستحالة كالقطع بدون المقطوع (وإلا) أى وإن لم يكن قديما بل حادثا (لافتقر إلى خلق) وتأثير (آخر) لاحتياج كل حادث إلى تأثير المؤثر وينقل الكلام فيه (وتسلسل قلنا : هو) أى التأثير (نسبة) ولاشيء من النسب لكونه من الاعتبارات يحتاج

فَلَم يَحتَج إلى تأثير آخَر) أقول لايجوز إطلاق اسم الفاعل على شيء والفعل أى المصدر والمشتق منه قائم بغير ذلك الشيء بل يجب بمقتضى اللغة إطلاق ذلك المشتق على الذى قام به لأنا استقرينا اللغة فوجدنا الأمر كذلك وخالفت المعتزلة فى المسئلتين فقالوا الله تبارك وتعالى يصدق عليه أنه متكلم والكلام المشتق منه لا يقوم به لأن الكلام النفسانى باطل ولا كلام إلا الحروف والأصوات وهى مخلوقة فلو قامت بذاته تعالى لكانت ذاته تعالى محلا للحوادث بل يخلق الله تعالى ذلك الكلام فى اللوح المحفوظ أو فى غيره من الأجسام كخلقه تعالى إياه فى الشجرة حين كلم موسى وذلك الجسم لايسمى متكلما وإن قام به الكلام وذكر الأصليون هذه القاعدة ليردوا بها على المعتزلة فى هذه المسئلة ثم استدلت المعتزلة على مذهبهم بأن الخالق يطلق على الله تعالى وهو مشتق من الخلق والخلق وهو المخلوق لقوله تعالى هذا خلق الله والمخلوق ليس قائما بذاته والجواب أنه إنما أطلق المتكلم على الله تعالى باعتبار الكلام النفسانى القائم بذاته كما تقدم فى الحكم على المعدوم واستدلالكم بالخلق باطل بأن الخلق ليس هو المخلوق بل هو تأثير الله تعالى فى المخلوق والتأثير قائم بذات الله تعالى وأما الاطلاق الواقع فى الآية فهو مجاز من باب تسمية المتعلق باسم المتعلق كما سيأتى فى قول المصنف والمتعلق كالخلق للمخلوق قوله قالوا إن قدم أى قالت المعتزلة لا جائز أن يكون الخلق هو التأثير لأنه إن كان قديماً لزم قدم العالم وإن كان حادثا لزم التسلسل وكلاهما محال بيان الأول من ثلاثة أوجه أحدها أن المؤثر سبحانه وتعالى قديم والتأثير قد فرضناه قديما وإذا وجد المؤثر

إلى التأثير (فلم يحتج) التأثير (إلى تأثير آخر) وإن كان حادثاً وحاصله منع التسلسل بمنع احتياج كل حادث إلى التأثير ويمكن أن يقال بناء على أن التكوين صفة حقيقية هى مبدأ التعلق كما هو مذهب الماتريدية أنه تعالى خالق والخلق صفة قائمة بذاته قديمة ولا يلزم قدم العالم وإنما يلزم لو كان التعلق قديما وأجاب المدقق بأن ماذكرتم غير محل النزاع إنما الكلام فى جواز الاشتقاق بشيء من فعل قائم بالغير والخلق على ماذكرتم نفس الغير لاقائم به ولما كان مظنة أن يقال أن البعض كالعرض قائم بالغير وهو الجوهر دفعه المحقق بأن الخلق مجموع بعضه قائم بنفسه وبعضه قائم بذلك البعض والمجموع من حيث هو ليس قائما بالغير ورده الفاضل بأن إطلاق الخالق ليس يجب أن يكون باعتبار جميع المخلوقات بل يصح باعتبار الأفعال والصفات القائمة بالغير أيضا كضرب زيد وبياض الجسم وبأن معنى أن اسم الفاعل لايشتق لشيء والفعل قائم بالغير أنه يجب قيامه بذلك ألبتة أو الفعل لابد له من القيام بشيء ولاخفاء أن المجموع ليس قائما بالخالق قال الفنرى المتكلم لفظ مشترك عندهم بين من يباشر الكلام وبين من يوجده فى الغير وإنما أطلقوه عليه تعالى بالمعنى الثانى وحينئذ يلزمهم القول بقيام الفعل وهو إيجاد الكلام ربما اشتق له الاسم وهو

والتأثير استحال تخلف الأثر وهو العالم فيلزم من وجودهما فى الأزل وجود العالم . الثانى : إن العالم هو ما سوى الله تعالى والتأثير غير الله تعالى فلو كان قديماً لكان العالم قديماً الثالث ان التأثير نسبة والنسبة متوقفة على المنتسبين وهما الخالق والمخلوق فلو كانت قديمة مع أنها متوقفة على المخلوق لكان المخلوق قديماً من طريق الاولى ، وأما بيان الثانى وهو التسلسل فلأن التأثير إذا كان حادثاً فهو محتاج إلى خلق آخر أى تأثير آخر لأن كل حادث لابد له من تأثير مؤثر فيعود الكلام إلى ذلك التأثير ، ويتسلسل وهذه الشبهة لاجواب عنها فى المحصول ولا فى الحاصل ، وقد أجاب المصنف بأن التأثير نسبة فلم يحتج إلى تأثير آخر وتقريره من وجهين : أحدهما : أن النسب والإضافات كالبنوة والأخوة أمور عدمية لاوجود لها فى الخارج وإنما هى أمور اعتبارية أى يعتبرها العقل ، فلاتحتاج إلى مؤثر . الثانى أن النسبة متوقفة على المنتسبين فقط فاذا حصلا حصلت ، وتحتاج إلى مؤثر آخر وهذا الجواب فيه التزام لحدوث التأثير والجواب الأول مانع للحدوث والقدم معاً لأنهما من صفات الوجود ، وقد فرضناه معدوماً وأجاب فى التحصيل بجوابين : أحدهما : أن الممتنع إنما هو تقدم النسبة على محلها وأما ثبوتها مع محلها عند عدم المنسوب إليه فلا استحالة فيه . ألا ترى أن تقدم البارى على العالم نسبة بينه وبين العالم ويستحيل القول بتوقف وجودها على وجود المنتسبين . الثانى : أن المحال من التسلسل إنما هو التسلسل فى المؤثرات والعلل ، وأما التسلسل فى الآثار فلا نسلم أنه ممتنع وهذا التسلسل إنما هو فى الآثار . قال الأصفهانى فى شرح المحصول : وفيه نظر لأنه يلزم منه تجويز حوادث لا أول لها وهو باطل على رأينا وهذه المسئلة لا ذكر لها فى المنتخب قال :

(الفصل الرابع فى الترادف وهوَ توالِى الألْفاظِ المُفْرَدَةِ

الله تعالى . أقول : كأنه فهم أن المتكلم عندهم هو موضوع لمباشرة الكلام والإيجاد فى الغير وليس كذلك بل للأول فقط فالمتكلم ماله حقيقة التكلم . لكن هذه النسبة عندهم أعم من النسبة القيامية أو الإيجادية فما يشتق منه اسم المتكلم هو حقيقة التكلم لا الإيجاد بل الإيجاد إنما هو جهة صحة إطلاق المتكلم عليه مع أن التكلم لم يقم به تأمل . (الفصل الرابع : فى الترادف وهو توالى الألفاظ) هذا كالجنس والمراد ما فوق الواحد وقوله : (المفردة) يخرج الحد مع المحدود أعنى الألفاظ المستعملة فيه الدال مجموعها على مايدل عليه لفظ المحدود وقال المراغى لاحاجة إليه لأن الحد مع المحدود يخرج بالقيد الثالث لتغاير مدلوليهما يعنى بالاجمال والتفصيل وفيه نظر لجواز أن يكون لاخراج قعدت خوفا وجلست فرقا كما قال العبرى فإن هذين التركيبين ليسا مترادفين لأن الترادف من خواص المفردات مع أنا لانسلم أن مثل هذه المغايرة قادحة فى الترادف ولو قيل بجواز خروجه بالقيد الرابع لم يبعد لأن دلالة الحد بأوضاع

الدَّالَّةِ عَلَى مَعْنًى واحدٍ باعْتبار واحدٍ كالإنْسانِ والبَشَرِ وللتّأكيدُ

المفردات دون المحدود قال الفنرى ان أريد بالمفرد مقابل المركب الاسنادى لم يخرج الحدوان أريد مقابل المركب مطلقا خرج به التأكيد فى مثل زيد نفسه لتركبه فلا حاجة إلى القيد الثالث ثم قال ولعل فائدته إخراج تأكيد الجملة والتأكيد اللفظى للمفرد لأنهما لا يخرجان بقيد الافراد بل بهذا القيد أقول فائدة الثالث لاتنحصر فى اخراج مثل نفسه كما ستعرف وقوله ولعل فائدته الخ سهو لأنه ان أراد بتأكيد الجملة الثانية من الجملتين المؤكدة للأولى فظاهر وان أراد نحو أن فى ان زيدا قائم فكذلك وقوله الألفاظ المفردة مشعر باشتراط كونه كل منها مفردا ولا يخفى أن تأكيد الجمل معها ليس كذلك وقوله (الدالة) يخرج توالى مثل أه به جه التى هى مسميات الألف والباء والجيم وقوله (على معنى واحد)أى كل منها وتخرج الألفاظ المتباينة المتفاضلة وقوله (باعتبار واحد) يخرج المتباينة المتواصلة على رأى الإمام ومن تابعه كالجاربردى وغيره وهو ضعيف فانه إذا سلم ان السيف والصارم متباينان كان مدلول أحدهما مغايرا للآخر فلم يكونا دالين على شيء واحد اللهم الا أن يراد بالدلالة الصدق ويقرب من هذا ماقيل أنه احتراز عن مثل الجنوب والشمال لجواز كون الجهة الواحدة إياها بالاعتبارين وذكر الفنرى بعد ماردرأى الامام انه احتراز عن الحقيقة والمجاز كالشجاع والأسد المطلقين على شخص واحد فان اطلاقهما عليه بالاعتبارين لا باعتبار وعن مجازين إذ دلا على شيء بالاعتبارين كما يقال للشجاع الحسن الوجه أسد وبدر أقول لايخفى مافيه من الخبط وأن المثال الثانى لايصلح لما نحن فيه وكذا المثال الأول إلا باصطلاح وهو أن الأسد والشجاع فى قولنا لله در زيد أسدا وشجاعا دالان على معنى واحد وهو ماله الشجاعة إلا أن ذلك باعتبارى المجاز والحقيقة والشرط فى الترادف الدلالة (باعتبار واحد كالإنسان والبشر) الدالين على الحيوان الناطق قوله (والتأكيد) الخ إشارة إلى الفرق بين الترادف والتأكيد والتابع والأقرب أن يراد بالتأكيد هنا ماهو بتكرر اللفظ المفرد الأول بعينه من غير تغيير لعدم الحاجة إلى بيان الفرق بينه وبين التأكيد المعنوى الذى هو مدلوله غير مدلول الأول وبين التأكيد اللفظى بالجملة إذ هو مركب ولا شيء من المرادف بمركب وان يراد بالتابع ماهو فى مثل عطشان بطشان للقطع بان التابع بمعنى ماهو ثان باعراب سابقه من جهة واحدة مفيد بدون الأول ولأنه لايحسن جعله كالمقابل للتأكيد ولأن أكثر أقسامه مدلوله غير مدلول الأول لكن ظاهر عباراته يقتضى أن يكون المراد أعم ووجه الفرق أن التأكيد مع المؤكد أو التابع مع المتبوع وإن توهم صدق التعريف عليه لكنه ليس كذلك لأن المرادف لايقوى الآخر بمعنى تكرير عينه لدفع توهم التجوز أو السهو إذ المترادفان متقاربان باللفظ ألبتة وهو المفهوم

يُقَوّي الأوّلَ والتّابع لا يُفيد) وحده أقوى الترادف مأخوذ من الرديف وهو ركوب اثنين على دابة واحدة وفى الاصطلاح ما قاله المصنف فقوله توالى الألفاظ جنس دخل فيه الترادف وغيره وتوالى الألفاظ هو تتابعها لأن اللفظ الثانى تبع الأول فى مدلوله وإنما عبر بذلك ولم يعبر بالألفاظ المتوالية لأنه شرع فى حد المعنى وهو الترادف لا فى حد اللفظ وهو المترادف كما فعل الامام وعبر بالألفاظ ليشمل ترادف الأسماء كالبر والقمح والأفعال كجلس وقعد والحروف كفى والباء من قوله تعالى مصبحين وبالليل لكن الترادف قد يكون بتوالى لفظين فقط وأيضا فاللفظ جنس بعيد لاطلاقه على المهمل والمستعمل وهو مجتنب فى الحدود فالصواب أن يقول توالى كلمتين فصاعدا وقوله المفرودة احترز به عن شيئين أحدهما أن يكون البعض مركبا والبعض مفردا كالإسم مع الحد نحو الانسان والحيوان الناطق فانهما وإن دلا على ذات واحدة فليسا مترادفين على الأصح لأن الحد يدل على الاجزاء بالمطابقة والمحدود يدل عليها بالتضمن والدال بالمطابقة غير الدال بالتضمن الثانى أن يكون الكل مركبا كالحد والرسم نحو قولنا الحيوان الناطق والحيوان الضاحك فليسا مترادفين أيضا وان دلا على مسمى واحد وهو الإنسان لأن دلالة أحدهما بواسطة الذاتيات والآخر بواسطة الخاصة لكن التقييد بافراد غير محتاج اليه لأن ماذكره خارج بقوله باعتبار واحد وأيضا فالتقييد به على تقدير الاحتياج اليه فى إخراج الحد وشبهه مما قلناه يخرج به بعض المترادفات كقولنا خمسة ونصف العشرة وكذلك خمسة مع عشرة الاخمسة على ماسيأتى فى الاستثناء (وقوله) الدالة على مسمى واحد أى الدال كل منها على مسمى واحد واحترز به المتباينة كالانسان والفرس (وقوله) باعتبار واحد قال فى المحصول احترزنا به عن الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد لكن باعتبارين كالسيف والصارم فان كلا منهما يدل على الذات المعروفة لكن دلالة السيف باعتبار الشكل سواء كان كالا أو قاطعا والصارم باعتبار شدة القطع وكذلك الصفة وصفة الصفة كالناطق والفصيح وهذا القيد لا يحتاج اليه فان هذه الأشياء لم تدل على مسمى واحد بل على

ظاهرا من قوله توالى الألفاظ ومن تكثر اللفظ المذكور فى التقسيم الثانى للفظ والتأكيد فى مثل زيد زيد (يقوى الأول) بالمعنى المذكور وكذا المرادف يفيد الدلالة من غير سبق المتبوع ويشير اليه قوله الدالة على معنى إذ الظاهر أن يكون لكل لفظ دلالة وإن لم يسبقه المتبوع إذ هو المفهوم من اطلاق الدلالة واشتراط الضميمة فى دلالة الحرف أمر مغاير لذلك (والتابع) فى مثل عطشان بطشان (لايفيد) وحده الدلالة على المعنى بدون المتبوع وبهذا التقرير سقط ما قال الخنجى من أن فى خروج التأكيد والتبعية عن هذا الحد نظر لأن التأكيد وإن دل على التقوية لاينافى دلالته على شيء واحد باعتبار واحد والتبعية وإن جعلت التابع مشروطا فى الدلالة على المتبوع بتقدم المتبوع فهو دال عليه وأما جواب الفنرى بأن التأكيد يدل

معنيين مجتمعين فى ذات واحدة وكيف لا وقد تقدم من كلامه فى تقسيم الألفاظ أن هذه الألفاظ متباينة والمتباين هو الذى تغاير لفظه ومعناه ويمكن أن يقال احترز به عن الألفاظ المفردة الدالة على معنى واحد لكن احدهما يدل بطريق الحقيقة والآخر بطريق المجاز كالأسد والشجاع وهذا الحد منطبق على تكرار اللفظ الواحد كقولنا قام زيد زيد وليس ذلك من الترادف بل من التأكيد اللفظى كما سيأتى فلا بد أن يقول توالى الألفاظ المفردة المتغايرة (قوله كالانسان والبشر) مثال للمترادف من جهة اللغة فان الإنسان يطلق على الواحد رجلا كان أو امرأة كما قال الجوهرى وكذلك البشر يطلق أيضاً على الواحد قال الله تعالى : « ما هذا بشراً » وقد يكون الترادف بحسب العرف كالأسد والسبع أو بحسب لغتين كالله وخداى بالفارسية (قوله والتأكيد يقوى الاول) لما كان التأكيد والتابع فيهما شبه بالمترادف حتى ذهب بعضهم إلى أن التابع منه أى من المترادف شرع فى الفرق بما قاله فى المحصول وحاصل ما قاله فى الفرق بين المترادف والمؤكد أن المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت أصلا وأما المؤكدة فانه لا يفيد عن فائدة المؤكد بل تقويته والاولى للمصنف أن يقول والتأكيد تقوية الاول أو يقول والمؤكد يقوى الاول قال وأما الفرق بين المترادف والتابع كقولنا شيطان ليطان وحسن بسن وخراب يباب وجيعان نيعان وشبه ذلك فهو أن التابع وحده لا يفيد شيأ ألبتة فان تقدم المتبوع عليه أفاد تقويته بخلاف المترادف فانه يفيد وحده كالانسان ومقتضى كلام المصنف أن التابع لا فائدة له أصلا وبه صرح الآمدى فى الاحكام ولم يتعرض ابن الحاجب لفائدته وقد عرفت مما قلناه أن التأكيد والتابع كل منهما يفيد التقوية ولكن يفترقان من جهة أن التابع يشترط فيه أن يكون على زنة الاصل كشيطان ليطان بخلاف التأكيد قال (وأحكامه فى مسائل : الاولى فى سببه — المُترادِفانِ إمّا مِنْ واضِعَيْنِ والْتبَسا أوْ واحِدٍ لِتكْثيرِ الوَسائِلِ والتَّوسُّعِ فى مَجالِ البديعِ

على التقوى به دون الاسم الأول فيختلف المدلولان وأيضاً يبعد كون تأكيد الجملة يعنى أن فى مثل أن زيداً قائم دالا على ما يدل عليه الجملة فتعسف لأنا لا نسلم قدح مثل هذا الاختلاف فى الترادف وأن الكلام فى تأكيد المفرد (وأحكامه) أى أحكام الترادف تورد (فى مسائل) المسئلة (الأولى فى سببه) أى سبب وقوع الترادف فى الألفاظ وله سببان إذ (المترادفان إما من واضعين) بأن تضع إحدى القبيلتين أحد اللفظين لمعنى وأخرى والآخر له أيضاً واشتهر الوضعان (والتبسا) وهذا هو السبب الأكثرى (أو) من واضع (واحد) بأن يضع كليهما لمعنى وذلك (لتكثير الوسائل) أى وسائل التعبير على الناس ليتمكنوا من تأدية المعنى بأيهما شاءوا وبأحدهما عند نسيانه الآخر (والتوسع فى مجال البديع) نظما ونثراً كالتجنيس بأن يوافق أحدهما غير

الثانية : أنه خلافُ الأصلِ لأنه تَعريفُ المُعرَّفِ ومحْوِجٌ إلى حفْظِ الكُلِّ
الثالثة : اللفظُ يقوُم بدلَ مرادِفهِ من لُغتهِ إذِ التركيبُ يتعلَّق بالمَعنى دونَ اللفظِ

فى الحروف دون صاحبه نحو رحبة رحبة ولو قيل واسعة فات التجانس وكالسجع والتقفية إذ كل منهما قد يتسر بأحد المترادفين دون الآخر وكالمطابقة وهى ذكر معنيين متقابلين إذ قد يحصل بأحدهما فقط وذلك إذا كان أحدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى آخر يحصل باعتبار التقابل دون صاحبه كما قال حسننا خير من حسنكم فقال حسننا خير من خياركم فوقع التقابل بين الحسن والخيار بوجه ووقع بينهما المناسبة بوجه آخر إذ الحسن قد وقع للبقل والخيار للقثاء أيضاً ولو قال خير من قثائكم لم يحصل التقابل كذا قال المحقق وإنما تكلف ما تكلف لدفع اعتراض العلامة بأنه لامدخل للترادف فى تيسير المطابقة اللهم إلا على رأى من يشترط فيها الاتفاق بين اللفظين فى الوزن أو الحرف الأخير قال الفاضل وأنت خبير بأن التجنيس والمطابقة فى المثالين يحصل من اشتراك لفظ الرحبة بين الواسعة والساحة ولفظ الحسن بين البقل والحشيش ولفظ الخيار بين الخيار والقثاء وإن لم يوجد لفظ الواسعة والقثاء فلا مدخل للترادف فى ذلك وغاية مايمكن أنه لما كان مثل لفظ الواسعة ولفظ القثاء موضوعا فيوضع لفظ الرحبة ولفظ الخيار لتيسير التجنيس والمطابقة المذكورين ثم بماذكرنا اندفع ماقيل أن المترادف لايجوز وقوعه لأنه لووقع تعرى الوضع عن الفائدة واللازم لكونه عبثا باطل أما الملازمة فلأن الواحد كاف فى الافهام وذلك لأنا لانسلم حينئذ العراء عن الفائدة بل له فوائد كما ذكرنا ولنا دلالة استقراء على الوقوع نحو جلوس وقعود وحبس ومنع المسئلة (الثانية أنه) أى الترادف (خلاف الأصل لأنه تعريف المعرف) لأن اللفظ الثانى معرف لما عرف بالأول وفيه نظر لأنه نصب علامة ثانية لتحصيل المعرفة بها بدلا لامعاً ولانسلم امتناعه (و) لأنه (محوج) للمخاطبين (إلى حفظ الكل) أى جميع الألفاظ المترادفة إذ لولاه لاختل الفهم لاحتمال أن يكون اللفظ المعلوم لأحد المخاطبين غير اللفظ المعلوم للآخر فعند التخاطب لايعلم واحد منهما مراد الآخر فلا بد من حفظ الجميع لتيسر الفهم فتزداد المشقة كذا ذكر الفنرى وللجاربردى ههنا كلام غير واضح المسألة (الثالثة) منع بعضهم قيام أحد المترادفين مقام الآخر مطلقا وجوزه البعض مطلقا وقال قوم منهم المصنف (اللفظ) المرادف لآخر (يقوم بدل مرادفه) أى يجوز استعمال أحدهما مقام الآخر (من لغته) أى يشترط أن يكونا من لغة واحدة (إذ التركيب) أى صحته (يتعلق بالمعنى دون اللفظ) إذ الغرض منه تأدية المعنى المركب كما مر وهى لاتختلف بقيام أحد المترادفين مقام الآخر لاتحاد المعنى ومن هذا

الرابعة : التَّوكيد تَقْويةُ مدلولِ ما ذُكرَ بلفظ ثان فإمّا أن يؤكَّد بنفسه مثلُ قوله عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ « والله لأغزُونَّ قريشاً ثلاثاً » أوْ بغيْره للمُفْردِ كالنّفسِ والعيْنِ وكِلا وكِلْتا وكلّ وأجمعينَ وأخواته أوْ للجُمْلةِ كإنّ وجوازُه ضروريٌّ ووُقوعهُ فى اللُّغاتِ معلومٌ)

جوزوا نقل الحديث بالمعنى كما سيجىء ولكن اشترط كونهما من لغة واحدة لئلا يلزم اختلاط اللغتين لأنه مستشنع وقال الفنرى لئلا يلزم ضم مهمل إلى مستعمل باعتبار كل من اللغتين واستدل المانعون بأنه لو صح لصح خداى أكبر واللازم باطل وأجاب المجوز مطلقا بمنع بطلان الثانى والمفصل بمنع الملازمة يعنى لا يلزم من جواز قيام أحدهما مقام الآخر من لغة جواز ذلك من لغتين المسألة (الرابعة) وهى ليست من أحكام المرادف بل بيان مايتوهم فيه الترادف (التوكيد) هو اللفظ الموضوع لتقوية مايفهم من اللفظ الآخر كذا فى محصول الإمام وهو لايشمل اللفظى الا أن يراد به ما يكون مغايرا نوعا أو شخصا وعرفه المصنف بأنه (تقوية مدلول ماذكر بلفظ ثان) قال الإمام أراد بالتوكيد المؤكد والمصنف المعنى المصدرى الا إذا أريد بالتقوى وخروج المرادف وساير التوابع عنه ظاهر فان قلت ان فى إن زيداً قائم تأكيد صرح به الامام فى المحصول بقوله وقد يكون داخلا على الجملة مقدما عليها كصيغة ان مع أنه ليس بثان قلنا أراد بلفظ ثان المتغاير مؤخراً أو غيره لا الثانى فى الترتيب فان قلت قوله ذكر بلفظ الماضى مشعر بوجوب تقديم المؤكد إذ المفهوم انه يقويه بلفظ ثان لمدلول ما ذكر قبله قلنا المراد بما ذكر المذكور وهو أعم (فإما) أى فالتأكيد اما (أن يؤكد بنفسه) أى بتكرير لفظه ويسمى التأكيد اللفظى (مثل قوله عليه الصلاة والسلام « والله لأغزون قريشاً ثلاثاً ») أى يذكره ثلاث مرات وهذا فى الجملة وفى المفرد يجرى فى الأنواع الثلاثة (أو) يؤكد (بغيره) أى بغير لفظه ويسمى التأكيد المعنوى وهو بألفاظ معدودة اما (للمفرد) المقابل للجملة (كالنفس والعين) للواحد مذكرا أو مؤنثاً (وكلا وكلتا) لتثنية المذكر أو المؤنث (وكل وأجمعين وأخواته) مثل اكتعين ابتعين ابصعين للجمع وقد يجىء كل واجمع لواحد ذى أجزاء يصح افتراقها حكما نحو اشتريت العبد كله بخلاف جاء زيد كله (أو للجملة كإن) وأخواته ومثله عند النحاة ليس من التأكيد المصطلح أو هو عندهم أحد التوابع التى يجب تأخيرها عن المتبوع (وجوازه) أى التأكيد (ضرورى) للقطع بأنه لايبعد شدة اهتمام قائل الكلام فيؤكده (ووقوعه فى اللغات معلوم) بالاستقراء وذهب بعض الملاحدة

أقول : حصر المصنف أحكام الترادف في أربع مسائل الاولى فى سبب وقوعه وهو أمران أحدهما : أن يكون من واضعين قال الإمام : ويشبه أن يكون هو السبب الأكثرى ، وذلك بأن تضـــع قبيلة لفظ القمح مثلا للحب المعروف ، وقبيلة أخرى لفظ البر له أيضاً . ثم يشتهر الوضعان ، ويخفى الواضعان أو يعلمان ولكن يلتبس وضع أحدهما بوضع الآخر وهذا الشرط يقتضى أنا إذا علمنا الواضعين بأعيانهما لا يكون اللفظ مترادفا بل ينسب كل لغة إلى قوم وفيه نظر ثم إن هذا إنما يتأتى إذا قلنا : اللغات اصطلاحية والمصنف لم يختره بل اختار الوقف . الثانى : أن يكون من واضع واحد إما لتكثير الوسائل إلى الإخبار عما فى النفس فانه ربما نسى أحد اللفظين أو عسر عليه النطق به كالألثغ الذى يعسر عليه النطق بالراء فيعبر بالقمح أو تعذرت القافية أوالوزن به . فيبقى الآخر وسيلة المقصود وإما للتوسع فى مجال البديع والبديع هو اسم لمحاسن الكلام كالسجع والمجانسة والقلب والواضع له بإزاء هذه المعانى هو ابن المعتز كما قال ابن أبى الأصبع فى تحرير التحبير قال السكاكى فالسجع يكون فى النثر كالقافية فى الشعر كقولك : ما أبعد ما فات وما أقرب ماهو آت فلو عبرت بمضى ونحوه لما حصل هذا المعنى والمجانسة كقولك : اشتريت البر وأنفقته فى البر فلو عبرت بالقمح لفات المطلوب والقلب كقوله تعالى : « وربك فكبر » فلو عبر بالله تعالى ونحوه لفات هذا المطلوب . (المسئلة الثانية) الترادف على خلاف الأصل أى خلاف الراجح حتى إذا تردد لفظ بين كونه مترادفا وكونه غير مترادف فحمله على عدم الترادف أولى وان كان خلاف الأصل لأنه تعريف لما سبق تعريفه ولأنه محوج إلى ارتكاب مشقة وهى حفظ الكل لاحتمال أن يكون الذى يقتصر على حفظه خلاف الذى يقتصر عليه غيره فعند التخاطب لا يعلم كل واحد منهما مراد الآخر وهذان الدليلان . إنما ينفيان الوضع من واحد ، وهو السبب الاول كما تقدم فلا يحصل المدعى لا جرم أن الإمام فى المحصول والمنتخب لم يجزم بكونه على خلاف الأصل بل نقله عن بعضهم فقال فى المنتخب وقيل وقال فى المحصول ومن الناس وكذلك فى الحاصل والتحصيل وأيضاً فتعريف المعرف يستدلون به على استحالة الشيء ، وقد صرح به صاحب الحاصل وجعله ابن الحاجب دليلا للقائل باستحالته وأشار إليه الآمدى أيضاً ولم يتعرض هو ولا ابن الحاجب لهذه المسئلة . المسئلة الثالثة : هل يجب صحة إقامة كل واحد من المترادفين مقام الآخر فيه ثلاث مذاهب : أصحها عند ابن الحاجب الوجوب لأن المقصود من التركيب

إلى إنكاره ولهذا طعنوا فى القرآن بوقوعه بناء على أن الأصل فى الكلام التأسيس فيجوز أن يوضع له لفظ أيضاً ، وجوز الجاربردى رجوع الضـــمير فى جوازه ووقوعه إلى الترادف لأن البحث فى هذا الفصل إنما هو عن الترادف بالذات ، ووقوع التأكيد فيه

إنما هو المعنى دون اللفظ فاذا صح المعنى مع أحد اللفظين وجب بالضرورة أن يصح مع اللفظ الآخر لأن معناهما واحد والثانى لايجب مطلقاً واختاره فى الحاصل والتحصيل وقال فى المحصول أنه الحق لأن صحة الضم قد تكون من عوارض الألفاظ أيضاً لأنه يصح قولك خرجت من الدار ولو أبدلت لفظة من وحدها بمرادفها من الفارسية لم يجز قال وإذا عقلنا ذلك فى لغتين فلم لا يجوز مثله فى لغة ، والثالث وصححه المصنف التفصيل فيجب إن كانا من لغة واحدة لما قلناه أولا بخلاف اللغتين ، والفرق أن اختلاط اللغتين يستلزم ضم مهمل إلى مستعمل فان لفظة إحدى اللغتين بالنسبة إلى الأخرى مهملة (وقوله) إذ التركيب يتعلق بالمعنى إشارة إلى أن الخلاف إنما هو فى حال التركيب ، وأما فى حال الافراد كما فى تعديد الأشياء من غير عامل ملفوظ به ، ولا مقدر فيجوز اتفاقا ولم يذكر الإمام هذه المسئلة فى المنتخب ولا الآمدى فى كتبه أيضاً ، ومن فوائدها نقل الحديث بالمعنى وسيأتى إيضاحها *

المسئلة الرابعة فى التوكيد قال فى المحصول والمنتخب هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر ويرد عليه أمور أحدها : أن التأكيد ليس هو اللفظ بل التقوية باللفظ وإنما اللفظ هو المؤكد . الثانى : أن التأكيد قد يكون بغير لفظ موضوع له بل بالتكرار كقولنا قام زيد قام زيد وكذلك بالحروف الزوائد كما فى قوله تعالى : « فبما نقضهم ميثاقهم » أى فبنقضهم والباء من قوله تعالى : « وكفى بالله شهيداً » أى كفى الله شهيداً قال ابن جنى : كل حرف زيد فى كلام العرب فهو للتوكيد . الثالث أن التعبير بآخر فيه إشعار بالمغايرة فيخرج من الحد التأكيد بالتكرار نحو جاء زيد زيد كما مثلنا وقد تفطن صاحب الحاصل لما أوردناه ، فعدل إلى قوله تقوية مدلول اللفظ المذكور أولا بلفظ مذكور ثانياً والباء التى فى اللفظ متعلقة بالتقوية وقد تبعه المصنف على هذه الحدود ويرد عليه أمران : أحدهما : القسم وإن واللام فانها تؤكد الجملة ، وليس ذلك بلفظ ثان بل بلفظ أول فحقه أن يقول بلفظ آخر وهذا لا يرد على الإمام ، وفى بعض الشروح أن الثانى هنا بمعنى واحد كهو فى قوله تعالى : « ثانى اثنين » وعلى هذا فلا إيراد وهو غلط فان شرط ذلك أن يضاف إلى مثله . الثانى : أن التابع يدخل فى هذا الحد فانه يفيد التأكيد كما تقدم فينبغى أن يقول بلفظ ثان مستقل بالإفادة أو نحو ذلك إذ علمت ذلك فاعلم أن اللفظ تارة يؤكد بنفسه أى بأن يكرر مثل قوله عليه الصلاة والسلام : والله لأغزون قريشاً بتكراره ثلاثا ، وهذا الحديث رواه أبو داود عن عكرمة مرسلا وتارة يؤكد بغيره وهو على قسمين أحدهما : أن يكون مؤكداً للمفرد والثانى أن يكون مؤكداً للجملة والمؤكد المفرد إما أن يكون مؤكداً للواحد كقولك جاء زيد نفسه أو عينه واما للمثنى كقولك جاء الزيدان كلاهما والمرأتان كلتاهما وإما للجمع كقوله تعالى: «فسجد الملائكة كلهم أجمعون » ومنه أخوات أجمعين كأكتعين أبصعين أبتعين . والثانى : أن يكون مؤكداً للجملة كان نحو قوله تعالى : « إن الله وملائكته يصلون على النبى» إذا علمت هذا علمت

... ...

أن المصنف أطلق المفرد على المثنى والمجموع وهو صحيح لأن المفرد يطلق ويراد به ما ليس بجملة ومن الناس من منع الترادف والتوكيد قال فى المحصول : فان كان نزاعه فى الجواز العقلى فهو باطل بالضرورة لأن العقل لا يحيل الاهتمام ولا تعدد الوسائل ، وإن كان فى الوقوع فكذلك أيضاً لأن من استقرأ لغة العرب علم أنه واقع لكن إذا دار الأمر بين التأكيد والتأسيس فالتأسيس أولى كما تقدم فى الترادف فقول المصنف وجوازه ضرورى يحتمل عوده إلى كل من الترادف والتأكيد أو اليهما معاً وتقدير كلامه وجواز ماذكر فى هذا الفصل . واعلم أن هذه المسئلة ليست من الترادف مع أنه جعلها من أحكامه حيث قال : وأحكامه فى مسائل يعنى أحكام الترادف فلو قال أولا الفصل الرابع فى الترادف والتأكيد كما قال الإمام وأتباعه لاستقام قال* (الفصل الخامس فى الاشتراك وفيه مسائل الأولى — فى إثباته أوجبَهُ قَوْمٌ لوجْهَيْنِ الأول :

بالعرض (الفصل الخامس فى) مباحث (الاشتراك) قال الإمام هو كون اللفظة موضوعة لحقيقتين مختلفتين وضعا أولا من حيث هما كذلك قوله فى اللفظة احتراز عن الألفاظ المتباينة متواصلة كانت أو متفاصلة وعن المترادفة وقوله لحقيقتين مختلفتين احترازعن اللفظة التى لها معنى واحد كالعلم مثلا وهذه الأقسام هى المرادة بالألفاظ المفردة والناصة فى كلام الإمام والفنرى وليس المراد ثمة خصوص التثنية إنما هو لبيان أقل ما به الاشتراك وقوله وضعاً أولا احترازعما هو حقيقة فى معنى مجاز فى آخر وعن المنقول أيضاً . وقوله : من حيث هما كذلك احتراز عن المتواطىء لتناوله الماهيات المختلفة لكن لامن حيث الاختلاف بل من حيث اشتراكها فى المعنى والظاهر أنه لا حاجة إلى هذا لأن المتواطىء إنما وضع لمعنى مشترك لا لمشتركين فى المشترك قال الخنجى هو لفظ علق على معنيين فصاعدا تساويا بالنسبة اليه أى لا يرجح أحدهما بلاقرينة وهو منقوض باللفظة التى لها مجازان متساويان وباللفظ المتواطىء اللهم إلا إذا أريد بتعليقه وضعه أولا وقال الجاربردى إن الدائر بين المعنى الحقيقى المرجوح والمجاز الراجح لايتعين أحدهما إلا باللفظ فيهما على سواء أقول فيه نظر لأن مرجوحية الحقيقة إن بلغت حد المهجورية فالمجاز راجح بلا نية وفاقا وإلا فالحقيقة المستعملة عند بعضهم والمجاز المتعارف عند بعض فلا تساوى كما لاتساوى عند التساوى أوغلبة الحقيقة ويدفع بأن ذلك عند الحنفية وسيصرح المصنف بالتساوى ثم المصنف لم يفسره اعتماداً على ما علم فى تقسيم الألفاظ ، وفسر الترادف مع كونه معلوماً ليفرق بينه وبين التأكيد والتابع كذا قال الفنرى ولا يخلو عن ضعف (وفيه) أى فى هذا الفصل (مسائل) المسئلة (الأولى فى إثباته) أى إثبات الاشتراك وفيه ثلاثة مذاهب (أوجبه) أى وقوعه (قوم لوجهين الأول

أنّ المعانِى غيرُ مُتناهيةٍ والألفاظُ متناهيةٌ فإذا وُزِّع لزِمَ الاشتراك ورُدَّ بعدَ تسليمِ المُتقدِّمتَيْن بأنّ المقصودَ بالوضعِ مُتناهٍ والثانى أنّ الوجودَ يطلق على الواجبِ والممكنِ ووُجودُ الشيْءِ عينُه ورُدَّ بأنّ الوُجود زائدٌ مشتركٌ

أن المعانى غير متناهية) لأن الأعداد أحد أنواعها ، وهى كذلك (والألفاظ متناهية) لتركبها من الحروف المتناهية والمركب من المتناهى متناه (فإذا وزع) المتناهى من الألفاظ على المعانى الغير المتناهية فلا يخلو إما أن يستوعب المعانى أولا الثانى يستلزم خلو المعانى من الألفاظ مع أنها مقصودة بالأفهام فتعين الأول و (لزم الاشتراك) ضرورة (ورد) هذا الوجه بأنا لانسلم أن المعانى المتضادة كالسواد والبياض والمختلفة كالسواد والحلاوة غير متناهية بل غير المتناهى المعانى المتماثلة كأصناف الفرس وأفراده مثلا ولا يجب الوضع لخصوصياتها بل للحقيقة التى اشتركت هى فيها كذا قال المحقق ولاخفاء فى أن معانى الأعداد من المختلفة مع عدم تناهيها سلمنا ذلك لكن لا نسلم أن الألفاظ متناهية قوله لتركبها الخ منقوض بأسماء العدد الغير المتناهى مع تركبها من اثنى عشر اسما هى الواحد إلى العشرة والمائة والألف والباقى فى تركيب مثل أحد عشر وثلثمائة أو عطف مثل أحد وعشرون أو تثنية أو جمع مثل مائتان وألوف أو شبه جمع مثل عشرون إلى سبعون (ورد بعد تسليم المقدمتين) أى أن المعانى غير متناهية ، وأن الألفاظ متناهية (بأن المقصود بالوضع) من المعانى وهى التى يحتاج إلى التعبير عنها (متناه) لكونها مقصودة . فحينئذ يجوز أن لا تستوعب الألفاظ جميع المعانى بل المعانى المقصودة ، ولا محذور فى خلو الغير المقصود عن الألفاظ واستدل الخنجى على تناهى المعانى بأن لها كثرة وكل كثرة فلها النصف وكل ماله النصف فهو متناه ورد بأنا لانسلم المقدمة الثانية ، بل النصف للكثرة المتناهية لا لكل كثرة والوجه (الثانى أن الوجود يطلق على الواجب والممكن) بالحقيقة لعدم صحته نفيه عن واحد منهما (ووجود الشيء عينه) أى عين حقيقته واجبا كان أو ممكنا على ما هو مذهب الأشاعرة ، وبينوه فى الكلام وإذا كان كذلك يكون وجود الواجب مخالفا لوجود الممكن لتخالف الحقيقة فيكون الوجود مقولا عليهما بالاشتراك اللفظى وتقرير الجاربردى ان الاطلاق ليس بالمجاز لما ذكرنا فهو اما بالاشتراك اللفظى أو المعنوى الثانى باطل لأن وجود الواجب عينه فتعين الأول أقول لاخفاء فى أنه لا يلائم كلام المصنف وفى أن كون وجود الواجب عينه لايستلزم نفى الاشتراك المعنوى لجواز كونه بالتشكيك كما هو مذهب الحكماء (ورد) هذا الوجه (بأن الوجود زائد) على حقيقة الواجب والممكن (مشترك) بينهما معنى كما بينا فى الكلام فلا يكون مشتركا بينهما لفظا وما ذكر فى كونه عين الذات

وإنْ سلّم فوُقوعهُ لا يَقتضى وُجوبَه وأحالهُ آخرون لأنّه لا يُفهمُ الغَرضَ فيكُونُ مَفسدَةً ونُقضَ بأسماءِ الأجْناسِ والمخْتارُ إمكانُه لجَوازِ أنْ يقعَ منْ واضعيْنِ أوْ واحدٍ لغَرضِ الإبْهام حيثُ جُعلَ التّصريحُ سَبباً للمَفسدَةِ

فعليه كلام وقد ذكرت أنا فى رسالة توحيد الصوفية المتألهة مباحث شريفة فى بحث الوجود وأنه هل هو عين الحقيقة فى الجميع أوزائد غيرها فى الجميع أو العين فى الواجب والغير فى الغير وأنه واحد والتعدد فى المظاهر أو متكثر بتكثر الموجودات وأنه مرآة انطبع فيها صور الماهيات أوهى مزايا أشرق على صحافتها المستورة بظلم العدمات نور الوجود فبرزت عن العدم وانها قائمة بالوجود أو الوجود قائم بها إلى غير ذلك من الحقائق الشريفة فمن أراد التحقيق فليطالع ثمة فان فيها أسرار خاتـعنها كتب المتكلمين والحكماء (وإن سلم) ماذكرتم (فوقوعه لايقتضى وجوبه) يعنى غايه ماذكرتم ان الاشتراك واقع ولا يلزم منه الوجوب فان قلت يجب لأن الوجود من الألفاظ العامة التى يجب وقوعها فى اللغات للاحتياج إلى التعبير عنها فيجب وقوعه وقد ثبت اشتراكه فوجب وقوع المشترك قلنا لا نسلم وجوب وقوع الألفاظ العامة ولو سلم فلا نسلم كون معناه عين الحقيقة حتى يجب الاشتراك كذا قال الفنرى أقول لاخفاء فى خروج المنع الأخيرعن دائرة التوحيد (وأحاله) أى وقوع الاشتراك قول (آخرون) مستدلين (لأنه) أى المشترك ويدل عليه الاشتراك (لايفهم الغرض) أى لايفيد افهام الغرض (من التخاطب) لتساوى دلالته بالنسبة إلى كل من معنييه فلا يحصل الفهم المقصود منه (فيكون مفسدة) كما سيجىء فيجب أن لا يكون (ونقض) هذا الدليل (بأسماء الأجناس) فانها واقعة مع عدم دلالتها على خصوصيات مسمياتها ولو صح الدليل لما وقعت بعين ماذكرتم والحاصل أنه ان أريد أنه لايفهم الغرض التفصيلى فأسماء الأجناس كذلك وإن أريد لايفيده أصلا فممنوع لافادته الغرض مجملا وبهذا اندفع مايقال انه ان وقع مبينا لزم التطويل بلا فائدة لامكان الإتيان بمفرد لايحتاج إلى البيان والتطويل وان وقع غير مبين فهو غير مفيد لأنا لا نسلم أن وقوعه غير مبين لايفيد لافادته اجمالا كأسماء الأجناس ثم له فى الأحكام فائدة هى الاستعداد للامتثال إذا بين ليثاب عليه كما يثاب على الامتثال (و) المذهب الثالث (المختار إمكانه) أى امكان وقوعه (لجواز أن يقع) الاشتراك (من واضعين) بأن يضع كل منهما لفظا لغير ما وضع له الآخر ثم يشتهر الوضعان وهذا أكثر من القسم الآتى (أو) يقع من واضع (واحد لغرض الإبهام) بأن يضع لفظا لمختلفين ليتمكن المتكلم من الإبهام (حيث جعل التصريح سبباً للمفسدة) ويكون مفسدة إما بالمسئول عنه كما روى عن

وُوقوعُه للتَّرَدُّدِ فى الْمُرادِ منَ الْقَرْءِ ونحْوِه ووَقع فى القُرآنِ العظيم مثْلُ ثلاثةَ قُروء واللَّيْلِ إذَا عَسْعَسَ) أقول المشترك هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر وزاد الإمام فيه قيوداً لاحاجة اليها وقد ذكر المصنف هذا الحد فى تقسيم الألفاظ حيث قال فان وضع لكل فمشترك فلذلك لم يذكره هنا فان قيل فلم ذكر حد المرادف مع تقدمه فى التقسيم قلنا ليفرق بينه وبين التأكيد والتابع كما مر وقد اختلف فى الاشتراك على أربع مذاهب حكاها المصنف أحدها أنه واجب أى يجب بحكم المصلحة العامة أن يكون فى اللغات ألفاظ مشتركة والثانى أنه مستحيل والثالث أنه ممكن غير واقع والرابع أنه ممكن واقع واختاره المصنف واستدل القائلون بالوجوب بوجهين الاول أن المعانى غير متناهية لأن الأعداد أحد أنواع المعانى وهى غير متناهية إذ ما من عدد إلا وفوقه عدد آخر والالفاظ متناهية لأنها مركبة من الحروف المتناهية وهى ثمانية وعشرون حرفا والمركب من المتناهى متناه فإذا وزعت المعانى الغير المتناهية على الالفاظ المتناهية لزم أن تشترك المعانى الكثيرة فى اللفظ الواحد والا يلزم خلو بعض المعانى عن لفظ يدل عليه وهو محال وأجاب المصنف بوجهين أحدهما منع المقدمتين ولم يذكر مستند المنع تبعا للامام وتقريره انا لانسلم ان المعانى غير متناهية لأن حصول مالا نهاية له فى الوجود محال وأما الأعداد فالداخل منها فى الوجود متناه وأيضا فأصولها متناهية وهى الآحاد والعشرات والمئات والألوف والوضع للمفردات لا للمركبات ولا

أبى بكر رضى الله عنه أنه قال لمن سأله عن النبى عليه السلام وقت الذهاب إلى الغار من هو * رجل يهدينى السبيل وبالمجيب كما إذا استفسر أحد عن شىء لايعرفه إلا مجملا فيجب إبهاما إذ من التصريح يعد كاذبا ومن السكوت يعد جاهلا فأى معنى صح فله أن يقول ذا مرادى (ووقوعه) أى والمختار بعد امكانه وقوعه أيضاً لا كما ظن قوم أن كل مستعمل فى معنيين فهو اما متواطىء وحقيقته ومجاز كما زعموا أن لفظ العين وضع للجارحة ثم أطلق على الدينار لأنه يشاركها فى العزة والصفاء ثم على الشمس والماء لأن كلا منهما فى الصفاء والضياء كذلك بل المشترك واقع (للتردد) أى تردد الذهن فى معنى اللفظ المشترك عند اطلاقه كتردده (فى المراد من القرء ونحوه) كالجون للأبيض والأسود مثلا عند عدم القرينة إذ لم يفهم منه أحد المعنيين معيناً وهذا دليل الاشتراك إذ لو كان متواطئا أو حقيقة ومجازا لسبق إلى القدر المشترك أو المدلول الحقيقى (ووقع) المشترك (فى القرآن العظيم) قوله تعالى (مثل ثلاثة قروء) وهو مشترك بين الحيض والطهر (والليل إذا عسعس) وهو مشترك بين أقبل وأدبر هذا فى

نسلم أيضاً أن الألفاظ متناهية . قولهم لأن المركب من المتناهى متناه ممنوع لإمكان تركيب كل حرف مع آخر إلى ما لا نهاية له وأيضاً فأسماء الأعداد غير متناهية على ما قالوه مع أنها مركبة من الحروف المتناهية وقد صرح فى المحصول هنا بأن هاتين المقدمتين باطلتان وناقض كلامه فجزم بكون المعانى غير متناهية فى النظر الرابع من باب اللغات والجواب الثانى وهو بعد تسليم المقدمتين أن المقصود بالوضع متناه وتقريره من وجهين أحدهما وهو المذكور فى المحصول ومختصراته أن المعانى التى يقصدها الواضع بالتسمية متناهية لأن الوضع للمعانى فرع عن تصورها وتصور ما لا يتناهى محال فإن قيل لا استحالة فيه إذا قلنا الوضع هو الله تعالى وهو الراجح قلنا الوضع لفائدة مخاطبة الناس بها وهو موقوف على تصورهم أيضاً الثانى وهو المذكور فى المنتخب أن المعانى على قسمين منها ما تشتد الحاجة إلى الوضع له ومنها ما ليس كذلك كأنواع الروائح فإنه لم يوضع لكل رائحة منها اسم يخصه فإذا تقرر خلو بعض المعانى عن الأسماء وأن الوضع إنما يكون لما تشتد الحاجة اليه فلا نسلم أن هذا المحتاج اليه غير متناه وأجاب ابن الحاجب بجواب آخر وهو أن الاشتراك إنما يكون بين معان متضادة أو مختلفة وأما المتماثلة فلا اشتراك فيها فإقامة الدليل على أن المعانى من حيث هى غير متناهية لا يلزم منه إثباته فى المختلفة والمتضادة وهو المقصود وأيضاً فلو كانت الألفاظ مستوعبة للمعانى لكان بعض الألفاظ موضوعاً لمعان لا نهاية لها وهو باطل . الدليل الثانى أن الوجود يطلق على الواجب سبحانه وتعالى وعلى الممكن كالمخلوقات ووجود كل شىء ليس زائداً على ماهيته بل هو عين ماهيته على مذهب الأشعرى فالوجود الذى يطلق على الذات المقدسة هو عين الذات والذى يطلق على المخلوق هو عين المخلوق والذاتان مختلفتان بالماهية فيكون الوجود أيضاً مختلفاً بالماهية وقد أطلق عليه لفظ واحد إطلاقاً حقيقياً بدليل عدم صحة النفى فيكون مشتركا وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لا نسلم أن الوجود هو عين الماهية بل هو زائد عليها كما ذهب اليه المعتزلة وذلك الزائد معنى واحد يشترك فيه الواجب والممكن فيكون متواطئا لا مشتركا وذهبت الفلاسفة إلى أن وجود الواجب عين ذاته ووجود الممكن زائد عليه والثانى سلمنا أنه مشترك لكن وقوع الاشتراك لا يدل على وجوبه وهو المدعى . واعلم أن الإمام وأتباعه قد قرروا هذا الدليل على وفق الدعوى وهو الوجوب فقالوا إن الألفاظ العامة كالوجود والشىء واجبة الوقوع فى اللغات لاشتداد الحاجة اليها ثم ذكروا الدليل إلى آخره فغيره المصنف ثم أورد عليه وجوابه على تقرير الإمام أنه لا يلزم من وجوب الوضع أن يكون لفظاً واحداً (قوله وأحاله آخرون) هذا هو المذهب الثانى وهو استحالة الاشتراك واحتج الذاهبون اليه بأن المشترك لا يفهم منه غرض المتكلم الذى هو المقصود بالوضع فيكون وضعه سبباً للمفسدة والواضع حكيم فيستحيل أن يضعه والجواب أن ماقالوه

. . . .

منتقض بأسماء الأجناس كالحيوان والإنسان ألا ترى أنه لو قال اشتر لى عبداً لم يفهم منه مراده وكذلك الأسود وغيره من المشتقات فانه لا يدل على خصوص تلك الذات كما تقدم فى تقسيم الألفاظ وفى الجواب نظر فان اسم الجنس موضوع للقدر المشترك وهو معلوم من اللفظ بخلاف المشترك فإن المقصود منه فرد معين وهو غير معلوم فالأولى أن يجيب بأنه لا ينفى وقوع الاشتراك من قبيلتين وبأن ما قالوه من المحذور ينتفى عند الحمل على المجموع (قوله والمختار إمكانه) هذا هو المذهب الثالث وهو إمكانه الاشتراك وذلك لأنه يمكن أن يكون من واضعين لم يعلم كل منهما بوضع الآخر وهذا هو السبب الأكثرى كما قال فى المحصول وعلى هذا فلا يقدح فيه ما قالوه من المفاسد لأن اجتنابها متوقف على العلم بوقوع الاشتراك والفرض أن لا علم وأن يكون من واضع واحد لغرض الابهام على السامع حيث يكون التصريح سبباً للمفسدة كما روى عن أبى بكر رضى الله عنه أنه قال لكافر سأله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما إلى الغار من هذا فقال رجل يهدينى السبيل (قوله ووقوعه) هو معطوف على خبر المختار وهو الامكان أى والمختار إمكانه ووقوعه وهذا هو المذهب الرابع وبانضمام هذا إلى ماقبله استفدنا الثالث وهو أنه ممكن غير واقع وبه صرح فى المحصول فقال وبعضهم سلم إمكانه وخالف فى وقوعه قال وما يظن أنه مشترك فهو إما متواطىء أو حقيقة ومجاز ثم استدل المصنف على الوقوع بأنا نتردد فى المراد من القرء والعين والجواب ونحوها فإنا إذا سمعنا القرء مثلا ترددنا بين الطهر والحيض على السواء فلو كان حقيقة فى أحدهما فقط أو فى القدر المشترك لما كان كذلك وقد وقع فى القرآن العظيم كقوله تعالى ثلاثة قروء والليل إذا عسعس أى أقبل وأدبر وإنما أورد المصنف هذين المثالين لأن أحدهما من الأسماء والآخر من الأفعال وأيضاً فأحدهما مجموع والآخر مفرد فتبين بذلك وقوع النوعين فى القرآن ومنهم من منع وقوعه فى القرآن والحديث كما قال فى المحصول لأنه إن وقع مبيناً طال من غير فائدة وإن كان غير مبين فلا يفيد وجوابه أن فائدته الاستعداد للامتثال بين البيان وأيضاً فإنه كأسماء الأجناس قال (الثانية — أنَّه خلافُ الأصل وإلاّ لمْ يَفْهمْ ما لم يَسْتفسِرْ

الصحاح وأورد مثالين أحدهما من الأسماء والثانى من الأفعال المسألة (الثانية — أنه) أى الاشتراك (خلاف الأصل) أى إذا دار اللفظ بين الاشتراك والافراد الذى هو عدمه كان الاشتراك مرجوحاً فيحمل على عدمه ويدل عليه وجود الأول يشير اليه قوله (وإلا) أى وإن لم يكن مرجوحاً خلاف الأصل لتساوى احتمال الانفراد وهما قائمان فى كل لفظ فلم يتعين و (لم يفهم) من اللفظ بدون قرينة معناه المراد (ما لم يستفسر)

ولامْتنعَ الاسْتدلالُ بالنصوصِ ولأنَّه أقلُّ بالاسْتقراءِ ويَتضمَّنُ مَفسدَةَ السّامع لأنّه رُبَّما لم يَفهمْ وهابَ استِفسارُه أوِ اسْتنكفَ أوْ فهِم غيْرَ مُرادِه وحَكىٰ لغيْرِه فسيُؤدّي إلىٰ جهْلٍ عَظيمٍ واللافظِ

من المتكلم أن مراده أى شىء ومالم يتعين المراد * لأنه حينئذ تكون افادة اللفظ لهذا المعنى أو لغيره على التساوى فلا يرجح أحدهما بلا دليل واللازم باطل للقطع بأن الفهم لايتوقف عليه أقول يقال عليه يحتمل أن يكون لهذا المعنى فقط وأن يكون له ولغيره فكونه لهذا المعنى متيقن على التقديرين ان رجح احتمال الثانى فكيف بالمساواة فيترجح بالمفهومية بلا استفسار ويمكن دفعه بأن المعنى باحتمال الافراد ان كلا من المعنيين يحتمل أن يكون هو المراد فقط أى دون الآخر على تقدير احتمال اللفظ الاشتراك أيضاً وقيل لو تساوى الاحتمالان لما حصل الفهم أصلا لأن التفسير إنما يكون بلفظ أو كتابة ولها أيضاً احتياج إلى بيان آخر لقيام الاحتمالين على السواء فيهما ولزم التسلسل وفيه نظر لجواز أن يكون بالاشارة وهى لاتحتاج إلى البيان والثانى قوله (ولامتنع) أى لو لم يكن بخلاف الأصل لامتنع (الاستدلال بالنصوص) لاحتمال الاشتراك وكون مراد الشارع غير ما ظهر لنا من المعانى وحينئذ لاتكون مفيدة للظن فضلا عن العلم الثالث قوله (ولأنه) أى المشترك (أقل) من غيره من الألفاظ (بالاستقراء) والقلة تفيد ظن المرجوحية قال الإمام فى المحصول بل الألفاظ المشتركة أكثر لأن الأفعال بأسرها مشتركة . الماضى بين الانشاء والخبر والمضارع بين الحال والاستقبال والأمر بين الوجوب والندب وكذا الحروف بشهادة النحاة وبعض الأسماء وهو ظاهر فيكون المشترك غالباً ثم أجاب بأن الغالب فى الألفاظ الأسماء أى بالاستقراء مع ندرة الاشتراك فيها أقول ويمكن دفعه أيضا بأن اشتراك جميع الأفعال الماضية بين الانشاء والخبر ممنوع بل يعرض ذلك للبعض كصيغ العقود وغيرها واشتراك المضارع مختلف فيه أو الكثير منهم على أنه مجاز فى أحدهما والأصح فى الأمر انه للوجوب لا يقال هذا كلام على السند لانا نقول هى معارضة بعد الاستدلال بالاستقراء الرابع قوله (ويتضمن) أى ولأن المشترك يتضمن (مفسدة السامع لأنه) أى السامع (ربما لم يفهم) مراد المتكلم (وهاب استفساره) أى هاب المتكلم فى استفسار المراد منه (أو استنكف) من الاستفسار (أو) ظن أنه فهم المراد وقد (فهم غير مراده وحكى لغيره) مافهم من كلامه وذلك الغير لآخر وهكذا (فيؤدى إلى جهل عظيم) لوقوع جم خفير فى الغلط ولهذا قيل فى علم الميزان السبب الأعظم فى وقوع الأغلاط تحقق اللفظ المشترك (و) يتضمن مفسدة (اللافظ

لأنهُ قدْ يُحْوِجهُ إلى العَبث أو يُؤدِّي إلى الإضرارِ أيضاً أوْ يَعتمدُ فهمهُ فيَضيع غَرضُه فيكونُ مرْجوحاً) أقول الاشتراك وإن كان جائزاً أو واقعاً لكنه خلاف الأصل قال فى المحصول ونعنى به أن اللفظ متى دار بين احتمال الاشتراك والانفراد كان الغالب على الظن هو الانفراد واحتمال الاشتراك مرجوح ثم استدل المصنف عليه بوجوه • أحدها أنه لو لم يكن كذلك لما حصل التفاهم حال التخاطب إلا بالاستفسار ثم يحتاج البيان إلى استفسار آخر ويلزم التسلسل وليس كذلك فإن الفهم يحصل بمجرد اطلاق اللفظ . الثانى لو تساوى الاحتمالان لامتنع الاستدلال بالنصوص على إفادة الظنون فضلا عن تحصيل العلوم لجواز أن تكون ألفاظها موضوعة لمعان أخر وتكون تلك المعانى هى المرادة . الثالث الاستقراء يدل على أن الكلمات المشتركة أقل من المفردة والكثرة تفيد ظن الرجحان . الرابع الاشتراك يتضمن مفاسد السامع واللافظ فيقتضى أن لايكون موضوعا أما السامع فلأمرين أحدهما أن الغرض من الكلام هو حصول الفهم وربما فقدت القرائن فلم يفهم وهاب استفسار المتكلم لعظمته أو استنكف إما لحقارته وإما لكون الاستفسار يشعر بعدم الفهم والناس يستنكفون منه الثانى أنه قد يفهم غير مراد المتكلم فيقع فى الجهل ويحكيه لغيره فيوقعهم فيه أيضا فيصير ذلك سبباً لجهل جمع كثير وهو جهل عظيم وأما تضمنه لمفاسد اللافظ فلأن السامع قد لا يفهم فيحتاج المتكلم إلى ذكره باسمه المفرد فيكون تلفظه باللفظ المشترك عبثا لا فائدة فيه وأيضا فانه يؤدى إلى إضراره لاحتياجه دائما إلى التفسير وقد يشق عليه التعبير لعارض وأيضا فلانه ربما يعتمد فهم السامع أنه لم يفهم فيضيع غرضه كمن قال لعبده اعط الفقير عينا أوائتنى بعين على ظن أنه يفهم الماء فيفهم هوالذهب (قوله فيكون مرجوحا) أى لهذه الوجوه الأربعة وإذا كان مرجوحا كان خلاف الأصل وهو المدعى وقد وقع فى كثير من الشروح هنا مخالفة لما قررته فاجتنبه على أن نسخ الكتاب أيضا مختلفة هنا واعلم أن أكثر هذه الوجوه لاينفى وقوع الاشتراك مطلقا بل من واضع واحد وهو السبب الأقل قال (الثالثة مَفْهومَا المُشتركِ إمّا أنْ يَتبايَنا

لأنه) أى المشترك (قد يحوجه إلى العبث أو يؤدى إلى الإضرار أيضاً) بأن يفسر اللفظ المشترك بالمفرد فيقع المشترك ضائعا (أو يعتمد) اللافظ (فهمه) أى أن السامع قد فهم المقصود مع أنه لم يتنبه له (فيضيع غرضه ، أى اللافظ كما إذا قال لعبده اعط الفقير من العين وأراد الماء وأعطاه الذهب فيتضرر السيد وإذا كان المشترك متضمنا لهذه المفاسد مع قلة وجوده كان بخلاف الأصل (فيكون مرجوحاً) المسئلة (الثالثة مفهوما المشترك إما أن يتباينا) سواء كانا متضادين أو متخالفين

كالْقَـرْءِ للطُّهْـرِ والحَيْـضِ أوْ يَتَواصَلا فيكونـ ُ أحدُهما جُزءاً للآخرِ كالمُمْـكنِ للعامْ والخاصْ أوْ لازماً لهُ كالشَّـمسِ للـكواكبِ وضَوْئهِ)

أقول المشترك لا بدله من مفهومين فصاعدا أى معنيين فالمفهومان اما أن يتباينا أو يتواصلا فان تباينا أى لم يصدق أحدهما على الآخر فان لم يصح اجتماعهما فهما متضادان كالقرء الموضوع للطهر والحيض وان صح اجتماعهما فهما متخالفان ولم نظفر له بمثال وان تواصلا فقد يكون أحدهما جزءا من الآخر وقد يكون لازما له مثال الأول لفظ الممكن فانه موضوع للممكن بالامكان العام والممكن بالامكان الخاص فالامكان الخاص هو سلب الضرورة عن طرفى الحكم أعنى الطرف الموافق له والمخالف كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص معناه أن ثبوت الكتابة للانسان ليس بضرورى ونفيها عنه أيضا ليس بضرورى فقد سلبنا الضرورة عن الطرف الموافق وهو ثبوت الكتابة وعن المخالف وهو نفيها وأما الامكان العام فهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف للحكم أى ان كانت موجبة فالسلب غير ضرورى فان كانت سالبة فالايجاب غير ضرورى كقولنا كل انسان حيوان بالامكان العام معناه أن سلب الحيوانية عن الإنسان غير ضرورى بل الاثبات فى هذا المثال ضرورى ولا شك أن سلب الضرورة عن أحد الطرفين جزء من سلب الضرورة عن الطرفين جميعا فيكون الممكن العام جزءا من الممكن الخاص ولفظ الممكن موضوع لهما فيكون مشتركا بين الشىء وجزئه قال فى المحصول واطلاقه أيضاً على الخاص وحده من باب الاشتراك بالنظر إلى مافيه من المفهومين المختلفين وإنما سمى الأول بالامكان الخاص والثانى بالعام لأن الأول أخص فانه متى وجد سلب الضرورة عن الطرفين وجد سلبها على الطرف المخالف بخلاف العكس فصار كالانسان والحيوان (قوله كالشمس) تمثيل للمشترك بين الشىء ولازمه فإن الشمس تطلق على الكوكب المضىء كما تقول طلعت الشمس وعلى ضوئه كما تقول جلسنا فى الشمس مع أن الضوء لازم له فان توقف فى هذا المثال متوقف فليمثل له بالرحيم فان الجوهرى نص على أن يكون تارة بمعنى المرحوم وتارة بمعنى الراحم وكل منهما يستلزم الآخر فيكون مشتركا بين الشىء ولازمه ويمثل له أيضاً بالكلام فإنه مشترك عند المحققين

كالجون للأبيض والأسود (كالقرء للطهر والحيض) وكالعين المعانى التى ذكرنا (أو يتواصلا) لجواز اجتماعهما (فيكون أحدهما جزءاً للآخر كالممكن) الموضوع (للعام) أى للممكن العام (و) الممكن (الخاص) فان الأول لكونه سلب الضرورة الذاتية عن الطرف المخالف جزء للثانى لكونه سلبها عن الطرفين (أو لازما له) أى يكون أحدهما لازما للآخر (كالشمس للكوكب) المعين (وضوئه) اللازم له وظاهر كلامه يقتضى حصر القسم الثانى فى القسمين وقد يوجد قسم آخر

بين النفسانى واللسانى كما قاله فى المحصول مع أن اللسانى دليل على النفسانى والدليل يستلزم المدلول فيصدق عليه أنه مشترك بين الشىء ولازمه على أن الامام ومختصرى كلامه لم يذكروا هذا القسم بل ذكروا عوضاً عنه الاشتراك بين الشىء وصفته ومثلوه بما إذا سمينا رجلا أسود اللون بالأسود وفى التمثيل أيضاً نظر لأن شرط المشترك أن يكون حقيقة فى معنييه بلا خلاف ولهذا استدل به من قال إنه أولى من المجاز وإطلاق العلم على مدلوله ليس بحقيقة ولا مجاز كما سيأتى وقد تلخص مما قالوه أن الاشتراك قد يكون بين الشىء وجزئه أو لازمه أوصفته وهذه المسألة ليست فى المنتخب (فرع) قال الامام لايجوز أن يكون اللفظ مشتركا بين النقيضين لأن الواقع لايخلو عن أحدهما فلا يستفيد السامع باطلاقه شيئا فيصير الوضع لذلك عبثاً واعترض عليه فى التحصيل بأنه لاينفى إلا وقوعه من واضع واحد وهو السبب الأول واعترض القرافى أيضاً بأنه بدون الاطلاق يحتاج إلى دليل مستقل ومع الاطلاق لايحتاج إلا الى قرينة تعين المراد ونقل القيروانى فى المستوعب عن جماعة أنهم منعوا الاشتراك بين الضدين أيضاً والمشهور الجواز كما تقدم قال (الرابعة جوز

كالمشترك بين الجزء والصفة كالناطق للمدرك واللافظ وقد يكون ماهو مشترك بين الذات والعرض المفارق كالأسود إذا جعل علما لشخص أسود اللون اللهم إلا إذا أريد باللازم أعم من أن يكون لازما له أو عرضياً مفارقا صادقا عليه أولا المسألة (الرابعة) فى أنه يجوز استعمال المشترك فى جميع معانيه أولا اعلم أن معانيه إما متضادة أولا وعلى الأول إما أن لا يمكن الجمع بينها فى إطلاق واحد كما يقال أقرأت هندوقت كذا وهذا المحل جون فى هذا الوقت فلا يجوز الاستعمال على سبيل الجمع لامتناعه أو يمكن مثل أقرأت أى حاضت وطهرت فى الوقتين ورأيت الجون أى ماهو أسود وأبيض بحسبهما وأقرأت الهندان أى حاضت إحداهما وطهرت الأخرى فهذا الاطلاق جائز عقلا غير معلوم لغة وعلى الثانى أى تقدير عدم التضاد إما أن يمكن كونها متعلقة بشىء واحد تعلق الفاعلية أو المفعولية أوغيرهما كما يقال تعجب زيداً العين ويرادجميع معانيه فانه يصح عقلا * ويجب لغة عند الشافعى رحمه الله إن لم توجد قرينة تخصصه كما سيجىء أولا يمكن فهذا مما اختلف فيه فان أريد استعماله دفعة فى كل من معانيه متعلقاً كل منها بشىء يجوز تعلق ذلك المعنى به غير الشىء الذى يتعلق به المعنى الآخر فالظاهر جوازه وكأن المجوز أراد هذا وان أريد استعماله مراداً به جميع معانيه متعلقاً المجموع من حيث هو بكل من المذكورات معه سواء جاز تعلقه به أولا فالظاهر عدم الجواز وكأن مراد المانع هذا كما قال الفنرى وهو تحرير لطيف للمبحث وأما حل ما فى الكتاب فقوله (جوز

الشَّافعىُّ رَضِىَ اللهُ عَنْهُ وَالْقَاضِيانِ وأبو عَلىٍّ إعْمالَ المُشترَكِ فى جميعِ مَفْهوماته الغَيْرِ المُتضادَّةِ ومَنعَه أبوهاشمٍ والكَرْخىُّ والبصْرِىُّ والإمامُ لنَا

الشافعى رضى الله عنه والقاضيان) يعنى أبا بكر من الأشاعرة وعبد الجبار من المعتزلة (وأبو على) الجبائى (إعمال المشترك فى جميع مفهوماته الغير المتضادة) معا على سبيل الحقيقة وهو مختار المصنف (ومنعه) أى الإعمال على هذا الوجه (أبو هاشم) الجبائى (و) أبو الحسن (الكرخى) من أصحاب أبى حنيفة رحمه الله (و) أبو الحسن (البصرى) المعتزلى (والإمام) الرازى ثم اختلفوا فيما بينهم فمنهم من منعه لامتناع القصد إليها فى حالة واحدة وأنت تعلم أن ذلك إنما هو فى تعلق المجموع من حيث هو بشىء لا يجوز تعلقه به لا فى الوجه الذى ذكرنا جوازه ومنهم من منع لأنه لو أريد جميع المعانى يلزم دفع الابتلاء إن كانت اللغات توقيفية إذ الغرض من وضعه حينئذ الابتلاء كما فى إنزال المتشابه وهو لا يحصل بإرادة جميع المعانى لأنه حينئذ يصير معلوما من كل وجه وانتفاء غرض الإجمال إن كانت اصطلاحية وفيه بحث لجواز أن يكون سبب الاشتراك تعدد الواضع أو نسيان الوضع الأول لا كون الإجمال غرضاً ومنهم من منع ذلك لأنه لم يوضع للجميع فلا يجوز إلا بالمجاز والدليل على أنه لو كان موضوعا له لما صح استعماله فى أحد المعنيين على الانفراد حقيقة لأنه جزء ما وضع له حينئذ واللازم باطل فإن قلت يجوز أن يكون موضوعا لكل منهما أيضاً قلنا استعماله فى المجموع حينئذ يكون استعمالا فى أحد المعانى ولا نزاع فيه قيل: المعنى بالجميع كل واحد لا الكل المجموعى فلا يلزم وضعه للمجموع ودفع بأنه إن كان موضوعا لكل بشرط أن يكون معه آخر يلزم الوضع للجميع أو بشرط الانفراد عن الآخر فيثبت المدعى أو مطلقاً أعم من قيد الانفراد والاجتماع فكذلك لأن الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى أى جعله بحيث لا يتجاوز عنه إلى غيره ولا يراه غيره فلو اعتبر الوضعان عند استعمال واحد لزم تجاوزه إلى إرادة الغير بل لزم كون كل منهما منفرداً عن الغير مجتمعاً معه بل كون كل مراداً أو غير مراد إليه أشار صاحب التنقيح ورده الفاضل بأن تخصيص الشىء بالشىء يراد به معنيان . قصر المخصص على المخصص به كما يقال فى ما زيد إلا قائم أنه لتخصيص زيد بالقيام وجعل المخصص منفرداً من بين الأمور بالحصول للمخصص به كما فى خصصت فلانا بالذكر أى ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ أى تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الألفاظ فالخصم يختار أنه موضوع لكل منهما مطلقاً أى من غير شرط الانفراد والاجتماع (لنا) أن الدليل على جواز الاستعمال

الوُقوعُ فى قولهِ تعالىٰ إنَّ اللهَ ومَلائكتَهُ يُصلُّونَ علىٰ النَّبيِّ والصَّلاةُ من اللهِ مَغفرةٌ ومنْ غيرهِ استغفارٌ قيلَ : الضَّميرُ متعدِّدٌ فيتعدَّدُ الفعلُ قُلْنا : يتعدَّد معنًى لا لفظاً وهوَ المُدَّعى وفى قولهِ تعالىٰ ألمْ ترَ أنَّ اللهَ يَسجدُ لهُ مَنْ فى السَّمٰواتِ الآيةَ قيل حرْف العطْفِ بمثابةِ العامِل قلْنا

فى المعانى الغير المتضادة (الوقوع) أى وقوع هذا الاستعمال (فى قوله تعالى: « إن الله وملائكته يصلون على النبى » والصلاة) مشتركة بين المغفرة والاستغفار إذ هى (من الله مغفرة ومن غيره استغفار) وكلا المعنيين مراد فى الآية إذ الجائز فى حقه تعالى المغفرة دون الاستغفار وفى الملائكة بالعكس والوقوع دليل الجواز فان (قيل الضمير) فى يصلون (متعدد) لأن فيها مايعود إلى الله تعالى ومايعود إلى الملائكة (فيتعدد الفعل) المسند اليهما وحينئذ لا يكون إعمال لفظ واحد فى المفهومين بل لفظين (قلنا : يتعدد) الفعل (معنى لا لفظاً) إذ الملفوظ واحد يراد به المعانى المختلفة (وهو المدعى) وتكرير لفظ يصلى تقديراً مما لاحاجة فيه إليه وقيل لانسلم اشتراك الصلاة بينهما لجواز كون المعنى واحداً حقيقياً كالدعاء فيدعوه تعالى الملائكة بمغفرة النبى ويدعو الله ذاته بإرسال الخير إليه ثم من لوازمه المغفرة وهو معنى قول من قال الصلاة منه مغفرة لا أن الصلاة وضعت لها أو واحدا مجازيا كارادة الخير . ثم إن اختلاف هذا المعنى لاختلاف الموصوف فلا بأس به ولا يكون هذا من باب الاشتراك وضعاً وإليه أشير فى التنقيح (وفى قوله) أى ولنا أيضاً الوقوع فى قوله (تعالى ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات) ومن فى الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس (الآية) وذلك لأن السجود من الناس ، وضع الجبهة على الأرض دون من عداهم إذ لو أريد الانقياد لما قال وكثير من الناس لشموله الجميع ومن غيرهم من الانقياد لعدم تصور وضع الجبهة منه واللفظ موضوع لها مستعمل فيهما معا فوقع عموم المشترك فان (قيل : حرف العطف بمثابة العمل) لكونه فى حكم التكرير فيكون التقدير ويسجد له من فى الأرض ، وهذا إلى قوله : وكثير بمعنى ويسجد له كثير من الناس فتكون ألفاظاً متعددة فى معان مختلفة وهذا غير ما نحن فيه . قال الفنرى وزعم المراغى ورود هذا على الأول أيضاً غافلا عن أن العامل ثمة حرف أن فلا يتعدد بالعطف إلا كلمة أن وحينئذ لايتوجه ، وأقول يمكن توجيهه بأنه إذا تعدد أن تعدد حيزها فيتعدد الفعل بخلاف ما إذا لم يتعدد فان الأسماء كلها حينئذ تكون كاسم واحد لأن الواحدة فلا يلزم تعدد الخبر (قلنا)

إِنْ سُلِّمَ فَبِمَثَابَتِهِ بِعَيْنِهِ

لا نسلم أن حرف العطف بمثابة العامل كيف والعمل للعامل لا له و (إن سلم فبمثابته) أى لحرف العطف بمثابة هذا العامل (بعينه) بمعنى أنه قرينه يدل على انسحاب عمل هذا العامل نفسه على المعطوف لا أنه قائم مقام مثله فيكون اللفظ واحداً والمعانى مختلفة وهو المطلوب وبهذا سقط ما قال الفاضل من أنها على حذف الفعل أى ويسجد كثير من الناس وقرر الخنجى ما ذكر بأنا لا نسلم ذلك لاختلاف النحاة فى التابع لأن هنا ثلاثة مذاهب * بمثابة العامل مطلقاً ، لا بمثابته مطلقاً ، بمثابته فى البدل والعطف بالحرف فقط ولو سلم لزم كونه بمثابة العامل الأول بعينه فيلزم أن يكون سجود الدواب والشجر والجبال وضع الجبهة وهو باطل ثم أجاب بأنه يجوز الحمل على المناسب لمانع عن الحمل على هذا العامل بعينه كقوله علفته تبناً وماء بارداً وفيه نظر لأن تقريره مع مخالفته لظاهر كلام المصنف أن لو أريد استعمال المشترك فى مجموع معانيه من حيث هو متعلق بكل من المذكورات أما لو حمل على جميع المعانى متعلقاً كل منها بفاعل غير ما تعلق به آخر على الوجه الذى ذكرنا فلا * إذ لا يقضى إلى ما ذكره وحينئذ لا حاجة إلى جعله من باب علفته الخ مع أنه من النوادر ثم قال وإنما حملنا كلام المصنف على ما ذكرنا وإن كان خلاف الظاهر لأنه لو أجرى على ظاهره لكان العامل المذكور مقدراً بعينه وحينئذ إن أريد الجميع لم يستقم لامتناع نسبة الجميع إلى كل من الفاعلين وكذا إن أريد أحدها بعينه لأن المنسوب إلى الأولين يمتنع أن ينسب إلى الشمس ونحوها وإذا كان المراد بكل مقدر معنى يغاير الآخر لم يكن بمثابته بعينه ولا استعمال لفظ واحد فى أكثر من مفهوم واحد وفيه نظر أيضاً لأنا نختار أن المراد أحدها بعينه ولا نسلم امتناع نسبة ما نسب إلى الأولين إلى الشمس لأنه الانقياد وجاز انتسابه إلى المذكورات فإن قلت المراد فيها الملائكة والناس لأنه لذوى العقول فالمنسوب اليها وضع الجبهة قلنا لا نسلم ذلك بل المراد بمن فى الأرض أعم لورود من لغير العقلاء أيضاً وحينئذ لا يتصور منه إلا الانقياد بل لو قال لا يجوز إرادة الواحد المعين بالنسبة إلى الكل وإلا لم يكن محل النزاع لكان أصوب أو يختار أن المراد بكل مقدر معنى مغاير للآخر بمعنى أن اللفظ الواحد بالنسبة إلى كل مذكور معنى يغاير معنى آخر بالنسبة إلى مذكور آخر ولا يلزم من ذلك تعدد اللفظ ولا أن لا يكون بمثابته وقال صاحب التنقيح يجوز أن يراد بالسجود الانقياد فى الجميع وشموله لجميع الناس ممنوع فان الكفار المنكرين لم يمسهم الانقياد أصلا وأيضاً لا يبعد أن يراد وضع الرأس على الأرض فى الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات إلا منكر خوارق العادات قال الفاضل فيه بحث لأنه إن أريد بالانقياد امتثال التكاليف لم يصح فى غير المكلفين وإن أريد امتثال حكم التكوين أو مطلق الاطاعة

قيل يُحتَملُ وضْعهُ لِلمَجْمُوعِ أيضاً فالأعْمالُ فى البَعْضِ قلنا فيكونُ المجْموعُ مُسْنداً إلىٰ كلٍّ واحد وهُوَ باطلٌ) أقول ذهب الشافعى رضى الله عنه إلى جواز استعمال المشترك فى جميع معانيه وتبعه القاضيان وهما القاضى أبى بكر الباقلانى والقاضى عبد الجبار بن أحمد المعتزلى واختاره المصنف وابن الحاجب ونقله القرافى عن مالك ونقله المصنف عن أبى على الجبائى ورأيت فى الوجيز لابن برهان أن الجبائى منعه قال إلا أن يتفق المعنيان فى حقيقة واحدة فيجوز كالقرء فانه حقيقة فى الانتقال ومنعه أبو هاشم والكرخى والبصرى أى أبو الحسين كما قاله فى المحصول واختاره الإمام فخر الدين فى كتبه كلها ونقله الآمدى عن أبى عبد الله البصرى أيضاً والقرافى عن أبى حنيفة ثم ذكر الإمام فى المحصول أيضاً ما يخالف هذا فانه جزم فى الكلام على أن الأصل عدم الاشتراك بأن المضارع مشترك بين الحال والاستقبال ثم جزم فى الاجماع بأن المضارع يحمل عليها فقال مجيباً عن سؤال قلنا لأن صيغة المضارع بالنسبة إلى الحال والاستقبال كاللفظ العام ذكر ذلك فى الاستدلال بقوله تعالى كنتم خير أمة وتوقف الآمدى فلم يختر

أعم من هذا وذاك فشموله لكافة الناس ظاهر فلا بد أن يكون فى كثير الناس بمعنى آخر كوضع الجبهة أو امتثال التكاليف وقوله لا يبعد بعيد لأن حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس إذ ليس وضع الرأس من القفاء سجوداً أقول فيه بحث لأن مراد صاحب التنقيح أن المراد هنا واحد حاصل للكل لا أن يراد بالمشترك جميع معانيه ولا خفاء فى أنه لا يضر عدم كون هذا المعنى الواحد معنى حقيقياً كما قال فى إن الله وملائكته يصلون أنه يجوز أن يكون المراد ثمة واحداً حقيقياً كالدعاء أو مجازياً كارادة الخير ثم قال ولو سلم فإثبات حقيقة الرأس فى مثل الشمس والقمر ونحوهما من السماويات مشكل ولو سلم ففى مثل هذا الأمر الخفى لا يناسب أن يقال ألم تر وقوله لا نحكم باستحالته فيه أيضاً نظر لأن ذلك ليس باعتبار أن ليس ذلك فى قدرة الله تعالى بل باعتبار أن ليس لها وجوه ولا حياة كما يحكم عليها باستحالة المشى بالأرجل والبطش بالأيدى ونحو ذلك بخلاف سائر الحوادث أقول عدم تحقق الوجوه والحياة لا يستلزم استحالة وضع الرأس كما أن انتفاء الأرجل لا يستلزم استحالة البطش بالأيدى فان (قيل يحتمل وضعه) أى المشترك كلفظ الصلاة والسجود فى الآيتين (للمجموع) أى لمجموع المعنيين (أيضاً) كوضعه لكل منها (فالأعمال) أى اعمال المشترك حينئذ يكون (فى البعض) وهو أحد المعانى (قلنا فيكون المجموع) كمجموع مفهومى الصلاة أو مفهومى السجود (مسنداً إلى كل واحد) من الله وملائكته أو كل من المذكورات فى آية السجدة (وهو باطل) فان قلت لم لا يجوز إسناد كل

شيئاً فان جوزنا قال الآمدى فشرطه أن لا يمتنع الجمع بينهما أى بأن يكون المعنى يصح إسناده إلى الأمرين فقولنا العين جسم ونريد به العين الجارية والذهب * والعدة بثلاثة قروء ونريد به الطهر والحيض * والجون ملبوس زيد ونريد به الأبيض والأسود أو يكون المحكوم عليه بالمشترك متعدداً كقوله تعالى « إن الله وملائكته يصلون على النبى » فان المغفرة والاستغفار يستحيل عودهما إلى الله تعالى وكذلك إلى الملائكة بل المغفرة عائدة إلى الله تعالى والاستغفار للملائكة قال فإن امتنع الجمع بينهما كاستعمال صيغة افعل فى الأمر بالشىء والتهديد عليه فانه لا يجوز لأن الأمر يقتضى التحصيل والتهديد يقتضى الترك وعبر المصنف عن هذا القيد بقوله الغير المتضادة فهو فاسد لأن القرء والجون من المتضادات وقد بينا أنه لا يمتنع وقد مثل الإمام فى المحصول محل النزاع بلفظ القرء وذكره فى أثناء الاستدلال وإنما قيده المصنف بالمتضادة دون المتناقضة لأن الوضع للنقيضين ممنوع على ما تقدم نقله عن الإمام وبتقدير جواز الوضع فان التقييد بالمتضادة يدل على منع المتناقضة بطريق الأولى ولم يتعرض الإمام لهذا القيد وقبل الخوض فى الاحتجاج لابد من التنبيه على أمور * أحدها أن محل هذا الخلاف فى اللفظة الواحدة من المتكلم الواحد فى الوقت الواحد كما قاله الآمدى فان تعددت الصيغة أو اختلف المتكلم أو الوقت جاز تعدد المعنى * الثانى أن هذا الخلاف المذكور فى استعمال اللفظ فى حقيقتيه يجرى فى استعماله فى حقيقته ومجازه كما قاله الآمدى وفى مجازيه كما قاله القرافى فالأول كقولك والله لا أشترى وتريد الشراء الحقيقى والسوم والثانى كان تريد السوم وشراء الوكيل * الثالث محل الخلاف بين الشافعى وغيره فى استعمال اللفظ فى معانيه إنما هو فى الكلى العددى كما قاله فى التحصيل أى فى كل فرد فرد وذلك بأن تجعله يدل على كل واحد منها على حدته بالمطابقة فى الحالة التى تدل على المعنى الآخر بها وليس المراد هو الكلى المجموعى أى بجعل مجموع المعنيين مدلولا مطابقياً كدلالة العشرة على آحادها ولا الكلى البدلى أى بجعل كل واحد منها مدلولا مطابقياً على البدل ونقل الأصفهانى فى شرح المحصول أنه رأى فى تصنيف آخر لصاحب التحصيل أن الأظهر من كلام الأئمة وهو الأشبه أن الخلاف فى الكلى المجموعى فانهم صرحوا بأن المشترك عند الشافعى كالعام * الرابع اختلفوا فى هذا الاستعمال هل هو حقيقة أم لا فقال القرافى أنه مجاز وصححه ابن الحاجب لأن الذى يتبادر إلى الذهن إنما هو أحدهما والتبادر علامة الحقيقة فاذا أطلق عليهما كان مجازاً ونقل الآمدى عن الشافعى والقاضى

منها إلى ما يصلح له لا المجموع قلنا استعماله فى المجموع من حيث هو بطريق الحقيقة ينافى ذلك قال النهرى واعلم أن التمسك بالآيتين يدل على أن المتنازع فيه جواز أن يراد حقيقة بالمشترك

أنه حقيقة قال وهو عندهما من باب العموم ووافق على كونه من باب العموم الغزالى فى المستصفى والإمام فى البرهان حتى أنهم لم يذكروا المسئلة إلا فى باب العموم وفى كونه من العموم إشكال لأن مسمى العموم واحد كما سيأتى والمشترك مسمياته متعددة وأيضاً فالمشترك يجب أن تكون أفراده متناهية بخلاف العام وأيضاً فالقاضى ينكر صيغ العموم فإنكاره ههنا أولى * الخامس الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل فالوضع هو جعل اللفظ دليلا على المعنى كتسمية الولد زيداً وهذا أمر متعلق بالواضع والاستعمال إطلاق اللفظ وإرادة المعنى وهو من صفات المتكلم والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم أو ما اشتمل على مراده كحمل الشافعى المشترك على معنييه لكونه مشتملا على المراد وهذا من صفات السامع وقد تقدم الكلام على وضع المشترك والكلام الآن فى استعماله وسيأتى الكلام على حمله (قوله لنا الوقوع) أى الدليل على جواز الاستعمال أمران أحدهما وقوعه فى قوله تعالى « إن الله وملائكته يصلون على النبى » وجه الدلالة أن الصلاة لفظ مشترك بين المغفرة والاستغفار وإنما تعدت بعلى لا باللام لمعنى التعطف والتحنن وقد استعملت فيهما دفعة واحدة فانه أسندها إلى الله تعالى وإلى الملائكة ومن المعلوم أن الصادر من الله تعالى هو المغفرة لا الاستغفار ومن الملائكة عكسه فثبت المدعى وإنما فسر المصنف الصلاة من الله تعالى بالمغفرة تبعاً للحاصل ولم يفسرها بالرحمة تبعاً للامام والآمدى لأمرين أحدهما أن إطلاق الرحمة على البارى تعالى مجاز لأنها رقة القلب بخلاف المغفرة * الثانى أن التفسير بذلك يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز وليس هو دعوى المصنف وإنما دعواه الحقيقتين ألا تراه قد عبر أولا بالمشترك لكن الخلاف فى الحقيقة والمجاز كالخلاف فى الحقيقتين كما تقدم (قوله قيل الضمير) هذا الاعتراض لصاحب الحاصل ولم يذكره الإمام وتقريره أن قوله تعالى يصلون فيه ضمير عائد إلى الله تعالى وضمير يعود إلى الملائكة وتعدد الضمائر بمثابة تعدد الأفعال فكأنه قيل إن الله يصلى وملائكته تصلى وقد عرفت من القواعد المتقدمة أن النزاع إنما هو استعمال اللفظ الواحد فى معنييه وأجاب المصنف بأن الفعل لم يتعدد فى اللفظ قطعاً وإنما تعدد فى المعنى فاللفظ واحد والمعنى متعدد وهو عين الدعوى وفى الاستدلال بالآية نظر من وجهين أحدهما ماقاله الغزالى فى المستصفى أنه يجوز أن تكون الصلاة قد استعملت فى معنى مشترك بين المغفرة والاستغفار وهو الاعتناء بإظهار الشرف وجوابه أن إطلاقها على الاعتناء مجاز لعدم التبادر وقد ثبت أنها مشتركة بين المغفرة والاستغفار

كل من معانيه معاً مسنداً كل منها إلى فاعل على ما ذكرنا فى تحرير المسئلة والسؤال الأخير على أن النزاع فى جواز إرادة المجموع من حيث هو حقيقة فحينئذ إن كان المتنازع فيه

فالحمل عليهما أولى مراعاة للمعنى الحقيقى ولك أن تقول قد تقدم أن ابن الحاجب وجماعة ذهبوا إلى أن الحمل على المجموع مجاز فلم رجحتم أحد المجازين على الآخر بل المجاز المجمع عليه أولى . الثانى أنه يجوز أن يكون قد حذف الخبر للقرينة ويكون أصله إن الله يصلى وملائكته تصلى وأجيب بأن الاضمار خلاف الأصل ولك أن تقول الحمل على المجموع مجاز كما تقدم وسيأتى أن الاضمار مثل المجاز فلم رجحتم المجاز (قوله وفى قوله تعالى) هذا هو الدليل الثانى على جواز الاستعمال وهو عطف على ما تقدم وتقديره لنا الوقوع فى قوله تعالى : إن الله وملائكته وفى قوله تعالى : ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات ومن فى الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليهم العذاب * وجه الدلالة أن الله تعالى أراد بالسجود ههنا الخشوع لأنه هو المتصور من الدواب وأراد به أيضاً وضع الجبهة على الأرض وإلا لكان تخصيص كثير من الناس بالذكر لا معنى له لاستواء الكل فى السجود بمعنى الخشوع والخضوع للقدرة فثبت إرادة المعنيين وأجيب بأن حرف العطف بمثابة تكرار العامل فكأنه قيل يسجد له من فى السموات ويسجد له من فى الأرض إلى آخر الآية فليس فيه إعمال المشترك فى مدلوليه بل أعمل مرة فى معنى ومرة فى معنى آخر وهو جائز وهذا الاعتراض لصاحب الحاصل ولم يذكره الإمام وأجاب عنه المصنف بوجهين أحدهما لا نسلم أن العاطف كالعامل بل هو موجب لمساواة الثانى للأول فى مقتضى العامل إعراباً وحكما والعامل فى الثانى هو الأول بواسطة العاطف فإنه الصحيح عند النحويين وذهب جماعة منهم إلا أن العاطف هو العامل وآخرون إلى أن العامل مقدر بعد العطف * الثانى أنا وإن سلمنا أن العاطف بمثابة العامل لكنه على هذا التقدير يلزم أن يكون بمثابة العامل الأول بعينه وهو هنا باطل لأنه يلزم أن يكون المراد من سجود الشمس والقمر والجبال والشجر هو وضع الجبهة لأنه مدلول الأول وهذا التقدير هو الصواب ويحتمل أن يكون المراد أنه إذا كان بمثابة الأول بعينه يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيراً وهو المدعى ويقع فى بعض النسخ فبمثابته فى العمل أى يقوم مقامه فى الاعراب لا فى المعنى (قوله قيل يحتمل وضعه للمجموع) يعنى أن ما تقدم من الاستدلال بالآيتين لا حجة فيه لأنه يحتمل أن يكون استعمال السجود والصلاة فى المجموع إنما هو لكون اللفظ قد وضع له أيضاً كما وضع للأفراد بل لا بد من ذلك إلا لكان اللفظ مستعملا فى غير

الأول فالسؤال غير موجه أصلا وإن كان الثانى فالتمسك بالآيتين ضائع لدلالته على مقتضى المطلوب لامتناع إسناد المجموع إلى كل من المذكورات أقول يمكن أن يكون النزاع فى جواز إرادة المجموع من حيث هو من اللفظ لكن لا لإسناد المجموع إلى كل من المذكورات بل لإسناد كل بعض

ما وضع له وحينئذ فيكون السجود مثلا موضوعاً لثلاث معان الخضوع على انفراده ولوضع الجبهة على انفراده والمجموع من حيث هو مجموع وعلى هذا التقدير يكون إعمال اللفظ فى المجموع إعمالا له فى بعض ما وضع له لا فى كلها وهو خلاف المدعى وهذا الجواب اقتصر عليه الإمام فى المحصول وفى غيره وأجاب عنه المصنف بأنه يلزم أن يكون فى المجموع من وضع الجبهة والخضوع مسنداً إلى كل واحـــد من الشجر والدواب وغيره مما ذكر وأن يكون المجموع من الرحمة والاستغفار مسنداً إلى كل واحد من الله تعالى والملائكة وهو باطل بالضرورة وهذا الجواب ضعيف لأنه إنما يلزم ذلك أن لو أسند المجموع إلى واحد فقط أما إذا استعمل فى بعض المعانى مع اتحاد المسند اليه كقولك الدابة تسجد أى تخشع أو فى المجموع مع تعدد المسند اليه ليرجع كل واحد إلى واحد فلا يأتى فيه هذا المحذور والدليلان المذكوران من هذا القبيل وأيضاً فالذى قاله مشترك الإلزام فانه قد تقرر أن اللفظ قد استعمل فى الجميع فيلزم اسناده إلى كل واحد * فان قيل إنما حصل المحال من وضعه للمجموع قلنا لا محذور فى مجرد الوضع بل ولا فى الاستعمال من حيث هو فان المتكلم قد لا يستعمله فى المجموع عند اتحاد المحكوم عليه بل يستعمله فيه عند تعدده وإذا علمت ذلك فالجواب الصحيح عما قاله الإمام ان نقول لا نسلم أنه وضع للمجموع فان قيل فكيف استعمل فيه قلنا سيأتى جوابه وأيضاً فالنزاع إنما هو فى الجميع لا فى المجموع كما تقدم وسيأتى أيضاً بسطه قال (احتجَّ المانعُ بأنَّه إنْ لمْ يضَعِ التَّواضعُ للمجْموعِ لمْ يَجزِ اسْتعمالهُ فيهِ قلنا لِمَ لا يَكفِى الوضْعُ لكلِّ واحدٍ منَ الاسْتعمال فى الجميع

من إبعاضه إلى ما يصلح له منها وحينئذ يتوجه السؤال ويدفع بما ذكر (احتج المانع) لاستعمال المشترك فى معنييه حقيقة (بأنه) أى المشترك (إن لم يضع الواضع للمجموع لم يجز استعماله) أى المشترك (فيه) أى فى المجموع حقيقة فهو إنما يتحقق إذا وضع له وحينئذ يكون استعمالا فى بعض معانيه ولا نزاع فيه (قلنا) الملازمة ممنوعة (لم لا يكفى الوضع لكل واحد من الاستعمال فى الجميع) حقيقة وهذا المنع مكابرة إذ المجموع على تقدير عدم الوضع له معنى مجازى لمغايرته لما وضع له وهو كل واحد من المعنيين فاللفظ فى المجموع لا يكون حقيقة فالأولى أن يقال إن أريد بالمجموع كل واحد فاللفظ موضوع له ويكفى للاستعمال دفعة فى المجموع بهذا المعنى الوضع لكل واحد * وكونه بعض مدلولاته ممنوع وإنما يصح أن لو أريد الكل المجموعى وإن أريد هذا المعنى فيختار أنه غير موضوع له ولا يضر عدم الاستعمال فيه حقيقة إذ النزاع فى الاستعمال فى الجميع بالمعنى الأول كذا ذكر الفنرى أقول يمكن حمل كلام المصنف

ومنَ المانعينَ مَنْ جوَّزَ فى الجمْع والسَّلبِ والفـَرْقُ ضَعيفٌ

على هذا أيضاً يؤكد ذلك تفسير لفظ المجموع فى السؤال بالجميع فى الجواب . يعنى هو مستعمل فى الجميع بمعنى كل واحد ، ويكفى فيه الوضع لكل واحد لا أنه مستعمل فى المجموع من حيث هو كما ذكر السائل حتى يتوجه ذلك . فإن قلت : هذا المعنى شيء وذلك شيء وكل منهما لاعتبار العموم فيه ، وإن كان إفراديا شيء فيلزم الاستعمال فى أحد المدلولات قلنا : معنى الوضع لكل واحد ليس إلا وضعه لهذا ولذلك واستعماله فيه ليس إلا استعمالا فى هذا وفى ذلك من حيث أن كلا منهما ما وضع له لا المجموع وما قيل : إنه لافرق بين المجموع وكل واحد هاهنا إذ لا يحصل عند الاجتماع شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من آحادها كما حققه الطوسى فى شرح الإشارات مدفوع بأن فى الأول يعتبر المجموع شيئاً واحداً ويكون كل واحد جزءاً وفى الثانى يعتبر كل واحد برأسه شيئاً لا جزءاً لشيء آخر (ومن المانعين) من استعمال المشترك فى معنييه أى بعضهم (من جوز) ذلك (فى الجمع) وإن كان فى الإيجاب (والسلب) وإن كان فى المفرد الأول كقوله : راقنى العيون لأنه منزلة تكرير المفرد ثلاثاً . فيجوز أن يراد بالواحد الباصرة وبآخر الفوارة وبآخر الذهب بخلاف المفرد إذ لاتعدد فيه . والثانى : كقولك لم أر عينا إذ النكرة فى سياق النفى تعم ، والعام كالجمع فى التعدد بخلاف مافى الإثبات (والفرق) أى كل من الفريقين (ضعيف) أما الأول فلأن الجمع تكرير عين الواحد ، والواحد غير مستعمل إلا فى معنى واحد فجمعه لا يدل إلا على تعدد ذلك المعنى وحاصله أنه فى حكم تقدير أفراد نوع واحد لا غير على ما علم من استقراء لغتهم ونوقض بجمع العلم كزيد عالما لكل من جماعة فانه مشترك لفظى بينهم مع أنه يراد بالزيدين جميع معانيه ، وأجاب الجاربردى بأن ذلك فى العلم لايؤدى إلى اللبس وفى مثل العيون يؤدى إليه لاحتمال إرادة المختلفات ، أو المتفقات أقول هذا تسليم للجواز فى البعض والحق أنه لايجمع إلا بعد التأويل بالمتواطىء كالمسمى بزيد مثلا . وأما الثانى فلأن النفى لايرفع إلا بمقتضى الإثبات وفى الإثبات أحد المدلولات ليس إلا فلا يعم السلب أفراده . قال الفنرى : لما كذب الإثبات صدق النفى ضرورة كالإيجاب على المعدوم لما كذب صدق النفى وفيه نظر أقول لعل السؤال أن الإثبات لما تعلق بواحد فقط كان فى معان إذ السلب لعدم الإثبات فيها ثم إذا تعلق السلب بذلك الواحد أيضاً عم ووجه النظر أن تعلق الإثبات بواحد فقط معناه عدم دلالة اللفظ إلا على تعلق الإثبات بواحد مع جواز أن يتعلق بسائر المعانى فى الواقع لعدم دلالة تخصيص الشيء بالذكر على نفى الحكم عما عداه وحينئذ لا يلزم صدق السلب ، ولو سلم فدلالة ذلك على عدم العموم أكثر من دلالته على

ونُقلَ عَن الشّافعىّ — رضىَ اللهُ عنهُ ! — وَالقاضِى الوُجوبَ حيثُ لا قَرينَةَ احْتِياطاً) أقول استدل المانع من استعمال المشترك فى جميع معانيه بأن المشترك إن لم يوضع للمجموع لم يجز استعماله فيه لأنه استعمال اللفظ فى غير مدلوله ، وإن وضع له أيضاً كان استعماله فيه استعمالا له فى بعض معانيه كما تقدم وهو غير المدعى وسكت المصنف عن هذا القسم الثانى اكتفاء بذكره فيما تقدم * واعلم أن المانعين اختلفوا فقيل إن المنع لمعنى يرجع إلى الوضع وهو كونه غير موضوع له وقيل : لمعنى يرجع إلى الإرادة ، أى يستحيل أن يراد باللفظ الواحد فى وقت واحد أكثر من معنى واحد . قال فى المحصول والمختار الأول وعليه اقتصر المصنف فلذلك قال احتج المانع ولم يقل المانعون وأجاب المصنف بقوله لم لا يكفى الوضع وتقريره من وجهين أحدهما : أن يكون الوضع لكل واحد كافياً لاستعماله فى الجميع بمعنى أنه يستعمل فى هذا ليدل عليه بالمطابقة وفى الآخر كذلك وحينئذ فيكون استعماله فى الجميع استعمالا له فيما وضع له لأن كل واحد من تلك المعانى قد وضع له ذلك اللفظ وإنما يستقيم اشتراط الوضع للمجموع أن لو كان المراد أنه يكون مستعملا فى المجموع بحيث يكون المجموع مدلولا واحداً كدلالة العشرة على آحادها وليس هو المدعى ولهذا عبر المصنف بقوله فى الجميع لكن سكوته على المجموع الواقع فى كلام الخصم موهم جدا فكان من حقه أن ينبه أولا على هذا المنع ثم يذكر مافى الكتاب وإلى جميع ماقلناه أشار صاحب التحصيل بقوله ولقائل أن يقول النزاع فى استعماله فى كل واحد من المفهومات لافى كلها وبينهما فرق وهذا التقرير بناء على أن الخلاف فى الكلى العددى . التقرير الثانى : وهو بناء على الكلى المجموعى أنه لم لا يكون الوضع لكل واحد كافياً فى الاستعمال فى المجموع مجازاً من باب إطلاق اسم الجزء على الكل (قوله ومن المانعين) يعنى أن المانعين من الاستعمال اختلفوا فمنهم من منع مطلقا كما تقدم ومنهم من فصل فجوز استعمال المشترك فى معنييه فى حال الجمع سواء كان إثباتاً نحو اعتدى بالإقراء أو نفياً نحو لاتعتدى بالاقراء لأن الجمع متعدد فى التقدير فجاز تعدد مدلولاته بخلاف المفرد ومنهم من فصل أيضاً فأجاز استعماله فى السلب وإن لم يكن جمعاً نحو لاتعتدى بقرء ومنعه فى الإثبات لأن السلب يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وهذا المذهب أعنى التفصيل بين النفى وغيره لم يحكه الامام ولا مختصر كلامه فاعلمه فان كلامه يوهم ذلك نعم حكاه الآمدى

العموم تأمل (عن الشافعى رضى الله عنه ، والقاضى) أبى بكر (الوجوب) أى وجوب حمل المشترك على جميع معانيه (حيث لا قرينة) تدل على تعيين المراد إذ لامانع عن الحمل على الجميع (احتياطاً) كما ذكرنا فيحمل عليه وإلا فاما أن يحمل على شىء من معانيه فيلزم إهمال اللفظ أو يحمل على البعض فيترجح بلا مرجح كذا قيل أقول وفيه نظر لأنا

عن أبي الحسين البصري وكلام المصنف يقتضي أن التفصيل بين السلب والاثبات وبين الجمع والافراد لقائل واحد وليس كذلك وأيضاً فالتثنية ملحقة بالجمع وكلامه يقتضي الحاقها بالافراد عند هذا القائل لأنه استثنى الجمع فقط (قوله والفرق ضعيف) أى بين الجمع والافراد وبين النفي والإثبات فأما في النفي فقلد فيه الآمدى فانه قال في الإحكام الحق عدم الفرق لأن النفي إنما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات وأما في الجمع فقلد فيه الامام فانه قال في المحصول الحق عدم الفرق لأن الجمع لايفيد التعدد الا للمعنى المستفاد من المفرد فان أفاد المفرد أفاد الجمع وإلافلا قال فأما إذا قال لاتعتدى بالاقراء وأراد مسمى القرء فهو جائز لان مسمى القرء معنى صادق عليهما فيكون متواطئا واعلم أن الفرق قوى وقد تقدم ذكره وللنحويين أيضاً في تثنية المشترك وجمعه مذهبان صحح ابن مالك أنه يجوز وقال شيخنا أبو حيان المشهور المنع (قوله ونقل عن الشافعي والقاضي الوجوب) أي وجوب حمل المشترك على جميع معانيه عند عدم القرينة المخصصة احتياطا في تحصيل مراد المتكلم إذ لولم يجب ذلك فإن لم يحمله على واحد منهما لزم التعطيل أو حمله على واحد منهما فيلزم الترجيح بلا مرجح وضعف بعضهم هذه المقالة وليست ضعيفة وقد تقدم من كلام الآمدى أن الشافعي إنما يحمله على المجموع لكونه عنده من باب العموم وهو ينافى التعليل بالاحتياط فان الاحتياط يقتضي ارتكاب زيادة على مدلول اللفظ لأجل الضرورة ومقتضى العموم خلافه وكلام المصنف يوهم أن هذه المسئلة في الاستعمال فان الحمل لم يتقدم له ذكر ألبتة وبه صرح بعض الشارحين وهو غلط وفي البرهان أن الشافعي يوجب حمل اللفظ على حقيقته ومجازه أيضاً قال ولقد اشتد نكير القاضي على القائل به قال (الخامسة — المُشْتَرَكُ إنْ تجرَّدَ عَنِ القرينةِ فمُجْمَلٌ وإنِ اقْتَرَنَ بهِ ما يُوجِبُ اعْتبارَ واحدٍ تعيَّنَ أوْ أكثرَ فكذا عِنْدَ مَنْ

لا نسلم تطرق الاحتمال بمعنى التوقف إلى أن يظهر دليل الرجحان والأقرب ماقيل ان المشترك عندهما عام في المختلفات كالعام في المتفقات كما نقله حجة الاسلام عنهما والعام يجب حمله على الجميع عند عدم القرينة وقوله ونقل يشعر بضعف في هذا النقل ، المسئلة (الخامسة المشترك إن تجرد عن القرينة) المخصصة (فمجمل) وامتنع حمله على كل المعاني كما اختاره الامام في المحصول أو محمول على الجميع جوازاً على المختار ووجوبا عند الشافعي والقاضي (وإن اقترن به) أي المشترك (ما) أي دليل (يوجب اعتبار واحد) من المعاني (تعين) الواحد مراداً باللفظ وزال الاجمال كقولك رأيت عيناً باصرة (أو) يوجب (أكثر) من واحد من المعاني (فكذا) أي يتعين حمله على الأكثر (عند من

يجوزُ الإعمالَ فى مَعنيينِ وعنْد المانعُ مُجْملٌ أوْ إلْغاءَ البَعضِ فيَنْحصرِ المُرادُ فى الباقى أوْ الكلِّ فيُحمَلُ علىْ المَجازِ فإنْ تَعارضتْ حُملَ علىْ الرّاجح هو أوْ أصلهُ وإنْ تَساويَا أوْ ترجّح أحدُهما وأصْلُ الآخرِ فمُجْملٌ)

أقول اللفظ المشترك قد يقترن به قرينة مبينة للمراد وقد يتجرد عنها فان تجرد عن القرائن

يجوز الأعمال) أى إعمال المشترك (فى معنيين) كقولك رأيت عيناً ترى بها الألوان أى الشمس والباصرة (وعند المانع) من إعماله فيهما (مجمل) واعتبار الجميع مندرج تحت قوله أو أكثر ولذا لم يفرد بالذكر فان قلت عند وجود الدليل الموجب لاعتبار الأكثر كيف يجعل مجملا كما إذا قال رأيت عيناً وصرح بارادة الباصرة والفوارة قلنا الخلاف إنما هو فى مثل رأيت عيناً ترى بها الألوان أو أن إقامة القرينة بمنزلة العدم عند المانع يؤكد هذا مافى المحصول مع أن تلك المعانى ان كانت غير متنافية فعند المجوز يحمل الجميع للقرينة وعند المانع مجمل ان تكلم مرة ولا اعتبار للقرينة عنده للدليل الدال على المنع وان تكلم به مرتين فمحمول على الجميع للقرينة وانتفاء المانع لجواز أن يراد بكل تكلم معنى آخر (أو) قرن بالمشترك مايوجب (إلغاء البعض) أى بعض المعانى كقولك رأيت عينا غير الذهب (فينحصر المراد فى الباقى) من معانيه بعد الالغاء واحدا كان أو أكثر والأول يرجع إلى مايوجب اعتبار واحد والثانى إلى اعتبار البعض وهو أكثر من واحد هذا عند المجوز وأما عند المانع فمجمل فى الأكثر دون الواحد (أو) مايوجب الغاء (الكل) أى كل واحد من المعانى (فيحمل على المجاز) الذى لايعارضه مجاز آخر قال الفنرى معناه يحمل على مجازات تلك الحقائق الملغاة ولايخفى أنه لابد من التقييد بعدم المعارض (فان تعارضت) أى معانيها المجازية فان تساوت الحقائق بأن كانت متساوية فى المفهومية من المشترك لو لم توجد القرينة الملغية دون المجازات بأن رجح البعض منها أو بالعكس (حمل على الراجح هو) أى المجاز الذى ترجح هو بنفسه لكونه أقرب وان لم تترجح حقيقته بل ساوت سائر الحقائق (أو أصله) أى المجاز الذى ترجحت حقيقته لكونها أجلى وإن لم يترجح هو بل ساوى سائر المجازات (وإن تساويا) أى المجاز والأصل (أو ترجح أحدهما) أى أحد المعنيين المجازيين دون أصله (و) ترجح (أصل الآخر) دون نفسه (فمجمل) أما على الأول فظاهر على المختار فى المحصول وأما من أوجب حمل المشترك على الجميع أو جوز فينبغى أن يكون بالنسبة إلى المعانى المجازية كذلك وأما على الثانى فلاختصاص كل من المجازيين بجهة من الترجيح وهاهنا قسم آخر وهو ماترجح هو وأصله ويستنبط حكمه من قوله حمل على الراجح أو من قوله أوأصله

فهو مجمل إلا عند الشافعى والقاضى فانه يحمله على الجميع كما تقدم ومن هذا يعلم أن المصنف اختار مذهب الشافعى فى الاستعمال لا فى الحمل وان اقترنت به قرينة فقد يدل على الاعتبار أى الإعمال إما للبعض أو الكل وقد يدل على الالغاء إما للبعض أو الكل أيضاً فتحصلنا على أربعة أقسام ذكرها المصنف على الترتيب * الاول أن يقترن به ما يوجب إعماله فى واحد فيتعين الحمل عليه وهذا إذا كان الواحد معيناً فإن لم يكن فيبقى اللفظ على إجماله وقد أهمله المصنف * الثانى مايوجب إعماله فى أكثر منه فيحمل على الكل عند من يجوز الاعمال فى المعنيين ومن منع منه قال انه مجمل * الثالث أن يقترن به مايوجب الغاء البعض فينحصر المراد فى الباقى فان كان الباقى واحدا حمل عليه وان تعدد فهو مجمل إلا عند الشافعى والقاضى وهذا إذا كان البعض الملغى معيناً وإلا فهو مجمل بين الجميع * الرابع أن يقترن به مايوجب إلغاء الكل فيحمل على المعنى المجازى لتعذر الحقيقى فان كان البعض فقط ذا مجاز حملناه عليه وان كان لكل واحد منهما مجاز فقد تعارضت وحينئذ فان ترجح بعض المجازات على بعض حمل عليه ورجحانه إما بنفسه وذلك بأن تتساوى الحقائق ويكون بعض المجازات أقرب إلى الحقيقة من الآخر وإما بأصله وهو الحقيقة وذلك بأن تتساوى المجازات ولكن يكون بعض الحقائق أرجح من بعض لو عدمت القرينة الملغية فان تساويا أى الحقائق والمجازات بقى الإجمال وكذلك إن ترجح بعض المجازات على البعض الآخر ولكن رجح أصل ذاك وهو حقيقته على أصل هذا فيبقى الإجمال أيضاً لتعادلهما وهذه المسئلة ليست فى المنتخب ولا فى كتب الآمدى وابن الحاجب قال * (الفصل السادس فى الحقيقة والمجاز الحقيقةُ فَعيلةٌ مِنَ الحَقِّ بمَعْنى الثَّابتِ أوِ المُثْبَتِ نُقلَ

قال الفنرى واعلم ان فى رجحان بعض حقائق المشترك نظر إذ رجحانه ينافى الاشتراك * أقول قد يترجح البعض بالنظر إلى نفس الصيغة كما قيل فى القرء لأن الحيض بالمفهومية منه أولى من الطهر بانبائه عن الجميع بدليل المقراة والقرى لاجتماع الماء والناس والاجتماع فى الحيض لكونه دما مجتمعا فى الرحم دون الطهر وعن الانتقال يقال قرأ النجم أى انتقل والدم هو المنتقل من الداخل إلى الخارج (الفصل السادس فى الحقيقة والمجاز الحقيقة) لغة (فعيلة) مأخوذة (من الحق بمعنى الثابت) لأنه يقابل الباطل المعدوم (أو) بمعنى (المثبت) إذ الفعيل قد يكون بمعنى الفاعل أو المفعول كالعليم والجريح وأما ما قال المحقق مقتفيا بالآمدى الحقيقة فى اللغة ذات الشىء وإن كان أنسب هاهنا لما أن اللفظ بالنسبة إلى ما وضع له بمنزلة ذات الشىء وحقيقته وبالنسبة إلى الغير بمنزلة العارض فلا خفاء فى أنه ليس وضعاً أوليا وإنما أطلق على ذات الشىء لكونها ثابتة لازمة (نقل) من الأمر

إلىٰ العقْدِ المُطابقِ ثمّ إلىٰ القَولِ المُطابقِ ثمّ اللفْظِ المُستعْملِ فيما وُضع له فى اصطلاح التّخاطُبِ والتّاءُ لنَقلِ اللفْظِ منالوصْفيّة إلىٰ الإسميّةِ

الثابت (إلى العقد) أى الاعتقاد (المطابق) للواقع لأنه أولى بالثبوت من الغير المطابق (ثم) نقل من العقد المطابق (إلى القول المطابق) للواقع لهذا السبب بعينه أو لمشاركته الأول فى المطابقة أو لإطلاق اسم المتعلق على المتعلق (ثم) نقل منه (إلى) المعنى المصطلح أى (اللفظ المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب) لكونه مطابقا لوضع الواضع فهو فى المعنى المصطلح مجاز لغوى واقع فى الدرجة الثالثة فاللفظ كالجنس وقوله المستعمل يخرج المهمل وما وضع ولم يستعمل فانه ليس بحقيقة ولا مجاز كما سيجىء وقوله فيما وضع له يخرج المجاز المستعمل فى غير ماوضع له من كل وجه والغلط كقولك خذ هذا الفرس مشيرا إلى كتاب والقيد الاخير أى فى اصطلاح يقع به التخاطب يخرج المجاز المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح آخر كالصلاة المستعملة بتخاطب الشرع فى الدعاء فان قلت إن أريد بالوضع الشخصى خرج كثير من الحقائق لأن جميع المركبات ومثل المثنى والمجموع والمصغر والمنسوب مما يدل بحسب الهيئة والمادة إنما هى موضوعة بالنوع فقط وإن أريد أعم لم يخرج المجاز لأنه موضوع بالنوع قلنا المراد باللفظ تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بافراد اللفظ بذلك أو بادراجه فى القاعدة الكلية الدالة على أن كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين الدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل كل اسم يكون كذا وكذا فهو مثنى فيشمل الوضع الشخصى وأحد قسمى الوضع النوعى دون القسم الآخر منه وهو ما كان بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ معين للدلالة على معنى بنفسه فهو عند القرينة المانعة عن إرادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى أنه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز المجاز لكان فهم المعنى المجازى والدلالة عليه عند القرينة بحالها فثبت بما ذكرنا دخول المذكورات وخروج المجاز كذا أفاد الفاضل (والتاء) الداخلة فى الحقيقة (لنقل اللفظ من الوصفية إلى الإسمية) الصرفة لا للتأنيث قال الخنجى هذا إنما يكون إذا كانت بمعنى المفعول حتى يستوى فيه المذكر والمؤنث إذ لا يستويان فيما هو بمعنى الفاعل وفيه نظر لأنا سلمنا ذلك لكن لا يلزم دخول التاء بل ذلك إنما يكون لو كان المدلول لغة واصطلاحا مؤنثا وليس كذلك لأن الثابت والعقد واللفظ المطابقين واللفظ المستعمل الخ كل منها مذكر فالتاء اذن للنقل من غير تفصيل اللهم إلا أن يحمل المعنى الثابة أو المثبتة ثم العقيدة واللفظة بالتأنيث

والمجازُ مَفْعلٌ منَ الجوازِ بمعنى العُبورِ وهوَ المَصْدَرُ أو المكانُ نُقِلَ إلى الفاعلِ ثمّ إلى اللفظ المُستعمَلِ في معنًى غيرِ موضوعٍ له يُناسبُ المصطلحَ وفيه مسائل) أقول ذكر فى هذا الفصل مقدمة وثمانى مسائل أما المقدمة فى الكلام على لفظى الحقيقة والمجاز وعلى معناهما لغة واصطلاحا ومقصوده الأعظم بيان أن اطلاق لفظى الحقيقة والمجاز على المعنى المعروف عند الأصوليين إنما هو على سبيل المجاز فاما الحقيقة فوزنها فعيلة وهى مشتقة من الحق والحق لغة الثبوت قال الله تعالى « ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين » أى ثبتت ومن أسمائه تعالى الحق لأنه الثابت ثم ان فعيلا قد يكون بمعنى فاعل

فى الكل وتكلف السكاكى فى جعل التاء للتأنيث فى الوجهين اما على الأول فلأنه صفة للكلمة الثابتة ويجب فى الفعيل بمعنى الفاعل التفرقة أجرى على الموصوف أولى وأما على الثانى فلان الفعيل بمعنى المفعول وإن تساوى القبيلان فيه لكن ذلك عند الاجراء فقط فتقدر لفظ الحقيقة قبل النقل صفة لمؤنث غير مجراة على موصوفها (والمجاز مفعل) مأخوذ (من الجواز بمعنى العبور) لا الامكان لعدم مناسبته المقصود وان قدرت فبوساطة العبور (وهو) أى بناء المفعول (المصدر أو المكان) أو الزمان بالاشتراك اللفظى كالمقتل فهو حقيقة فى كل منها ثم (نقل إلى الفاعل) أى الجائز عن موضعه اطلاقا لاسم الجزء وهو المصدر على الكل وهو ماله المصدر (ثم) من الفاعل (إلى) المعنى المصطلح أى (اللفظ المستعمل فى معنى غير موضوع له يناسب المصطلح) لتعديه عن موضعه الأصلى فالمجاز فى هذا المعنى مجاز فى الدرجة الثانية قوله معنى غير موضوع يخرج الحقيقة مرتجلا كان أو منقولا أو غيرهما والآخر أى مناسبة غير ماوضع له لما وضع له فى اصطلاح التخاطب ليدخل فيه نحو الصلاة المستعمل لها الشرع فى الدعاء لأن مناسبة غير ماوضع له للموضوع له فى اصطلاح التخاطب يقتضى كون الأول غير الموضوع له فى ذلك الاصطلاح لاستحالة مناسبة الشىء لنفسه فيصدق التعريف حينئذ على المثال المذكور لأنه وإن استعمل فيما وضع له فى اصطلاح آخر لكنه مستعمل فى غير ماوضع له فى اصطلاح التخاطب وتغيير الأسلوب للتحرز عن التكرار مع زيادة فائدة كاشعار المناسبة باشتراط العلاقة التى اعتبرها العرب وبه يخرج الغلط واستعمال مثل الفلك فى الحجر مثلا فان قلت ربما يكون فى الغلط المعنى المستعمل فيه مناسبا للأصل قلنا المراد أن المستعمل فى المناسب من حيث إنه مناسب * ثم الحقيقة والمجاز وإن كانا من صفات اللفظ إلا أنه كثيرا مايسمى المعنى حقيقة ومجازا تسمية للمدلول باسم الدال على عكس الكلى والجزئى فهذا من المجاز لا الخطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص (وفيه) أى فى هذا الفصل (مسائل)

كسميع بمعنى سامع وبمعنى مفعول كقتيل بمعنى مقتول فالحقيقة إن كانت بمعنى الفاعل فمعناها الثابتة من قولهم حق الشيء يحق بالضم والكسر إذا وجب وثبت وان كانت بمعنى المفعول فمعناها المثبتة بفتح الباء من قولهم : حققت الشيء أحقه إذا أثبته ثم نقلت الحقيقة من الثابت أو المثبت إلى الاعتقاد المطابق للواقع مجازاً كاعتقاد وحدانية الله تعالى قال فى المحصول لأنه أولى بالوجود من الاعتقاد الفاسد ، وقد يقال إنما كان مجازاً لاختصاصه ببعض أفراد الثابت فصار كاطلاق الدابة على ذوات الأربع ثم نقل من الاعتقاد المطابق إلى القول الدال على المعنى المطابق أى الصدق لعين هذه العلة كما قال فى المحصول ثم نقل من القول المطابق إلى المعنى المصطلح عليه عند الأصوليين ، وهو اللفظ المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب قال فى المحصول : لأن استعماله فيما وضع له تحقيقاً لذلك الوضع قال : فظهر أن إطلاق لفظ الحقيقة على هذا المعنى المعروف ليس حقيقة لغوية بل مجازاً واقعاً فى المرتبة الثالثة لكنه حقيقة عرفية خاصة ولقائل أن يقول : يجوز أن يكون لفظ الحق موضوعاً للقدر المشترك بين الجميع وهو الثبوت سلمنا لكن لانسلم أن كل مجاز مأخوذ مما قبله بل الجميع مأخوذ من الحقيقة ، وأما معنى الحقيقة فى الاصطلاح فهو ما أشار إليه المصنف بقوله : اللفظ المستعمل الخ فقوله : اللفظ جنس لكنه جنس بعيد فالتعبير بالقول أصوب وقوله : المستعمل خرج عنه المهمل واللفظ الموضوع قبل الاستعمال فانه ليس بحقيقة ولا مجاز كما سيأتى وقوله : فيما وضع له يخرج به المجاز وقوله : فى اصطلاح التخاطب يتناول اللغوية والشرعية والعرفية فأن الصلاة مثلا فى اصطلاح اللغة حقيقة فى الدعاء مجاز فى الأركان المخصوصة وفى اصطلاح الشرع بالعكس . واعلم أن المراد بالوضع فى الحقيقة الشرعية والعرفية هو غلبة الاستعمال . وفى اللغوية هو تخصيصه به وجعله دليلا عليه ، وإرادة المصنف لهما لاتستقيم إلا باستعمال المشترك فى معنييه فافهمه ، وهذا الحد يرد عليه الإعلام فإن الحد صادق عليها مع أنها ليست بحقيقة ، ولا مجاز كما سيأتى وأيضاً فالمجاز موضوع عنده لأن المراد من وضعه هو اعتبار العرب لنوعه ، وقد جزم باشتراط ذلك كما سيأتى فلابد فيه من قيد فى الحد لإخراجه لأنه المذكور هنا صادق عليه (قوله : والتاء لنقل اللفظ) اعلم أن الفعيل إن كان بمعنى الفاعل فإنه يفرق بين مذكره ومؤنثه بالتاء فتقول : مررت برجل عليم وامرأة عليمة وكريم وكريمة وإن كان بمعنى المفعول فيستوى فيه المذكر والمؤنث فتقول مررت برجل قتيل وامرأة قتيل ويستثنى من ذلك ما إذا سمى به أو استعمل استعمال الأسماء كما لو استعمل بدون الموصوف كقوله تعالى : والنطيحة أى والبهيمة النطيحة فانه لابد من التاء للفرق فالحقيقة إن كانت بمعنى الفاعل فتاؤها على الأصل وإن كانت بمعنى المفعول فهى إنما دخلت لانتقال الحقيقة من الوصفية إلى الاسمية لانا بينا أنها نقلت إلى اللفظ المستعمل بالمشروط وجعلت إسما له ويجوز

. . .　　. . . .　　. . .

أن يكون المراد أن دخولها للاعلام بالنقل (قوله والمجاز مفعل الخ) يريد أن إطلاق لفظ المجاز على معناه المعروف عند العلماء مجاز لغوى حقيقة عرفية وذلك لأن المجاز مشتق من الجواز الذى هو التعدى والعبور تقول جزت المكان الفلانى أى عبرته ووزن المجاز مفعل لأن أصله مجوز فقلبوا واوه ألفاً بعد نقل حركتها إلى الجيم لأن المشتقات تتبع الماضى المجرد فى الصحة والاعلال وهم قد أعلوا فعله الماضى وهو جاز لتحـــرك واوه وانفتاح ما قبلها فلذلك أعلوا المجاز والمفعل يستعمل حقيقة فى الزمان والمكان والمصدر تقول قعدت مقعد زيد وتريد قعود زيد أو زمان قعوده أو مكان قعوده فيكون لفظ المجاز فى الأصل حقيقة اما فى المصدر وهو الجواز واما فى مكان التجوز أو زمانه وأهمل المصنف الزمان لما ستعرفه ثم أن لفظ المجاز نقل من ذلك إلى الفاعل وهو الجائز أى المتنقل لما بينها من العلاقة لأنه إن نقل من المجاز المستعمل فى المصدر فالعلاقة هى الجزئية لأن المشتق منه جزء من المشتق فصار كإطلاقهم لفظ العدل وهو مصدر على فاعل العدالة فقالوا رجل عدل أى عادل وإن نقل من المجاز المستعمل فى المكان فالعلاقة هى إطلاق اسم المحل وإرادة الحال ويعبر عنه بالمجاورة وأما المجاز المستعمل فى الزمان فانه ليس بينه وبين الجائز علاقة معتبرة فلا يصح أن يكون مأخوذاً منه فلذلك أهمله المصنف فافهمه فانه من محاسن كلامه ثم أن الجائز إنما يطلق حقيقة على الأجسام لأن الجواز هو الانتقال من حيز إلى حيز وأما اللفظ فعرض يمتنع عليه الانتقال فنقل لفظ المجاز من معنى الجائز إلى المعنى المصطلح عليه عند الأصوليين وهو اللفظ المستعمل فى معنى غير موضوع له يناسب المصطلح وإطلاقه على هذا المعنى على سبيل التشبيه فان تعدية اللفظ من معنى إلى معـنى كالجائز من مكان إلى مكان آخر فيكون إطلاق لفظ المجاز على المعنى المصطلح عليه مجازاً لغوياً فى المرتبة الثانية حقيقـة عرفية فأما قوله اللفظ المستعمل فقد عرفت شرحه مما تقدم وأما قوله فى معنى غير موضوع له فاحترز به عن الحقيقـة ويؤخذ منه أن المجاز عند المصنف لا يستلزم الحقيقـة لأنه شرط تقدم الوضع لا تقدم الاســتعمال وهو اختيار الآمدى وجزم باستلزامه فى المحصول فى الكلام على إطلاق اسم الفاعل بمعنى الماضى ونقـــله فى الكلام على الحقيقة اللغوية عن الجمهور ثم قال وهو ضعيف على عكس ما جزم به أولا ولم يصحح ابن الحاجب شيئاً وأما قوله يناسب المصطلح فأتى به لثلاثة أمور * أحدها الاحتراز عن العلم المنقول كبكر وكلب فانه ليس بمجاز لأنه لم ينقل لعلاقة . الثانى اشتراط العلاقة . الثالث ليكون الحد شاملا للمجازات الأربعة المجاز اللغوى والشرعى والعرفى العام والعرفى الخاص فأتى بالاصـطلاح الذى هو أعم من كونه لغوياً أو شرعياً أو عرفياً وهـذا الحد يرد عليه المجاز المركب وذلك لأن شرط المجاز أن يكون موضوعاً لشىء ولكن يستعمل فى غيره لعلاقة كما تقرر والمركب عند

... ...

المصنف غير موضوع فانه قد قال فى التخصيص قلنا المركب لم يوضع وقد وقعت للشارحين فى هذا الفصل مواضع ينبغى اجتنابها . واعلم أن هذه الأعمال كلها ما عدا الحدين لم يتعرض لها الآمدى ومن تابعه كابن الحاجب قال (الأولى : الحَقيقةُ اللُّغويّة مَوجودةٌ وكذا العُرْفيّةُ العامّةُ كالدّابّةِ ونحْوِها والخاصّة كالقَلْبِ والنّقضِ والجمْعِ والفَرْقِ واخْتُلِف فى الشّرعيّةِ كالصّلاةِ والزّكاةِ والحجِّ فمَنَعَ القاضى مُطْلَقاً

المسئلة (الأولى) فى إثبات الحقائق الثلاث (الحقيقة اللغوية موجودة) كالإنسان والفرس وغيرهما ولم يستدل عليه لظهوره (وكذا) الحقيقة (العرفية العامة) موجودة (كالدابة) لما يدب على الأرض لغة لاشتقاقها من الدبيب خصها العرف بذوات الحوافر وهى الخيل والبغل والحمار فلو أوصى شخص لآخر بإعطاء دابة وجب أحد هذه الأشياء وإذاقال دابة الكر والفر أو الدر والظهر تعين الفرس أو دابة الظهر والنسل تعين الحمار أو الفرس أو قال دابة الحمل تعين الحمار أو البغل وهو المعنى به عند الفقهاء ونص عليه الشافعى رحمه الله (ونحوها) أى ومثل الدابة ويذكر الضمير لأن التاء للمبالغة كالبدنة فانها فى الأصل لما له ضخامة وخصها العرف بالجمل أو به وبالبقر (و) كذا العرفية (الخاصة) موجودة أيضاً إذ لكل طائفة من العلماء مصطلحات تخصهم (كالقلب والنقض) للنظار نقلوهما من معنييها لغة إلى ربط خلاف ما قاله المستدل بعلته الالحاق بأصله وإبداء الوصف المدعى علة بدون الحكم وسيجىء تحقيقه فى القياس (والجمع والفرق) للفقهاء أما الاول فللجمع بين الفرع والأصل فى حكم بعلة مشتركة وأما الثانى فهو جعل خصوصية الأصل علة الحكم أو جعل خصوصية الفرع مانعاً وجعل الفنرى الأمثلة الأربعة للفقهاء والتفصيل رأى الجاربردى ولكل وجه كالجوهر والعرض والكون المتكلمين والرفع والنصب والجر للنحاة (واختلف فى) وجود الحقيقة (الشرعية كالصلاة والزكاة والحج) وهى اللفظ المستعمل فيما وضع له فى عرف الشرع أى وضعه الشرع لمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة سواء كان لمناسبة فيكون منقولا من معناه لغة أولا فيكون موضوعاً مبتدأ أو الحقيقة الدينية اسم لنوع من ذلك وهو ما وضعه الشارع لمعناه ابتداء بأن لا يعرف أهل اللغة لفظه أو معناه أو كليهما والواقع هو القسم الثانى فقط هو ما لا يعرف معناه وزعمت المعتزلة أن أسماء الذوات من ذلك دون أسماء الأفعال وستحققه وإذا عرف ما ذكر فنقول اختلف فى وقوع الشرعية (فمنع القاضى) أبو بكر وجود الحقائق الشرعية (مطلقاً) واختلف فى تفسير قوله قال الأستاذ معناه أن ما استعمله الشارع من

وأثْبتَ المُعتزلةُ مُطْلقاً

الأسماء كالصلاة ونحوها فى المعانى الشرعية لم يخرج بذلك عن وضع أهل اللغة بل هى مقررة على حقائقهـا اللغوية وقال المراغى معناه أن معانيها الشرعية حقائقها اللغـوية وقال الخنجى مذهب القاضى أن كل ما يدعى أنه حقيقة شرعية فهو مجاز لغوى وزاد عليـه الجاربردى قوله لم تبلغ رتبة الحقائق أى هى باقية على معانيها اللغوية والزيادات غير داخلة فى معانيهـا قال الفنرى وكلامه بلا إشكال أولى بالاتباع لعلو مرتبته أقول لا خفاء فى ضـعفه إذ المحقق من يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال بل الحق التفصـيل وهو أنه إن أراد بتقررها على حقائقها ما ذكـره المراغى فهو باطل للقطع بأنها معان حدثت وكان أهل اللغة لا يعرفونها وإن أريد أنها حقائق فى معانيها لغـة وفى معانيها الشرعية مجازات ليست بحقيقة أصـلا فهو باطل أيضاً لأنها تفهم منها بلا قرينة وإن أريد أن معانيها التى يدعى كون الألفاظ فيهـا حقائق شرعية مشتملة على المعانى اللغوية وزيادة والألفاظ مستعـلة فى اللغوية الحاصلة فى ضمن الشرعية لا فى المجموع المركب منها والزيادة كما أشار اليه الجاربردى فهى مقررة على حقائقها اللغوية وكونها مجازات لاستعمال العام فى الخاص فهذا باطل أيضاً للقطع بأن قول الشارع صلوا ليس معناه افعلوا الدعاء الذى فى ضمن الأركان المخصوصة وإن أريد أنها حقائق لغوية واستعمالها فى الشرعية ليس بوضع الشارع إياها لهذه المعانى فله وجه وسنحققه والتحقيق أن محل النزاع على ما فى شرح المختصر الألفاظ المتداولة شرعاً وقد استعملت فى غير معانيها اللغوية فهل ذلك بوضع الشارع لها لمناسبة أولا واستعمالها فيها للمناسبة بقرينة مجازاً من غير وضع مغن عن القرينة فتكون مجازات لغوية ثم غلبت فى المعانى الشرعية لكثرة دورانها على ألسن أهل الشرع لاحتياجهم إلى التعبير عنها دون المعانى اللغوية فصارت حقيقة عرفية لهم حتى إذا وجدناها فى كلام الشارع مجردة عن القرينة محتملة للمعنى اللغوى والشرعى فعلى أيها تحمل فاختار القاضى الثانى وهو أن ذلك ليس بوضع الشارع بل بالطريق المذكور [1] وأنها تحمل على المعنى اللغوى واختار غيره الأول وهو أنه بوضعه وأنها تحمل على الشرعى بعد الاتفاق على أنها قد صارت حقائق فى معانيها الثوانى أيضاً وأنها إذا وقعت بلا قرينة فى كلام أهـل الكلام والفقه والأصول وغيرهم من أهـل الشرع تحمل على المعانى الشرعية (وأثبت المعتزلة) الحقائق الشرعية (مطلقاً) ذكر الفنرى أن معناه وضع

---

[1] هو الغلبة فى المعانى الشرعية لكثرة الدوران على ألسن أهـل الشرع حتى صارت حقيقية عرفية اهـ .

والحقُّ أنَّها مُجازاتٌ لُغويّةٌ اشتهرتْ لا مَوضوعاتٌ مُبتدَأة وإلاَّ لم تكُنْ عَربيَّةً فَلا يكُونُ القُرآنُ عَربيًّا وهُو باطلٌ لقوْلِهِ تعالى: وكذلك أنزلناهُ قرآناً عَربياً ونحوه قيل المرادُ بعْضهُ فإنّ الحالفَ على أنْ لا يقرأ القرآنَ يَحْنثُ بقراءةِ بعْضِهِ قُلنا مُعارِضٌ بما يُقالُ إنّه بَعْضهُ قيل: تلك كلماتٌ قَلائلُ فلا تُخرجهُ عنْ كونهِ عَربيًّا كقَصيدةٍ فارسيّة فيها ألْفاظٌ عَربيّة؟ قلْنا: تُخرجُهُ

الشارع هذه الألفاظ بإزائها من غير مناسبة وقد عرفت أنه أعم ومثل هذا قال الجاربردى من طرف المعتزلة أنها بسبب النقل خرجت عن الحقائق اللغوية وبسبب عدم المناسبة لم تكن مجازات فكانت موضوعات مبتدأة وفيه نظر إذ لا نسلم وجوب عدم المناسبة فى الألفاظ الشرعية كيف وأكثرها منقولات؟ (والحق أنها) أى الألفاظ الشرعية فى معانيها (مجازات لغوية اشتهرت) فى تلك المعانى بعد استعمال الشارع إياها فيها مجازاً لمعونة القرائن ثم بعد الاشتهار فهمت بلا قرينة وصارت الحقائق اللغوية مهجورة فى الشرع هذا هو المراد بكونها حقائق شرعية (لا) أنها (موضوعات مبتدأة) وهذا يشعر بأنه مذهب ثالث بناء على أن القاضى ذهب إلى أن معانيها الشرعية حقائقها اللغوية كما صرح به المراغى والفنرى أو نحو ذلك لكن التحقيق أنه هذا عين قول القاضى كما عرفت ولا ثالث للمذهبين صرح بذلك المحقق (وإلا) أى لو كانت موضوعات مبتدأة (لم تكن) هذه الألفاظ (عربية) إذ لم يضعها واضع لغة العرب بإزاء هذه المعانى (فلا يكون القرآن عربياً) لاشتماله على ما ليس بعربى لوجودها فيه (وهو) أى كون القرآن غير عربى (باطل لقوله تعالى وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً ونحوه) مثل إنا أنزلناه قرآناً عربياً قال المراغى قوله ونحوه إشارة إلى مجازات عرفية فانها مثل العربية والظاهر أنه لا توجيه له وقد قال الفنرى إنه كلام محبط لا مفهوم له فان (قيل المراد) بالضمير فى الآية (بعضه) أى بعض القرآن إذ يجوز إطلاق القرآن على بعضه (فإن الحالف على أن لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة بعضه) منه (قلنا) ما ذكرتم (معارض بما يقال) لما هو من كل القرآن (إنه بعضه) وبعض القرآن لا يصدق عليه القرآن حقيقة لامتناع صدق الكل على جزئه فالبعض ليس بقرآن فان (قيل) سلمنا أن المراد مجموع القرآن لكن لا نسلم أن اشتماله على تلك الألفاظ قادح فى عربيته كيف و (تلك) الألفاظ (كلمات قلائل فلا تخرجه عن كونه عربياً كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية) فانها لا تخرجها عن كونها فارسية (قلنا) هذه الكلمات (تخرجه)

وإلاّ لمَا صحّ الاستثناءُ قيلَ : كفى فى عَربيتها استعمالُها فى لُغتهم قُلنا تخصيصُ الألفاظِ باللّغاتِ بحسبِ الدّلالةِ قيلَ منقُوضٌ بالمشْكاةِ والقسطاس والاستبرق وسجّيلٍ قلْنا وضْع العربِ فيها وافقَ لُغةً أخرى) أقول لما فرغ من الكلام على الحقيقة لغة واصطلاحا شرع فى بيان وجودها والحقيقة تنقسم إلى أربعة أقسام أحدها اللغوية ولا شك فى وجودها لانا نقطع باستعمال بعض اللغات فى موضوعاتها كالحر والبرد والسماء والأرض وبدأ المصنف باللغوية لأن ماعداها فرع عنها الثانى العرفية العامة وهى التى انتقلت من مسماها اللغوى إلى غيره للاستعمال العام بحيث هجر الأول قال فى المحصول وذلك اما بتخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة فانها وضعت فى اللغة لكل مايدب كالإنسان فخصصها العرف العام بماله حافر واما باشتهار المجاز بحيث يستنكر معه استعمال الحقيقة كاضافتهم الحرمة إلى الخمر وهى فى الحقيقة مضافة إلى الشرب * الثالث العرفية الخاصة وهى مالكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات التى تخصهم كاصطلاح الفقهاء على القلب والنقض والجمع والفرق الآتى بيانها فى القياس واصطلاح النحاة على الرفع والنصب والجر * الرابع الشرعية وهى اللفظة التى استفيد من الشارع وضعها كالصلاة للأفعال المخصوصة والزكاة للقدر المخرج قال فى المحصول سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند أهل اللغة كأوائل السور عند من يجعلها اسما أو كان معلوما لهم لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى كلفظة الرحمن لله تعالى فان كلا منهما كان معلوما لهم ولم يضعوا اللفظ لله تعالى ولذلك قالوا حين نزل قوله تعالى قل ادعوا الله

أى القرآن عن العربية (وإلا لما صح الاستثناء) وقد صح حيث يقال القرآن عربى إلا كذا وكذا وفى القصيدة الفارسية يقال إنها فارسية إلا كذا فان (قيل) سلمنا أن اشتماله على غير العربية يخرجه عن كونه عربياً لكن لانسلم أن هذه الألفاظ غير عربية قولكم لأن واضع اللغة لم يضع بإزائها قلنا (كفى فى عربيتها استعمالها فى لغتهم) سواء وضعها واضع اللغة أو لا (قلنا) مجرد ذلك لا يكفى إذ (تخصيص الألفاظ باللغات) إنما هو (بحسب الدلالة) أى دلالتها علـى معانيها التى وضعت بإزائها فاذا دلت على معان أخر دونها لم تكن عربية فاذا (قيل) الدليل بعد النقوض التفصيلية (منقوض) اجمالا (بالمشكاة) فانها هندية معناها الكوة (والقسطاس) فانه رومى معناه الميزان (والإستبرق وسجيل) فانهما فارسيان معناهما الديباج الغليظ والمركب من سنك وكل مع كونها مذكورة فى القرآن (قلنا) كونها من تلك اللغات لاينافى كونها عربية بل (وضع العرب) اللغة العربية (فيها وافق لغة أخرى) وتوافق اللغتين فى الوضع غير ممتنع كالصابون والتنورة هذا تقرير مافى الكتاب وفيه خلل

أو ادعوا الرحمن انا لانعرف الرحمن إلا رحمن اليمامة أو كان أحدهما مجهولا والآخر معلوما كالصوم والصلاة إذا علمت ذلك فقد اختلفوا فى وقوعها فمنعه القاضى أبو بكر وقال إن الشارع لم يستعملها إلا فى الحقائق اللغوية فالمراد بالصلاة المأمور بها هو الدعاء ولكن أقام الشارع أدلة أخرى على أن الدعاء لايقبل إلا بشرائط مضمومة اليه وأثبته المعتزلة فقالوا نقل الشارع هذه الألفاظ عن مسمياتها اللغوية وابتدأ وضعها لهذه المعانى لا للمناسبة فليست حقائق لغوية ولا مجازات عنها وقوله مطلقاً أى سواء كان فيها مناسبة أم لا بخلاف مذهبنا كما سيأتى أو سواء كانت أسماء الفعل كالصوم والصلاة أو للفاعل كالصائم وهى المسماة عندهم بالدينية كما سيأتى فى فروع النقل واختار امام الحرمين والامام والمصنف انها لم تستعمل فى المعنى اللغوى ولم يقطع النظر عنه حالة الاستعمال بل استعملها الشارع فى هذه المعانى لما بينها وبين المعانى اللغوية من العلاقة فالصلاة مثلا لما كانت فى اللغة موضوعة للدعاء والدعاء جزء من المعنى الشرعى أطلقت على المعنى الشرعى مجازاً تسمية للشىء باسم بعضه ولا تكون هذه الألفاظ بذلك خارجة من لغة العرب لانقسامه اللغة إلى حقيقة ومجاز فتلخص أن هذه الألفاظ مجازات لغوية ثم اشتهرت فصارت حقائق شرعية وهذا هو اختيار ابن الحاجب أيضاً وتوقف الآمدى فلم يختر شيئاً وأشار إلى أنه الحق وهذا الخلاف فى الوقوع وأما الامكان فقال فى المحصول أنه متفق عليه وقال فى الأحكام لاشك فيه وما قالاه ممنوع فقد نقل أبو الحسين فى المعتمد عن قوم أنهم منعوا إمكانه ونقله عنه الأصفهانى فى شرح المحصول (قوله وإلا لم تكن عربية) أى لو لم تكن هذه الألفاظ مجازات عرفية ابتدأ الشارع وضعها لهذه المعانى لكانت غير عربية لأن العرب لم تضعها لها لا حقيقة ولا مجازا وإذا لم تكن عربية فلا يكون القرآن عربيا لكن القرآن عربى لقوله تعالى وكذلك أنزلناه قرآنا عربيا وقوله تعالى قرآنا عربيا غير ذى عوج وقوله تعالى وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه وهذا الدليل لايثبت به المدعى لأنه لايبطل المذهبين الآخرين بل مذهب المعتزلة فقط (قوله قيل المراد بعضه

من وجوه الأول أن الترتيب الطبيعى على مالايخفى الابتداء بمنع الملازمة أى لو كان كذا لم تكن عربية ثم على تقدير التسليم منع أن المراد بالآية كل القرآن والثانى أن قوله المراد بعضه سند هذا المنع الأخير أى لم لايجوز أن يراد البعض والجواب بأن المراد إما الكل أو البعض لا جائز أن يكون البعض لما ذكر فتعين الأول دفعا لهذا المنع فتسميته معارضة خروج عن اصطلاح النظر إلا أنه تابع فى ذلك الآمدى حيث جعله معارضة للاستدلال على كون البعض قرآنا كما تبعه المحقق * الثالث أن قوله فى بيان أن البعض ليس بقرآن لامتناع صدق الكل على الجزء ممنوع وإنما يصح لو لم يوضع الاسم لمعنى صادق عليهما أو لهما بالاشتراك اللفظى كالماء والامكان

الخ) أى اعترضت المعتزلة على هذا الدليل بأربعة أوجه : أحدها : أن هذه الآية لا تدل على أن القرآن كله عربى بل على أن بعضه عربى لأن القرآن يطلق على مجموعه وعلى كل جزء منه ولهذا لو حلف لا يقرأ القرآن حنث بقراءة بعضه وجوابه ان استدلالكم بالحالف وإن دل على أن المراد بالقرآن البعض فهو معارض بقولنا للسورة والآية أنه بعض القرآن فإنه لو أطلق عليه بعض القرآن حقيقة لما كان لادخال البعض معنى وأيضاً فلأن بعض الشىء غير الشىء وإذا تعارضاً تساقطا وسلم ما قلناه أولا . واعلم أن ماذكره من الحنث ممنوع فقد نص الشافعى على ما حكاه الرافعى فى أبواب العتق أنه لو قال لعبده : إن قرأت القرآن فأنت حر لا يعتق إلا بقراءة الجميع . الثانى : أن هذه الألفاظ وإن كانت غير عربية لكنها قلائل فلا يخرج القرآن عن كونه عربياً كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية فانها لا تخرج بذلك عن كونها فارسية والجواب أنا لا نسلم بل يخرج عن كونه عربياً قطعاً بدليل صحة الاستثناء فنقول : القرآن عربى إلا كذا وكذا ، ومثله القصيدة أيضا . الثالث : أنه يكفى فى كون هذه الألفاظ عربية استعمال العرب لها من حيث الجملة وحينئذ فاستعمال الشارع لها فى غير المعنى اللغوى لا يخرجه عن ذلك وجوابه أن تخصيص الألفاظ بكونها عربية أو فارسية ليس حكما حاصلا بذات الألفاظ من حيث هى هى بل بحسب دلالتها على تلك المعانى فى تلك اللغة فلا يصير اللفظ عربياً إلا إذا دل على المعنى الذى وضعه العرب له وفيما قاله نظر بل الحق أن العربى لا يخرج عن عربيته باستعماله فى معنى آخر ويدل على هذا أن الأعجمى كابراهيم لا يخرج عن العجمة باستعمال العرب له فى معنى آخر كما صرح به النحاة ولهذا منعوا صرفه ، وهذا إذا قلنا إن اللغات اصطلاحية فإن قلنا توقيفية فى الحكم بتخصيص البعض بالعربى بحث يتقوى به جواب المصنف . الرابع : أنه منقوض بألفاظ واقعة فى القرآن ليست عربية بل معربة فان المشكاة حبشية كما قال فى المحصول وهندية كما قاله الآمدى وابن الحاجب ، وهى

ولو سلم ، فالجواز بالمجاز مما لا نزاع فيه وقد قامت قرينة على ذلك إذ الضمير للبعض المعين وهو السورة . الرابع : أن صحة الاستثناء تمنع تسمية الكل عربياً حقيقة لا مجازاً فلم لا يجوز بطريق المجاز وقوع هذه الألفاظ فيه إذ البحث على تقدير أنها غير عربية اليه أشار المحقق الخامس : لا نسلم أنها إذا دلت على معان أخر لا تكون عربية وإنما يصح لو لم تكن مجازات وقد وضعها الشارع لها حقائق شرعية مجازات لغوية إذ المجازات آحادية ، وإن لم يصرح العرب بآحادها عربية لتجويز العرب نوعها . السادس : أن وقوع غير العربى فى القرآن . مما هو مروى عن ابن عباس وعكرمة ، ووقوع اتفاق اللغتين احتمال بعيد لندرته فلا يدفع الظهور ، ولا يقدح فى الظواهر على أن إجماع أهل العربية على منع صرفه

الكوة والقسطاس رومية وهي الميزان والاستبرق فارسية وهي الديباج الغليظ وسجيل أيضاً فارسية وهي الحجر من الطين ، وأجاب المصنف بأنا لا نسلم أن هـــذه الألفاظ ليست عربية . بل غايته أن وضع العرب لهـا وافق وضع غيرهم كالصابون والتنور ، فان اللغات متفقة فيهما . قال في المحصول : ولئن سلمنا خروج هذه الألفاظ عن مقتضى الدليل . فيبقى ما عداها على الأصل ، وهـــذا الذي صححه المصنف والامام من كون المعرب لم يقع في القرآن نقله ابن الحاجب عن الأكثرين ، ونص عليه الشافعي في أوائل الرسالة فقال ما نصه : وقد تكلم في القرآن من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه لكان الإمساك أولى به وأقرب من الســـلامة إن شاء الله تعالى فقال منهم قائل إن في القرآن عربيا وأعجمياً هذا لفظه بحروفه ، ومن الرسالة نقلته ، ثم إنه أطال الاستدلال في الرد على قائله ثم قال والله تعالى يغفر لنا ولهم ولم يصحح الآمدي شيئاً وصحح ابن الحاجب وقوعه مستدلا باجماع النحاة على أن إبراهيم ونحوه لا ينصرف للعلمية والعجمية . واعلم أن المصنف لم يرتب هذه الاعتراضات على الوجه اللائق فان اللائق الابتداء بالثالث ، ثم بالثاني ، ثم بالأول . فيقول أولا لانسلم أنها غير عربية بل يكفي فيها استعمالها عندهم سلمنا لكن لا يخرج القرآن عن كونه عربياً لأنها قلائل سلمنا خروجه ، فليس بممتنع لأن المراد من قوله تعالى قرآناً عربياً هو البعض قال (وَعورِضَ بأنَّ الشَّارعَ اخْتَرَعَ مَعانيَ فلا بُدَّ لها منْ ألفاظٍ قُلنا : كَفَى التَّجوُّزُ وبأنَّ الإيمانَ في اللُّغةِ هُو التَّصديق وفي الشَّرع فعْل الواجباتِ لأنَّه الإسْلامُ وإلاَّ لمْ يُقبلْ منْ مُبتغيهِ لقَوْلهِ تعالى : وَمَنْ يَبْتغِ غَيْرَ الإسْلامِ ديناً

إبراهيم ونحوه للعجمة والعلمية ممـا يؤكد ماذكرنا (وعورض) أي مايدل على أنها ليست موضوعات مبتدأة (بأن الشارع اخترع معاني) لم تكن معقولة للعرب ولم تضع لهـا ألفاظاً ، إذ هو مشروط بتعقل المعنى (فلابد لهـا من ألفاظ) يضعها الشارع لهـا ليمكن التعريف (قلنا : كفي التجوز) في ذلك وتوضيحه أنه إن أردتم أنه لابد من ألفاظ توضع لها ابتداء حقيقة فممنوع لجواز الاكتفاء بالمجاز كالصلاة في الأركان المشتملة على الدعاء باطلاق اسم الجزء على الكل وإن أردتم أنه لابد من ألفاظ كيف كانت فســـلم لكن لايلزم المدعى لجواز المجاز (و) عورض أيضاً (بأن الإيمـان في اللغة هو التصديق) نقلا عن أئمة اللغة ويؤيده قوله تعالى : « وما أنت بمؤمن لنا» أي بمصدق (وفي الشرع فعل الواجبات لأنه) أي الإيمـان (الاسلام وإلا) أي لو لم يكن الايمـان إسلاماً (لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى : ومن يبتغ) أي يطلب (غـير الاســـلام ديناً

فَلَنْ يُقبلَ منهُ ولمْ يُجزِ اسْتِثناءُ المُسلم منَ المُؤمنِ وقدْ قالَ اللهُ تعالىٰ فأخْرجْنا مَنْ كانَ فيها منَ المُؤمنينَ * فما وَجَدْنا فيها غَيْرَ بيْتٍ من المُسلمين والإسْلامُ هوَ الدِّينُ لقَوْله تعالىٰ إنَّ الدِّينَ عندَ اللهِ الإسلامُ والدِّينُ فِعلُ الواجباتِ لقوله تعالىٰ وذلكَ دِينُ القيِّمةِ قلْنا : الإيمانُ فى الشَّرع تَصديقٌ خاصٌّ وهوَ غيْرُ الإسْلام والدِّين فإنَّهما الانقيادُ والعمَلُ الظَّاهرُ ولهٰذا قال تعالىٰ (قُلْ لمْ تؤمنُوا ولٰكنْ قُولوُا أسْلَمنا)

فلن يقبل منه) لكن الإيمان مقبول اتفاقا (ولم يجز) أى وأيضا الإيمان لو لم يكن اسلاما لم يجز (استثناء من المسلم من المؤمن) أى استثناء متصلا وهو الأصل لأنه حينئذ يلزم التغاير فلا يلزم دخول المستثنى فى المستثنى منه لولا الاستثناء مع أنه شرط صحته واللازم باطل كيف (وقد قال الله تعالى فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) وقوله الآية اشارة إلى التمام (والإسلام هو الدين لقوله تعالى إن الدين) أى الدين المعتبر (عند الله الإسلام) لدلالة السوق عليه (والدين فعل الواجبات لقوله تعالى) « وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة» (وذلك دين القيمة) جمع قيم أى الزمرة القائمة بالحق له تعالى يعنى الأنبياء عليهم السلام وحاصله الدين المعتبر عند الله ولفظ ذلك اشارة إلى جميع ما تقدم وهو فعل الواجبات فيكون هو الدين فالدين فعل الواجبات لما سنذكر فصار الحاصل أن الإيمان الاسلام والإسلام الدين والدين فعل الواجبات فالإيمان فعل الواجبات شرعا وكان تصديقا لغة والأول من مخترعات الشرع دون اللغة فلزم وقوع الحقيقة الشرعية إذ لا مناسبة مصححة للتجوز (قلنا) لانسلم أن الإيمان الإسلام بل (الإيمان فى الشرع تصديق خاص) وهو تصديق الرسول بجميع ما علم مجيئه به من عند الله إطلاقا لاسم الجزء على الكل (وهو غير الإسلام والدين فإنهما الانقياد والعمل الظاهر) أى الإسلام الإنقياد والدين العمل الظاهر أعم من أن يكون معه تصديق أو لا لكن المعتبر فى الشرع هو الإنقياد ويشترط مقارنة التصديق إياه كما سيجىء (ولهذا) أى ولأن الإيمان غير الإسلام (قال تعالى: قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) نفى الإيمان وأثبت الإسلام ولولا التغاير لاستلزم سلبه * قوله لو لم يكن كذلك لم يقبل من مبتغيه ممنوع وإنما يصح لو كان الإيمان دينا وليس

وإنَّما جازَ الاستثناءُ لصدقِ المُؤمنِ على المُسلِم بسبَب أنّ التّصديقَ شَرطُ صحّة الإسلامِ) أقول إن المعتزلة طعنوا أولا فى مقدمات دليلنا فأجبناهم فانتقلوا إلى النقض بالمشكاة وشبهها فأجبناهم فانتقلوا إلى المعارضة فقالوا : ماذكرتم وإن دل على أن الشارع ما ابتدأ وضع هذه الألفاظ لهذه المعانى لكنه معارض بوجهين أحدهما إجمالى والآخر تفصيلى * الأول : وهو الإجمالى أن الشارع اخترع معانى لم تكن معقولة للعرب فلابد لها من ألفاظ تدل عليها ويستحيل أن يكون الواضع لها هم العرب لأنهم لايعقلونها فيكون الواضع لها وهوالله تعالى فتكون شرعية وجوابه أنا لانسلم أنه يجب إحداث وضع لها بل يكفى التجوز بما وضعته العرب لحصول المقصود وهو الافهام ، وقد تقدم إيضاحه عند حكاية المذاهب . الدليل الثانى : وهو التفصيلى أن الإيمان يستعمل فى غير معناه اللغوى فيكون شرعياً بيانه أن الإيمان فى اللغة هو التصديق قال الله تعالى : « وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين » وفى الشرع فعل الواجبات ، وذلك لأن الإيمان هو الإسلام والإسلام هو الدين والدين فعل الواجبات ينتج أن الإيمان فعل الواجبات وإنما قلنا : إن الإيمان هو الإسلام لوجهين . أحدهما : أنه لو كان غيره لما كان مقبولا ممن ابتغاه لقوله تعالى : « ومن يبتغ غير الإسلام ديناً » الآية . الثانى : لو كان مغايراً له لامتنع استثناؤه منه لأن الاستثناء إخراج بعض الأول ولكنه لايمتنع لقوله تعالى: «فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها

كذلك والحاصل أنه لايلزم من كون الدين المغاير الإسلام غيرمقبول كون كل مغايره كذلك (وإنما جاز الاستثناء لصدق المؤمن على المسلم بسبب أن التصديق شرط صحة الإسلام) لأن مفهوم أحدهما مفهوم الآخر فيكون كل مسلم مؤمناً فيصح استثناء المسلم من المؤمن وقال الخنجى دون العكس لجواز كون المصدق فاسقاً أقول لايشترط فى كون المؤمن مسلما الإتيان بجميع الواجبات بل يكفى فيه الانقياد بفعل من الأفعال الظاهرة ولو باللسان أوالباطنة كالعزم على الفعل وقوله عليه السلام الإسلام أن تشهد إلى آخره محمول على أن ثمرات الإسلام ذلك نعم لو لم يأت بالأفعال مما ثبت بقطعى عناداً أواستكباراً أواستخفافاً أو استحلالا بتركها لم يكن مسلما ولامؤمناً وإن صدق بقلبه على ماهو المذهب فإن قلت ماذكر مناف لما أثبتم بالآية الأخيرة من وجود الإسلام بدون الإيمان قلنا : يجوز أن يراد فى هذه الآية الإسلام مطلقا وبالإسلام فى الأولى ماهو صحيح معتبر فى الشرع قال الفنرى : فعلى هـذا لايلزم تغاير مفهومها شرعا من الآية مع أن الاستدلال بها لذلك أقول : الاستدلال لإثبات مغايرة مفهومه اللغوى مفهوم الإيمان شرعا ويلزم مغايرتهما شرعيين لأن معنى الإسلام الشرعى هو معناه اللغوى المقيد

غير بيت من المسلمين وجه الاستدلال ان غير هنا بمعنى إلا إذ لو كانت على ظاهرها لكان التقدير فما وجدنا فيها المغاير لبيت المؤمنين فيكون المنفى هو بيوت الكفار وهو باطل فتقرر أنه استثناء ثم ان هذا الاستثناء مفرغ فلا بد له من تقدير شيء عام منفى يكون هو المستثنى منه وذلك العام لا بد من تقييده بكونه من المؤمنين وإلا لزم انتفاء بيوت الكفار وهو باطل لما قلناه فيكون التقدير فما وجدنا فيها أحدا من المؤمنين إلا أهل بيت من المسلمين أى منهم وأوقع الظاهر موقع المضمر وذلك استثناء المسلمين من المؤمنين فثبت أن الإيمان هو الإسلام وإنما قلنا ان الإسلام هو الدين لقوله تعالى إن الدين عند الله الإسلام وإنما قلنا الدين فعل الواجبات لقوله تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة أى دين الملة المستقيمة فقوله وذلك إشارة إلى كل ما تقدم من إقام الصلاة وإيتاء الزكاة بتأويل المذكور فيكون ديناً ولك أن تقول فى تقرير المصنف لهذا الدليل اشكال لأن من جملة مقدماته أن الإسلام هو الدين وأن الدين هو فعل الواجبات وقد استدل عليهما بما ينتج العكس والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وقد قرره غيره على الصواب فقالوا ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الإسلام والإسلام هو الإيمان واستدلوا عليه بما ذكره المصنف فينتج أن فعل الواجب هو الإيمان وهو

بمقارنة التصديق ولاخفاء فى أنه يغاير التصديق إلا أنه لم يضم ذلك إلى الدليل اكتفاء بما ذكر فى جواز الاستثناء قال الأستاذ لا نسلم تحقق ماذكرتم من الإستثناء فى الآية كما فى قولك أخرجت منها ما كان من النصارى فما وجدت فيها غير بيت من اليهود سلمناه لكنه مفرغ أى ما وجدنا فيها بيتاً غير بيت من المسلمين وحينئذ لايلزم كون المؤمن مسلما سلمناه لكن لا يلزم منه كون الايمان إسلاما إذ لايلزم من كون الكاتب ضاحكا كون الكتابة ضحكا وفيه نظر اما أولا فلأن قوله فما وجدنا بيان عدد بيت المخرجين على مايقتضيه الذوق السليم فيكون المعنى فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين غير بيت المسلمين وبيت المسلم إنما يكون بيت المؤمن إذا صدق المؤمن على المسلم إذ التحقيق أن ليس المراد بالبيت هو الجدران بل أهل البيت كذا ذكر الفاضل فسقط المنعان الأولان وأما ثانيا فلما ذكر الفنرى فى دفع المنع الثالث من أنه إذا ثبت اتحاد مفهومى المؤمن والمسلم ثبت اتحاد مفهومى الإيمان والإسلام أقول فيه نظر لأن إثبات اتحاد مفهومى الأولين لصحة الاستثناء والخصم يمنع أن ذلك يقضى هذا الاتحاد أى يكفى الصدق ولايلزم من صدق المشتقين على شيء اتحاد مأخذيهما * واعترض المراغى على المقدمة الثانية بأن الآية إنما تدل على أن الدين الإسلام والمطلوب حمل الدين على الإسلام فلا بد من عكسه وهو حرى لاينتج فى الشكل الأول وأجاب الفنرى بأن المستدل يدعى أن مفهوم أحدهما مفهوم الآخر فيتعاكسان على السواء أقول لا خفاء فى أن

المطلوب وهكذا قرره الإمام وأتباعه كصاحب الحاصل والآمدى ومن تبعه كابن الحاجب (قوله قلنا : الإيمان فى الشرع الخ) شرع رحمه الله فى الجواب عن هذا الدليل فقال الإيمان فى الشرع أيضاً هو التصديق كما هو فى اللغة لكنه تصديق خاص وهو تصديق محمد صلى الله عليه وسلم فى كل أمر دينى علم بالضرورة مجيئه به فيكون مجازاً لغويا من باب تخصيص العام ببعض مفهوماته كالدابة والإيمان بهذا التفسير غير الإسلام وغير الدين فإن الإسلام والدين فى اللغة هما الانقياد وفى الشرع هما الأعمال الظاهرة كالصلاة والصوم ولهذا قال تعالى : « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » فأثبت لهم الإسلام ونفى عنهم الإيمان فدل على المغايرة وبهذا يظهر الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى : « ومن يبتغ غير الإسلام ديناً » فان مدلول الآية ان ابتغى دينا يغاير الإسلام فهو غير مقبول فاذا لم يكن الإيمان ديناً كما بينا لم يلزم عدم قبوله ولقائل أن يقول يجوز أن يكون المراد فى الآية هو المفهوم اللغوى والمعنى أن الاعراب ماصدقوا محمداً ولكن انقادوا له ضرورة وحينئذ فلا يلزم تغاير المفهوم اللغوى أن يكون المفهوم الشرعى متغايراً والنزاع فيه لافى الأول (قوله : وإنما جاز الاستثناء الخ) لما بين المصنف أن الإيمان غير الإسلام احتاج أن يجيب عن الآية التى فيها استثناء المسلمين من المؤمنين . فقال : استثناؤه منه لا يدل على أنه هو بل على أنه يصدق عليه كقولنا ملكت الحيوانات إلا العبيد فالحيوان غير العبيد قطعاً لأن الأعم غير الأخص ، ومع ذلك فقد استثنى منه لصدق الحيوان عليه إذا علمت ذلك فنقول : الصدق حاصل فى المؤمن مع المسلم . لأن شرط صحة الإسلام وهو العمل الظاهر كالصلاة وغيرها وجود الإيمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم

مجرد الدعوى غير كاف فللمعترض أن يمنع ذلك بناء على أن الحمل لا يقتضى الاتحاد فى المفهوم بل التغاير على ما عرف وقال الفاضل : صحة الحمل بين الصفات تقتضى اتحاد المفهوم ، ولهذا لا يصح الكتابة ضحك كما يصح الكاتب ضاحك وهذا نفسه يعاكس قولنا : فعل الواجبات الدين مع عكسه أيضاً أقول : لانسلم ذلك لجواز أن يكون مفهوم الوصف المحمول أعم كقولنا الإيمان طاعة والصلاة فعل الواجب وحركة البطش فعل اختيارى والقدرة صفة وجودية أو كيفية نفسانية إلى غير ذلك مما لايخفى بخلاف الكتابة والضحك فإن بينهما مباينة كلية والعجب منه أنه كيف غفل عن هذا واعترض الإمام على المقدمة الثالثة بأن لفظ ذلك للاشارة إلى الواحد المذكور فلا يصرف إلى أمور كثيرة كالواجبات ولا إلى مؤنث كإقامة الصلاة فلابد من واحد مذكر يصرف إليه وهو عندكم الذى أمروا به لدلالة وما أمروا * وعندنا الدين المخلص لدلالة قوله مخلصين له الدين وهو راجح لعدم استلزامه خروج الإيمان من اللغة بالكلية بخلاف ماذكرتم ولاستلزامه ان يكون الايمان فعل بعض الواجبات كاقامة الصلاة

وكلما صدق المشروط صدق الشرط فكلما صدق المسلم صدق المؤمن ولا ينعكس بدليل من كان مصدقاً تاركا للأفعال * فلما ثبت صدق المؤمن على المسلم صح الاستثناء ولا يلزم من كون المسلم مؤمناً أن يكون الإسلام هو الإيمان فان الكاتب ضاحك والكتابة غير الضحك والنزاع إنما هو فى الثانى أى فى الإسلام مع الإيمان لا فى المسلم مع المؤمن وفى الجواب نظر لأنه يلزم من كون التصديق شرطاً لصحة الإسلام أن ينتفى الإسلام عند انتفائه وهو غير منتف لقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وأكثر هذه الأجوبة المذكورة فى الكتاب لاذكرلها فى المحصول ومختصراته قال (فروع الأول : النَّقلُ خلافُ الأصلِ إذِ الأصلُ بقاءُ الأوَّلِ ولأنَّهُ يَتوقَّفُ علي الأوَّلِ ونَسخِهِ ووضْعٍ ثانٍ

وإيتاء الزكاة إذ لم يذكر فى الآية الحج والصوم وغيرهما من فعل الواجبات وهو غير مستقيم لأنكم قائلون بأن الإيمان عبارة عن فعل الواجبات كلها قال الفاضل فذلك للمذكور من العباد المدلول عليها بقوله ليعبدوا الله على أنها للعموم أو العبادات المذكورة كإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وغيرهما معبراً عن الكل كما هو الأساس أقول أما الأول فلا دلالة للفظ عليه إذ لفظ الفعل لا يدل على عموم أفراد المصدر على ما هو المختار والمروى عن الشافعى رحمه الله إنما هو احتماله للعموم وأما الثانى فمجاز لا يصار اليه إلا بقرينة قال الفنزى يجوز صرف ذلك إلى إقام الصلاة دون إقامتها أقول الإقام من الإقامة لكون التاء مقدرة على أنه قيل إن المضاف اليه ناب عن التاء والأقرب أن يصرف إلى الجميع بالتأويل بالمذكور مع أنه خلاف الظاهر وبقاء لزوم كون الإيمان بعض الواجبات فان قلت لم لا يصرف إلى إيتاء الزكاة قلنا لأن ذلك للبعيد وللزوم كون الإيمان مجرد إيتاء الزكاة * ثم اعلم أن الدليل على تقدير التمام لا يفيد المطلوب لجواز كون الإيمان فيما ذكروا مجازاً لغوياً * قولهم لا مناسبة مصححة ممنوع إذ التصديق من أسباب العبادات وملزوماتها العرفية اليه أشار الفاضل (فروع) ثلاثة متفرعة على القول بالنقل الفرع (الأول النقل خلاف الأصل) بمعنى أن اللفظ إذا دار بين النقل وعدمه ترجح احتمال عدمه (إذ الأصل بقاء) الوضع (الأول) فان الأصل فى الأشياء بقاء ما كان على ما كان حتى يقوم دليل انتفائه فاحتمال النقل بلا دليل مرجوح (ولأنه) أى النقل (يتوقف على) ثلاثة أشياء الوضع الأصلى (الأول) أى وضع اللفظ بازاء المعنى المنقول عنه (ونسخه) أى نسخ معناه الأول وصيرورته مهجوراً فى الاستعمال (ووضع ثان) أى وضعه بإزاء المعنى الثانى المنقول اليه وعدم النقل لا يتوقف إلا على الوضع الأول وما يتوقف على أمور أكثر مرجوح بالنسبة إلى

فيكونُ مَرجوحاً الثانى الأسماء الشَّرعيَّةُ مَوْجودةٌ المُتواطئةُ كالحجِّ والمُشترَكةُ كالصّلاةِ الصّادقةِ علىٰ ذاتِ الأركانِ وصَلاةِ المصْلوبِ والجنازةِ والمُعتزِلةُ سَمَّوْا أسماءَ الذّواتِ دينيَّةً كالمُؤمنِ والفاسقِ والحُروفُ لمْ توجَدْ والفعلُ يُوجدُ بالتَّبعِ الثالث صِيَغ العقُودِ كبعْتُ إنْشاءٌ إذْ لوْ كانتْ أخْباراً وكانتْ ماضياً أوْ حالاً لمْ تقبلِ التَّعليقَ

المتوقف على أمر واحد لأن الأول أندر وجودا (فيكون) النقل (مرجوحا) الفرع (الثانى الأسماء الشرعية موجودة) وهى متواطئة أو مشتركة (المتواطئة كالحج) والصوم والزكاة لتساوى أفراد كل منها فى مفهومه (والمشتركة كالصلاة الصادقة على) الصلاة (ذات) جميع (الأركان) الفعلية والقولية كالفرائض المكتوبة حال الأمن وسلامة جميع الأسباب والآلات (وصلاة المصلوب) بالايماء العادمة لجميع الأركان الفعلية كالقيام والركوع والسجود والقعود (و) صلاة (الجنازة) العادمة للبعض لوجود القيام فيها والاصل فى الاطلاق الحقيقة فتكون مشتركة بين هذه المخالفات (والمعتزلة سموا أسماء الذوات) أى ذوات الموضوعات (كالمؤمن والفاسق) أو ذوات الصفات كالايمان والكفر حقائق (دينية) دون أسماء الأفعال المفتقرة إلى تأثير وعلاج سواء أحدث بدون مايتصف بها كالصلاة والزكاة أومعه كالمصلى والمزكى اليه أشار المحقق وصرح به الفاضل وفيما ذكر الشارحان هنا اشعار أن الدينية مختصة بما يطلق على الذوات القائمة بأنفسها نظراً إلى التمثيل بالمؤمن والكافر وهو وهم كما عرفت فى المحصول والاظهر أن الالفاظ المترادفة الشرعية لم توجد لأنها خلاف الأصل فتقدر بقدر الحاجة قال الفنرى وفيه نظر لاقتضائه أن لا توجد الأسماء المشتركة . قيل بينهما فرق وهو أن يستغنى بوضع لفظ لمعنى فى التعبير عنه عن لفظ آخر بوضع له بخلاف وضع لفظ لمعنى لايغنى فى تعبير معنى آخر عن وضعه أو وضع لفظ آخر لهذا المعنى أيضاً لجواز فقدان المناسبة المصححة للتجوز وفيه نظر (والحروف) الشرعية (لم توجد) اتفاقا للاستقراء (والفعل) الشرعى (يوجد بالتبع) أى بتبعية الأسماء الشرعية بأن يسبق منها أفعال شرعية كصلى وزكى الفرع (الثالث صيغ العقود) والفسوخ وما فى معناها (كبعت) واشتريت وتزوجت وأقلت وطلقت وخالعت وأمثالها وإنما هى الإخبار لغة وتستعمل فى الشرع أيضاً للإخبار عند عدم استحداث الأحكام وأما عند ذلك فهى (إنشاء إذ لو كانت) أى مثل بعت كطلقت مثلا (أخباراً) فهو ماض أو حال أو مستقبل فان كان إخباراً (وكانت ماضياً أو حالا لم تقبل التعليق) بشرط أى لم يكن

وإلاّ لمْ تَقعْ وأيْضاً إنْ كَذبتْ لمْ تُعْتبَرْ وإنْ صَدقَتْ فَصِدْقُها إمّا بِها فيَدُورُ أوْ بغَيْرها وهوَ باطلٌ إجْماعاً

قابلا له لأن التعليق توقيف وجود شيء على وجود مالم يوجد بعد وهو لايصح إلا بما لم يوجد واللازم باطل لصحة قولنا طالقتك إن دخلت الدار (وإلا) أى وإن لم يكن ماضياً ولاحالا بل كان مستقبلا (لم تقع) مقتضاه وموجبه مثل ان لايقع الطلاق بقوله طلقتك كقوله سوف أطلقك لكنه يقع اتفاقا قوله (وأيضاً) دليل ثان على انها إنشاء معنى وتقريره أنها إن كانت إخباراً فهى إما كاذبة أوصادقة وكلاهما باطل لأنها (إن كذبت لم تعتبر) فى الشرع لكنها معتبرة إجماعا (وإن صدقت فصدقها) يكون (إما بها) أى بوقوع مدلولاتها كالعقود مثلا (فيدور) أى يلزم الدور لتوقف صدقها على وقوع المدلولات مع أن وقوع المدلولات متوقف على صدقها لأن وقوعها لايكون إلا بهذه الصيغ ومافى معناها للقطع بأن وقوع الطلاق لا يكون إلا بمثل طلقتك ومافى معناه حقيقة أو تقديراً وللاتفاق على ذلك وإفادة هذه الصيغ وقوعها على تقدير خبريتها لايكون إلا على تقدير الصدق لجواز تخلف مدلول الخبر الكاذب عنه (أو) يكون صدقها (بغيرها) أى بغير وقوع مدلولاتها (وهو باطل إجماعاً) لأن صدق الخبر إنما يكون مدلوله واقعاً فى الخارج ومطابقته إياه بأن تكون النسبة المفهومة منه والنسبة التى تكون بين الطرفين فى الواقع مع قطع النظر عن الأولى إيجابيتين أو سلبيتين لاشيء آخر هذا ماسنح لى فى تحقيق هذا المقام وقال الجاربردى صدق المدلولات متوقف على صدقها فلو توقف ذا على ذلك لزم الدور ولم يبين وجه توقف صدق المدلولات على صدقها ولقائل أن يقول لانسلم ذلك فإن صدق مدلول الخبر مثل ماتقدم بالنفس لايتوقف على وجود اللفظ ولاعلى تخيله فضلا عن التوقف على صدقه اللهم الا أن يقال المراد أن صدقها لايكون بدون صدق اللفظ لو وقع التلفظ به ولاخفاء فى أن هذا مما لا يستلزم المطلوب وفى شرح الفنرى هكذا إن كانت أى الصيغ على تقدير الخبرية صادقة فصدقها يتوقف على وقوع مدلولاتها العدم صدق الخبر الذى لايقع مدلوله فوقوع مدلولاتها إما أن يتوقف على صدقها فيلزم الدور أو على غير صدقها وهو باطل اتفاقا أقول فيه مالايخفى لأن لفظ الكتاب يأبى عنه أو هو صريح فى ترديد توقف صدقها بين الأمرين لاترديد توقف وقوع مدلولاتها بين صدقها وعدمها وأيضاً لايتم الاتفاق على بطلان توقف الوقوع على غير صدقها لجواز وقوع مدلول الخبر بدون تحقيق الخبر فضلا عن صدقه فلابد مما ذكرنا من الدقة ثم قال وفيه نظر لأنا لا نسلم توقف صدقها على الوقوع وإنما يلزم ذلك لو كانت اخباراً عن الماضى والحال وأما إذا كانت عن المستقبل

وأيضاً لوْ قالَ للرَّجْعيَّة طلَّقْتُكِ لمْ يَقعْ كما لوْ نوى الإخْبار) أقول قد تقدم الاستدلال على إثبات الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية وقد تقدم أن العرفية والشرعية منقولان من اللغوية فلذلك عقبه بفروع ثلاثة مبنية على النقل * الأول النقل خلاف الأصل على معنى أن اللفظ إذا احتمل النقل من الحقيقة اللغوية إلى الشرعية أو العرفية وعدم النقل فالأصل عدم النقل لوجهين أحدهما أن الأصل بقاء ما كان على ما كان كما سيأتى فى القياس والنقل فيه انتقال عما كان فيكون خلاف الأصل الثانى أن النقل يتوقف على الأول أى الوضع اللغوى وعلى نسخه ثم الوضع الثانى وأما الوضع اللغوى فإنه يتم بشيء واحد وهو الوضع الأول وما يتوقف على ثلاثة أمور مرجوح بالنسبة إلى ما يتوقف على أمر واحد لأن طرق عدمه أكثر * الفرع الثانى أن الشارع هل نقل الأسماء والأفعال والحروف أم نقل بعضها دون بعض فنقول أما الأسماء فقد وجدت وكان قد تقدم لنا أن الأسماء اللغوية تنقسم إلى المتباينة والمترادفة والمشتركة والمشككة والمتواطئة فشرع الآن يتكلم فيما وجد من تلك الأقسام فى الحقيقة الشرعية فنقول أما المتباينة فموجودة كالصلاة والصوم وأهمله المصنف لوضوحه وكذا المتواطئة كالحج فانه يطلق على الأفراد والتمتع والقران وهذه الثلاثة مشتركة فى الماهية وهو الاحرام والوقوف والطواف والسعى واختلفوا فى وقوع المشتركة قال فى المحصول والحق وقوعها لأن اسم الصلاة صادق على المشتملة على الاركان كالظهر وغيرها وعلى الخالية عن الركوع والسجود كصلاة المصلوب والجنازة والخالية عن القيام كصلاة القاعدة وليس بين هذه الأشياء قدر مشترك فتعين الاشتراك ومثله أيضا الطهور الصادق على الماء والتراب وآلة الدباغ وأما المترادفة فأهملها المصنف وصاحب الحاصل فان الامام فى المحصول ذكر أن الأظهر أنها لم توجد وليس كما قال فانه قد تقدم من

فلا ه أقول المراد أنه يتوقف على الوقوع فى الجملة فى أحد الأزمنة فاندفع ماذكر قوله (وأيضاً) دليل ثالث أى وأيضاً لو كانت الصيغ للإخبار فالرجل (لو قال للرجعية طلقتك لم يقع) أى لزم أن لا يقع الطلاق أصلا (كما لو نوى الإخبار) عن وقوع الطلاق فى الماضى لأنه اذا لم يقع عند عروض مايصرفه إلى الاخبار فعند كونه الإخبار بالذات أولى أن لا يقع واللازم باطل لوقوعه عند عدم نية الاخبار عن الماضى اتفاقا أقول فيه نظر لجواز أن يكون اخبارا عن وجود الطلاق فى الحال إلا أن الشرع جعله موقعاً للطلاق فسلبه فى نفس الأمر اقتضاء صرفها لصحيحه واستعماله هذا وإن كان خلاف الأصل إلا أنه ليس بأبعد من جعله انشاء ولكن يلزم على هذا أن يقع فى نفس الأمر فيما لم يسبق هناك طلاق وان نوى الماضى لتصحيح كلامه ويمكن دفعه بأنه خلاف الاجماع وما ذكره الفاضل من أنهم

كلامه أن الفرض والواجب مترادفان وهما من الحقائق الشرعية وقد تقدم أيضاً أن للحرام أسما وللمندوب اسمافتكون أيضاً مترادفه (قوله والمعتزلةسموا) يعنى أن المعتزلةلماأثبتوا الحقائق الشرعية قالوا أنها تنقسم إلى أسماءالأفعال كالصوم والصلاة وإلى أسماء الذوات المشتقة من تلك الأفعال كاسم الفاعل واسم المفعول والصفةوأفعل التفضيل كقولنا زيدمؤمن أوفاسق أومحجوج عنه أو أفسق من عمرو وسموا هذا الضرب بالدينية تفرقة بينها وبين الأول وإن كان الكل عندهم على السواء فى أنه شرعى هكذا قاله فى المحصول فتبعه المصنف وفيه نظر فان المنقول عن المعتزلة أن الدينية هى الأسماء المنقولة شرعا إلى أصل الدين كالايمان والكفر وأما الشرعية فكالصلاة والصوم وممن نص عليه إمام الحرمين فى البرهان والغزالى فى المنخول والمستصفى فقال قالت المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء الأسماء لغوية ودينية وشرعية أما اللغوية فظاهرة وأما الدينية فما نقلته الشرعية إلى أصل الدين كالايمان والكفر والفسق أما الشرعية فكالصلاةانتهى لفظ الغزالى ولم يذكر الآمدى هذا القسم أعنى الدينية وذكره ابن الحاجب فى المختصر ولم يبينه (قوله والحروف الخ) يعنى أن الحروف الشرعية لم توجد لأنها لا تفيد وحدها وقال فى المحصول انه الأقرب للاستقراء وأما الفعل فلم يوجد بطريق الاصالة للاستقراء ووجد بالتبع لنقل الاسم الشرعى نحو صلى الظهر فان الفعل عبارة عن المصدر والزمان فان كان المصدر شرعيا استحال أن يكون الفعل إلا شرعياً وإن كان لغويا فكذلك ٭ الفرع الثالث صيغ العقود كبعت وكذلك الفسوخ كفسخت وأعتقت وطلقته اخبارات فى أصل اللغة وقد تستعمل فى الشرع أيضاً كذلك فان استعملت لاحداث

اتفقوا على أنه ليس خبرا فى معنى الحال أى لاقائل بالثالث بل الاتفاق على أنه اما إنشاء أو خبر ماض يصلح جوابا عن النظر قال المحقق اعلم أن الذى قال بأنه إخبار لم يقل انه اخبار عن خارج بل إخبار عما الذهن وهو الموجب وبعد ذلك فارجع النظر فى الوجوه المستدل بها هل تثبت المتنازع فيه أولا فما ذكره تقرير لكلام المخالف على وجه يندفع به الوجوه المذكورة أما الأول فلأنه ماض بمعنى أنه ثبت فى الذهن تعليق الطلاق فالقابل للتعليق بالتحقيق هو مافى الذهن واللفظ اخبار عنه واعلام به وأما الثانى فلان صدق بمعنى انى عقدت فى ذهنى بيع هذا المتاع مثلا وصدقه يتوقف على تحقيق العقد الذهنى وحدوث البيع بما فى الذهن من الكلام النفسى الايقاعى بعد التعبير عنه بهذا اللفظ يتوقف على صدقه فلادور وأما الثالث فلانا لانسلم عدم وقوع الطلاق فى طلقتك لو كان اخباراً وانما يلزم أن لو كان اخبارا عن خارج وأما اذا كان اخبارا عما فى الذهن فلا والفرق بينه وبين الانشاء أن معناه كما ذكرنا حدوث البيع مثلا بما فى الذهن بعد ابرازه بالتلفظ ومعنى

حكم كانت منقولة إلى الانشاء وقالت الحنفية إنها اخبارات عن ثبوت الأحكام وذلك بتقدير وجودها قبل اللفظ وغايته أن تكون مجازا وهو أولى من النقل كما سيأتى والفرق بين الانشاء والخبر من وجوه أحدها أن الانشاء لايتحمل التصديق والتكذيب بخلاف الخبر ٭ الثانى أن الانشاء لايكون معناه إلا مقارنا للفظ بخلاف الخبر فقـــد يتقدم وقد يتأخر الثالث الانشاء هو الكلام الذى ليس له متعلق خارجى يتعلق الحكم النفسانى به بالمطابقة وعدم المطابقة بخلاف الخبر الرابع الانشاء سبب لثبوت متعلقه وأما الخبر فمظهر له واستدل المصنف على كونه إنشاء بثلاثة أدلة ٭ أحدها أنه لو كان اخبارا فان كان عن ماض أو حال فيلزم أن لايقبل الطلاق التعليق لأن التعليق عبارة عن توقف وجود الشىء على شىء آخر والماضى والحال موجود فلا يقبله وليس كذلك وإن كان خبراً عن مستقبل يقع لأن قوله طلقتك فى قوة قوله سأطلقك على هذا التقدير والطلاق لايقع به . الدليل الثانى لوكانت اخبارات فان كانت كاذبة فلا اعتبار بها وإن كانت صادقة فصدقها إن حصل بهذه الصيغ نفسها أى يتوقف حصـوله على حصول الصيغة فيلزم الدور لأن كون الخبر صدقا وهو قوله طلقتك مثلا موقوف على وجود المخبر عنه وهو وقوع الطلاق فلو توقف المخبر عنه وهو وقوع الطلاق على الخبر وهو قوله طلقتك لزم الدور وإن حصل الصدق بغيرها فهو باطل إجماعا للاتفاق منا ومنهم على عدم الوقوع عند عدم هذه الصيغة . الدليل الثالث إذا قال لمطلقته الرجعية فى حال العدة طلقتك ونوى الاخبار فإنه لايقع عليه شىء فإن لم ينو شيئا أو نوى الانشاء فإنه يقع بالاتفاق ولوكان اخبارا لم يقع كما لو نوى به الاخبار وفيه نظر لجواز أن يكون خبراً عن الحال فلذلك يقع قال (الثانية الْمجازُ إمّا فى المُفْرَدِ مثْلُ الأسدِ للشُّجاع أوْ فى المُركَّبِ مثلُ :

أشَابَ الصَّغيرَ وأفْنَى الْكَبِـــــير كَرُّ الْغَدَاةِ ومَرُّ الْعشىّ

الانشاء حدوث البيع بهذا اللفظ فالفرق اعتبارى دقيق . المسئلة (الثانية المجاز إما أن يقع (فى المفرد) من الألفاظ (مثل الأسد للشجاع أو) يقع (فى المركب) من حيث هو مركب وإن كانت مفرداته حقائق بأن ينسب الفعل أو معناه إلى غير ماهو له بتأول الملابسة (مثل أشاب الصغير وأفنى الكبير كر الغداة ومر العشى) فكل من المفردات فستعمل فى موضوعه الأصلى لكن إسناد الاشابة والافناء إلى الكر والمر مجاز لأن الفاعل الحقيقى هو الله تعالى والإسناد اليها لكونها مما له دخل فى الفعل بالسببية والظرفية وهذا إذا علم أو ظن أن فاعله لم يعتقد ظاهره وإلا لجاز أن يكون مجريا له على الظاهر من غير تأول كقول الجاهل أنبت الربيع البقل فيكون حقيقة على ماعرف فى المعانى

أوْ فيهما مثْلُ «أحْيانِى اكْتِحالِى بطَلْعتكَ» ومنَعهُ ابْنُ داوُدَ فى القُرآنِ والْحَديثِ لنَا قولهُ تعالىٰ (جداراً يريدُ أنْ ينْقضَّ) قال: فيهِ إلْباسٌ قُلْنا لا إلباسَ معَ القَرينةِ قالَ لا يُقالُ لله تعالىٰ إنهُ مُتجوِّزٌ قُلْنا: لعدمِ الإذنِ أوْ لإيهامهِ الاتِّساعَ فيما لا يَنْبغِى) أقول لما فرغ من مباحث الحقيقة شرع فى مباحث المجاز فذكر أن المجاز على ثلاثة أقسام أحدها أن يكون فى مفردات الألفاظ فقط كقولك رأيت أسدا تعنى الرجل الشجاع ٭ الثانى أن يقع فى التركيب فقط وذلك بأن يستعمل كل واحد من تلك الألفاظ فى موضوعه ويكون الاسناد غير مطابق كقول الشاعر وهو الصلتان العبدى :

(أو) يقع المجاز (فيهما) أى فى المفرد والمركب معاً (مثل) قولك لمن تداعبه (أحيانى اكتحالى بطلعتك) فإن الاحياء مجاز عن المسرة والاكتحال بالطلعة عن الرؤية مع أن الإسناد مجاز أيضا أو فاعل المسرة المعبر عنها بالاحياء هو الله تعالى لا الرؤية المعبر عنها بالاكتحال (ومنعه) أى وقوع المجاز أبو بكر (ابن داود) الاصفهانى (فى القرآن والحديث) أى كلام الله وكلام رسوله والمختار الوقوع (لنا قوله تعالى) فوجد فيها (جداراً يريد أن ينقض) أى دنا من أن ينقض من قضضنا عليهم الجبل فانقض فالارادة من يريد غير مرادة لاختصاصها بالحى فيراد المجاز وماقيل من أن الجدار خلقت فيه إرادة فبعيد لما سنذكر (قال) ابن داود المجاز (فيه إلباس) يعنى انه ملبس للمقصود إذ هو لاينبىء عن معناه بنفسه فلا يناسب كلام الشارع لأنه مبين للشرع (قلنا) المجاز لايستعمل بدون القرينة و (لا إلباس مع القرينة) ثم (قال) مخصصاً الدليل بكلام الله تعالى ٭ لو وقع المجاز فى القرآن لكان تعالى متكلما بالمجاز ولقيل انه تعالى متجوز أى متكلم بالمجاز لأن وجود المعنى لشىء يستدعى الاشتقاق له وهو باطل إذ (لا يقال لله تعالى إنه متجوز) اتفاقاً (قلنا) لايطلق (لعدم الإذن) الشرعى إذ أسماء الله توقيفية فلايجوز لغة (أو لإيهامه) أى لايطلق عليه لكونه موهما (الاتساع فيما) أى فى اطلاق ما (لاينبغى) أن يطلق عليه مما هو صادر عنه كالمكار والشرير كذا فى شرح الفنرى قال الخنجى التجوز من الجواز وهو التعدى فيوهم أنه تعالى مصدر الاتباع فى الأمور التى تليق بالالهية قال الفنرى هو كلام لامفهوم له ولا دلالة للمشروح عليه أقول له مفهوم وللمشروح عليه دلالة أى لم يطلق المتجوز لايهام هذا الاطلاق كونه متعديا مايليق بالآلهة إلى مالا يليق وهو معنى الاتباع فيما لايتبع والتعدى

أشاب الصغير وأفنى الكبير   كر الغداة ومر العشى

فالاشابة والافناء والكر والمر حاصلة حقيقة لكن اسناد الاولين إلى الآخرين مجاز لأنه الله تعالى هو الفاعل لهما فان قيل هذا البيت من القسم الثالث لان المراد بالصغير أيضاً من تقدم له الصغر قلنا الصغير لما وقع مفعولا لم يكن ركنا فى الاسناد لكونه فضلة فلم يجتمع المجاز التركيبي والافرادى * الثالث أن يكون فى الافراد والتركيب معا كقولك أحيانى اكتحالى بطلعتك أى سرتنى رؤيتك فاستعمل الاحياء فى السرور والاكتحال فى الرؤية وذلك مجاز ثم انه أسند الاحياء إلى الاكتحال مع أن المحيي هو الله تعالى وههنا أمور أحدها أن هذا التقسيم نقله الإمام عن عبدالقاهر الجرجانى وارتضاه هو وأتباعه ومنهم المصنف وفى متابعته إياهم إشكال تقدم فى حد المجاز ومستنده أن المركبات عنده غير موضوعة وقد منع ابن الحاجب وقوع المجاز فى التركيب وحصره فى الافراد الثانى أن التعبير عن النسبة بالمركب غير مستقيم والصواب التعبير بالتركيب إذ لو قلت هلك الأسد وأردت أن الرجل الشجاع مرض مرضاً شديداً فإنه مجاز واقع فى المركب لافى النسبة وكذا ورد أميرالمؤمنين أى كتابه أو أمره فإنه مجاز واقع فى مركب تركيب اضافة وليس هو المراد بل كل مجاز فى غير النسبة فهو مركب فان الأسد من قولنا جاء الأسد مركب لانضمام غيره اليه وإذا تقرر إيراد هذه الأشياء على التعبير بالمركب لدخولها فيه فهى واردة على المفرد لخروجها منه * الثالث التمثيل بالبيت وشبهه إنما يصح أن لو علم اعتقاد المتكلم فقد يكون القائل دهريا فيكون قد استعمل اللفظ فيما وضع له فى اعتقاده * الرابع المجاز فى التركيب عقلى لأن نقل الاسناد عن متعلقه إلى غيره نقل لحكم عقلى لاللفظة لغوية هكذا قاله فى المحصول وهو بناء على أن المركبات غير موضوعة (قوله ومنعه ابن داود) يعنى أن أبابكر بن داود الاصفهانى الظاهرى منع من دخول المجاز فى القرآن والحديث * دليلنا قوله تعالى جداراً يريد أن ينقض وشبهه * عبر عن الميل بارادة السقوط المختصة بمن له شعور وإذا جاز ذلك فى القرآن جاز فى الحديث لأنه أولى ولأنه لاقائل بالفرق والخلاف فى الحديث ليس بمشهور ولهذا قال الأصفهانى فى شرح المحصول انه لايعرف فى غير المحصول على أن الامام لم يصرح به بل كلامه محتمل احتج ابن داود بوجهين * أحدهما أن وقوعه إن كان مع القرينة ففيه تطويل من غير فائدة وإن كان بدونها ففيه التباس المقصود بغيره وجوابه أن ذلك مع القرينة فلاالتباس ولذلك فوائد ستأتى وهذا الدليل يؤدى إلى منع المجاز مطلقا وهو مذهب الاستاذ أبى أسحق الاسفراينى وجماعة * الثانى لو تكلم البارى تعالى بالمجاز لقيل له متجوز وهو لايقال له اتفاقا وجوابه أن أسماء الله تعالى توقيفية على المشهور فلا يطلق عليه إلا بالاذن ولا إذن سلمنا أنها دائرة مع المعنى وهو مذهب القاضى أبى بكر لكن شرطه أن لايوهم نقصاوماىحن فيه ليس كذلك فان المتجوز يوهم تعاطى

. . .   .

ما لا ينبغى لاشتقاقه من الجواز وهو التعدى قال (الثالثة شرطُ المَجازِ العَلاقَةَ المُعْتَبَرُ نوْعُها نحْو السَّبَبية القَابليَّةِ مثْلُ سَالَ الوادى والصُّوريةِ كَتسميةِ اليدِ قُدرةً ، والفاعليَّةِ مثْل نزلَ السَّحابُ والغائيَّةِ كَتسْميةِ العنَبِ خَمْراً والمُسبَّبيَّة كَتسْمية المَرَضِ المُهْلكِ بالمَوْتِ والأولىٰ أولىٰ لدَلالتِها علىٰ التَّعْيينِ

اليه وهذا الوجه مما أشار اليه الجاربردى مختار الفاضل حيث قال يطلق عليه لأن قولنا فلان متجوز يوهم أنه يتسمح ويتسع فيما لاينبغى من الأقوال والأفعال المسألة (الثالثة شرط المجاز العلاقة) المصححة للتجوز بين المدلولين وإلا لكان وضعا جديداً أو غير مفيد والعلاقة اتصال ما للمعنى الثانى بالأصلى أعم من أن تكون مشابهة أو غيرها ولا يشترط أن ينقل عن أهل اللغة أصل المجازات بأعيانها بل يكفى العلاقة (المعتبر نوعها) عندهم فى الإطلاق المجازى وهى خمسة وعشرون نوعا والإمام أورد فى المحصول منها خمسة عشر وجها والمصنف ترك واحدا منها وهو إطلاق المشتق بعد زوال المشتق منه لذكره اياه فيما قبل حيث شرط فى كونه حقيقة دوام أصله وأورد أربعة عشر قسما (نحو السببية) وهى باعتبار القابل والصورة والفاعل والغاية تنقسم إلى أربعة . السببية (القابلية مثل سال الوادى) أى الماء تسمية للشىء باسم قابله (والصورية كتسمية اليد قدرة) لأن القدرة صورة اليد لحلولها فيها حلول الصورة فى المادة بخلاف العكس فانه من باب اطلاق اسم قابل الشىء عليه فيكون من القسم الأول وبهذا اندفع ما قال الجاربردى لو عكس لكان أظهر لأن اليد سبب صورى للقدرة وبها تظهر الأفعال المنبعثة عن وجود القدرة كالبطش والضرب وغيرهما (والفاعلية مثل نزل السحاب) أى المطر باطلاق اسم فاعل الشىء عليه لصدور المطر عن السحاب (والغائية كتسمية العنب خمراً) لأن الخمر غاية العنب ولا يخفى ما فى أكثر الأمثلة من التسامح لأن العبرة بالأصالة إنما تطلق على الجوهر الحال فى المادة جسمية كانت أو نوعية والفاعل على العلة المؤثرة فى المعلول والغاية على الغرض الباعث للفاعل على الفعل ولا خفاء فى فقدان هذه المعانى هنا إلا أنه لامناقشة فى المثال خصوصا فى اعتبارات الفقهاء (و) نحو (المسببية كتسمية المرض المهلك بالموت) إذ الثانى مسبب (والأولى) أى السببية يعنى إطلاق اسم السبب على المسبب (أولى) من العكس (لدلالتها على التعيين) فان السبب المعين يستلزم المسبب المعين والمسبب المعين لايستلزم إلا سببا ما فان البيع يقتضى الملك بدون العكس لجواز ثبوته بالهبة مثلا ففهم المسبب من السبب فوق العكس فيكون أبلغ إفادة فلو تعارضا

وأوْلاها الغائيّةُ لأنّها علّةٌ فى الذّهن ومَعلولةٌ فى الْخارج والمُشابَهةِ كالأسَد للشُّجاع والْمنقوش ويُسمى الاسْتِعارَة المُضادَة مثلُ وَجزاءُ سَيئةٍ سَيئَةٌ مثْلُها

كان الأول أولى كذا قالوا . أقول والظاهر أن المراد أن التعيين النوعى لا الشخصى وإلا فالمسبب الشخصى كملك زيد هذا الفرس فى زمان معين لا يكون إلا بسبب معين (وأولاها) أى والاولى من أقسام السببية (الغائية لأنها) أى الغائية (علة) لعلية الفاعلية (فى الذهن) لأنها الحامل للفاعل (ومعلولة فى الخارج) إذ جلوس السلطان مثلا إنما يتحقق بعد صنع السرير فاجتمع فيها علاقتان وكانت أولى باطلاق اسمها على المسبب من سائر العلل كذا فى الشروح أقول ويحتمل أن يكون معناه ومن المسببية أى أقسامها الغائية لأنها مع كونها علة فى الذهن حتى صلحت السببية معلولة فى الخارج فتصلح للمسببية ولاخفاء فى أن هذا أظهر (و) نحو (المشابهة) أى الاشتراك فى صفة ويجب أن تكون ظاهرة لينتقل الذهن اليها فيفهم القصد عند القرينة باعتبار ثبوتها له وهى إما معقولة (كالأسد للشجاع) أى كما فى اطلاقه عليه باعتبار الشجاعة بخلاف اطلاقه على الأبخر أو محسوسة (و) هى فى اطلاقه على (المنقوش) على الجدار باعتبار الصورة والشكل فالاشتراك فى الشكل من قبيل اشتراك الصفة الظاهرة لاقسم على حدة كما ذهب اليه المحقق (ويسمى) أى مثل لفظ الأسد المستعمل فى الشجاع لعلاقة المشابهة (الاستعارة) وقد تقال لاستعمال لفظ المشبه به فى المشبه وعند السكاكى لاستعمال لفظ كل منهما فى الآخر حيث قال فى المفتاح الاستعارة هى أن يذكر أحد طرفى التشبيه ويريد به الطرف الآخر مدعيا دخول المشبه فى جنس المشبه به دالا على ذلك الادعاء باثباتك للمشبه مايخص المشبه به كما تقول فى الحمام أسد وأنت تريد به الشجاع مدعيا أنه من جنس الأسود وتثبت للشجاع مايخص المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه وفى كلام الفنرى اشعار بأنه أراد بأحد طرفى التشبيه المشبه به وبالطرف الآخر المشبه وهو وهم لأن الاستعارة بالكناية عند السكاكى استعارة حقيقة مع أنها ذكر المشبه وإرادة المشبه به كما فى قول الهذلى * وإذا المنية أنشبت أظفارها * فانه أريد على مذهبه بالمنية ما شبهت به وهو السبع ادعاء (و) كذا (المضادة مثل وجزاء سيئة سيئة مثلها) فانها من المتعدى سيئة ومن المجازى حسنة اعلم أن اطلاق لفظ أحد الضدين على الآخر لعلاقة قد تكون العلاقة فيه مشابهة غير المضادة كما فى استعارة عدم الشىء لوجوده لجامع عدم النفع أو المضادة المنزلة منزلة التناسب والتشابه بواسطة تمليح أو تهكم كما يقال للبخيل هو حاتم وللجبان هو أسد أو نفس المضادة لكونها مجاورة بين الضدين فى التصور

والكلية كالقرآن لبعضه والجزئية كالأسود للزنجي والأول أقوى للاستلزام والاستعداد كالمسكر على الخمر في الدن وتسمية الشيء باعتبار ما كان عليه كالعبد والمجاورة كالراوية للقربة والزيادة والنقصان مثل ليس كمثله شيء

أو التوهم إذا تقرر هذا فأقول ماذكره إن كان من أحد الأولين فليست العلاقة ثمة إلا المشابهة وإن كان من الأخير فالعلاقة المجاورة فيكون مكرراً والأظهر أنه من قبيل المشاكلة وهي التعبير عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كما في قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصاً أي خيطوا حيث مرقبله ذكر الطبخ (و) نحو (الكلية) بأن يطلق الكل على البعض (كالقرآن لبعضه) وهذا إذا لم يكن المعنى مشتركا بين الكل والبعض كالسورة والآية وإلا فلا مجاز (و) نحو (الجزئية) كاطلاق الجزء على الكل (كالأسود للزنجي) لكن الأسود اسم الجزء الزنجي لا لكله لأن بعضه ليس بأسود كأسنانه وباطنه فاطلاقه على كله تسمية الكل باسم الجزء أقول هذا إنما يصح لو شرط في اطلاق المشتق حقيقة على الشيء قيام المأخذ بجميع أجزائه والظاهر أنه لايشترط كما في الكاتب والعالم والمتكلم (والأول) أي اطلاق الكل على الجزء (أقوى) من العكس (للاستلزام) أي لاستلزام الكل الجزء من غير عكس (و) نحو (الاستعداد) المجوز لتجوز اسم ما بالفعل لما له قوة واستعداد للخروج إلى الفعل (كالمسكر) الموضوع لما هو مسكر بالفعل (على الخمر في الدن) التي لها قوة الاسكار واستعداده (و) نحو (المجاورة) المجوزة لاطلاق اسم أحد المتجاورين على الآخر (كالراوية) التي هي اسم للبعير (للقربة) المحمولة عليه وهي ظرف الماء ولاخفاء في أن أكثر العلاقات مما سوى المشابهة يمكن جعلها أقسام المجاورة مع أنه جعلها قسيمات لها (و) نحو (الزيادة والنقصان مثل ليس كمثله شيء) فإنه يسمى مجازاً بالزيادة أي ليس مثله شيء فالكاف زائدة إذ المراد نفي المثل لانفي مثل المثل للزوم التناقض لأنه مثل لمثله إذ التماثل من الجانبين فيكون الكلام صريحاً في نفي مثل المثل مستلزما لإثبات مثل المثل مع إشعاره باثبات المثل لله تعالى ظاهراً لأن المفهوم الظاهر من قولنا ليس مثل ابن زيد أحد أن لزيد ابنا وان احتمل أن يكون نفي المثل له بناء على عدمه كذا قالوا وفيه بحث إذ التناقض إنما يلزم لو لم يكن نفي مثل المثل بنفي المثل وبهذا اندفع ماقيل إنه يلزم نفي ذاته لأنه مثل مثله لأن ذلك على تقدير وجود المثل والتحقيق ان نفي مثل المثل مستلزم لنفي المثل ضرورة انه لو وجد له مثل كان هو مثلا لمثله فلم يصح نفي مثل المثل فهذا الكلام صريح في نفي مثل المثل كناية عن نفي المثل ولا نسلم الاشعار بإثبات المثل كيف

واسأل القرية والتعلق كالخلق للمخلوق) أقول يشترط فى استعمال المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى وإلا لجاز إطلاق كل لفظ على كل معنى وهو باطل وهل يكفى وجود العلاقة أم لابد من اعتبار العرب لها أى بأن تستعملها * فيه مذهبان حكاهما الآمدى

ونقيضه وهو نفى المثل قطعى لئلا يلزم التناقض وأيضا يحتمل أن يكون لفظ مثل ها هنا مثله فى قولهم مثلك لا يبخل يعنى من كان شبه المثل وعلى صفته فهو منفى فضلا عن المثل حقيقة فالكلام لنفى الشبيه من غير تناقض كذا ذكر الفاضل وإليه أشار المحقق والظاهر أنه لا حاجة فى إثبات الزيادة إلى الاستدلال المذكور بل يكفى أن يقال ان بحذف الكاف لا يختل المعنى المقصود وهو دليل الزيادة ويمكن أن يدفع بأنا لا نسلم عدم الإختلال إذ المقصود نفى المثل بطريق أبلغ وهى الكناية وهو لا يحصل بإسقاط الكاف ثم اعلم أنه وان سلم الزيادة فلا يناسب جعله من قبيل المجاز الذى نحن بصدده إذ لا يصدق على الكاف أنه لفظ استعمل فى معنى غير المعنى الذى وضع له لأنه على تقدير الزيادة غير مستعمل فى معنى أصلا ولا يكفى فى المجاز عدم استعماله فيما وضع له على مالا يخفى وحينئذ لا معنى لجعل الزياده علاقة أيضا نعم أطلق أهل المعانى المجاز على الكلمة لنقلها عن غير اعرابها الأصلى إلى غيره بسبب زيادة لفظ كما فى المثال المذكور أو حذف لفظ كما سيجىء بالاشتراك أو المجاز مع اتفاقهم على أنه ليس من المجاز الذى نحن بصدده (واسأل القرية) مثال المجاز بالنقصان إذ التقدير أهل القرية ليصح قال صاحب المنتهى ردا لكونه من مجاز النقصان أن القرية مجتمع الناس من قرأت الناقة جمعت لبنا فى ضرعها قال المحقق هو غلط فى المعنى والاشتقاق * يعنى ان أريد بمجتمع الناس محل اجتماعهم فليس بمفيد لأنه غير الناس والمسئول إنما هو الناس وان أريد به الناس المجتمعون فغلط فى المعنى إذ القرية ليست إسما لهم ثم القريه من المنقوص وقرأت من المهموز فجعلها منه غلط فى الاشتقاق وقيل المعنى اسأل القرية بطريق الحقيقة فانها تجيبك بخلق الله تعالى الجواب فيها كما قيل فى قوله تعالى جدارا يريد أن ينقض بخلق الاراده الحقيقية فى الجدار وهو ضعيف للقطع بأنه ليس بمراد وأنه وإن كان ممكنا فإنما يقع عند التحدى وإظهار المعجزات كذا ذكر الفاضل ثم اعلم أنه إن أريد بكون نحو ماذكر مجازا أنه أطلق القرية على أهلها فهو من إطلاق القابل على المقبول كالدلو على الماء وإن أريد تقدير الأهل مضافا لكونه من مجاز الحذف بالمعنى الذى بينا فلا يناسب إيراده فى المجاز الذى نحن فيه ولا يكون بجعل النقصان علاقة المجاز وهذا هو التحقيق وليس فى الشروح فى هذا المقام مايشفى غليل الصدور (و) نحو (التعلق) المجوز لاطلاق اسم المتعلق على المتعلق (كالخلق) الذى هو التأثير (للمخلوق) الذى هو الاثر لتعلق الأول بالثانى

من غير ترجيح ويعبر عنهما بأن المجاز هل هو موضوع أم لا أصحها عند ابن الحاجب أنه لا يشترط لأن أهل العربية لايتوقفون عليه وأصحهما عند الامام وأتباعه أنه يشترط لأن الأسد له صفات وهى الشجاعة والحمى والبخر والجذام ومع ذلك لايجوز إطلاقه لغير الشجاع ولو كانت المشابهة كافية من غير نقل لما امتنع وللخصم أن يقول المشابهة كافية فى صفة ظاهرة وهذه لايتبادر الذهن اليها قال القرافى والخلاف إنما هو فى الأنواع لا فى جزئيات النوع الواحد كالقائل بالاشتراك يقول لابد أن تضع العرب نوع التجوز بالكل إلى الجزء مثلا وبالسبب إلى المسبب وإلى هذا أشار المصنف بقوله المعتبر نوعها قال فى المحصول والذى يحضرنا من أنواعها اثنا عشر قسما وقد ذكرها المصنف كما ذكرها إلا أنه أسقط العاشر للاستغناء عنه بالثالث وقال الشيخ صفى الدين الهندى الذى يحضرنا من أنواعها أحد وثلاثون نوعا وعددها فلنقتصر على ماذكره المصنف فان الزائد عليه إما مداخل أو مذكور فى غير هذا الموضع . أحدها علاقة السببية وهو إطلاق اسم السبب على المسبب أى العلة على المعلول ثم إن السبب على أربعة أقسام قابلى ويعبر عنه بالمادى وصورى وفاعلى وغائى وكل موجود لا بد له من هذه الأربعة كالسرير فان مادته الخشب وفاعله النجار وصورته الانبطاح وغايته الاضطجاع عليه وإنما سميت الثلاثة الأولى أسباباً لتأثيرها فى الاضطجاع وسمى الرابع وهو الغائى سبباً لأنه الباعث على ذلك فإنه إذا استحضر فى ذهنه الاضطجاع حمله ذلك على العمل وهو معنى قولهم أول الفكر آخر العمل ومعنى قولهم العلة الغائية علة العلل الثلاث فى الأذهان ومعلولة العلل الثلاث فى الأعيان أى فى الخارج مثال تسمية الشىء باسم سببه القابلى قولهم سال الوادى أى الماء الذى فى الوادى فعبر عن الماء السائل بالوادى لأن الوادى سبب قابل له فأطلق اسم السبب على المسبب وفيه نظر فإن المادى فى اصطلاحهم جنس ماهية الشىء كما تقدم فى الخشب مع السرير وههنا ليس كذلك ويظهر أن هذا من باب تسمية الحال باسم المحل أو من مجاز النقصان الآتى وتقديره ماء الوادى ومثال تسمية الشىء باسم سببه الصورى اطلاق اليد على القدرة فى قوله تعالى يد الله فوق أيديهم أى قدرة الله تعالى فوق قدرتهم فاليد لها صورة خاصة يتأتى بها الاقتدار على الشىء وهو تجويف راحتها وصغر عظمها وانفصال بعضها من بعض لتلتوى على الأشياء بقوة فشكل اليد مع الاقتدار كشكل السرير مع الاضطجاع وقد تقدم أنه سبب صورى فتكون اليد كذلك فاطلاقها على القدرة من باب إطلاق اسم السبب الصورى على المسبب وقد انعكس المثال على الإمام وأتباعه ومنهم المصنف فقالوا كتسمية اليد قدرة والصواب كتسمية القدرة يدا كما قررناه فاعتمده واجتنب غيره وقد ذكره الامام فى المنتخب على الصواب ومثال تسمية الشىء باسم سببه الفاعلى قولهم نزل السحاب يعنون المطر فإن السحاب سبب فاعلى فى المطر عرفا كما تقول الشمس تنضج الثمار هكذا مثل المصنف تبعاً للحاصل ومثل له الامام بقولهم نزل السماء وأشار إلى قول الشاعر :

. . .   .

إذا نزل السماء بأرض قوم　　رعينا وإن كانوا غضابا

وفيه نظر فان المطر فوقنا فهو سماء والظاهر أنه مراد المصنف أيضا وكأنه فهم أن المراد بالسماء المعبر بها عن المطر هو السحاب لا السماء المعهودة لعدم تأثيرها فى المطر فصرح به ومثال تسمية الشيء باسم سببه الغائى قوله تعالى انى أرانى أعصر خمراً أى عنبا فأطلق الخمر على العنب لأنها العلة الغائية عندهم النوع الثانى علاقة المسببية وهو اطلاق اسم المسبب على السبب كتسمية المرض المهلك بالموت وإذا تعارض الأمر بين العلاقة الأولى وهى اطلاق اسم السبب على المسبب و بين الثانية وهى اطلاق اسم المسبب على السبب فالأول أولى لأن السبب المعين يدل على المسبب المعين بخلاف العكس ألا ترى أن البول مثلا يدل على انتقاض الوضوء وانتقاض الوضوء لا يدل على البول فقد يكون عن لمس أو غيره فلما كان فهم المسبب عن السبب أقرب من عكسه كان أولى وقد يقال العكس أولى لأن وجود المسبب بدون السبب محال فالسبب لازم المسبب ولا ينعكس لجواز تخلف المسبب عن السبب ثم ان العلة الأولى قد عرفت انقسامها إلى علل أربع فاذا تعارضت فأولاها العلة الغائية لاجتماع علاقتى السببية والمسببيه فيها لأنها علة فى الذهن من جهة أن الخمر مثلا هو الداعى إلى عصير العنب ومعلولة فى الخارج لأنها لا توجد إلا آخرا كما قدمناه . النوع الثالث المشابهة وهى تسمية الشيء باسم مايشابهه أما فى الصفة وهو ما اقتصر عليه الامام وأتباعه كإطلاق الأسد على الشجاع أوفى الصورة كاطلاقه على الصورة المنقوشة على الحائط وهذا النوع يسمى المستعار لأنه لما أشبهه فى المعنى أو الصورة استعرنا له اسمه فكسوناه اياه ومنهم من قال كل مجاز مستعار حكاه القرافى . الرابع المضادة وهى تسمية الشيء باسم ضده كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فأطلق على الجزاء سيئة مع أن الجزاء حسن ويمكن أن يكون من مجاز المشابهة كما قاله فى المحصول لأن المماثلة شرط ويمكن أن يكون أيضاً حقيقة لأنه يسوء الجانى فالأولى التمثيل بالمفازة للبرية المهلكة . الخامس الكلية وهو اطلاق اسم الكل على الجزء كاطلاق القرآن على بعضه ومثله الامام وأتباعه باطلاق العام على الخاص وفيه نظر فان العموم من باب الكلية لا من باب الكل والفرد منه من باب الجزئية لا من باب الجزء كما تقدم إيضاحه فى تقسيم الدلالة لاجرم أن المصنف مثل بالقرآن وفيه نظر أيضاً فان فيه نزاعا تقدم فى الكلام على الحقيقة الشرعية فالأولى التمثيل بقوله تعالى يجعلون أصابعهم فى آذانهم أى أناملهم . السادس الجزئية وهو اطلاق اسم الجزء على الكل كاطلاق الأسود على الزنجى فان بياض عينيه وأسنانه مانع من كونه حقيقة واعلم أن هذا المثال ذكره الامام وأتباعه فتابعهم المصنف وهو على عكس المدعى فانه من باب تسمية الجزء باسم الكل كالقسم الذى قبله وأيضاً فالمفهوم من الأسود قيام السواد بظاهر جلده فقط وأيضا لحمل المشتق على الشيء أعم من كونه ثابتا لكله أو بعضه

. . .　. . .　. . .

بدليل الأعرج المكسور إحدى الرجلين والصواب التمثيل بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة والأول وهو اطلاق اسم الكل على الجزء أقوى من اطلاق اسم الجزء على الكل لأن الكل يستلزم الجزء من غير عكس . السابع الاستعداد وهو أن يسمى الشيء المستعد لأمر باسم ذلك الأمر كتسمية الخمر وهو فى الدن بالمسكر فان الخمر فى تلك الحالة ليس بمسكر بل مستعد له وعبر الامام عن هذا بتسمية إمكان الشيء باسم وجوده وعبر عنه ابن الحاجب بتسمية الشيء باسم مايؤول اليه . الثامن تسمية الشيء باعتبار ما كان عليه سواء كان جامدا كاطلاق العبد على العتيق أو مشتقا كالضارب على من فرغ من الضرب وهذا النوع ساقط فى كثير من النسخ اكتفاء بما تقدم فى الاشتقاق . التاسع المجاورة وهو تسمية الشي باسم مايجاوره كاطلاق الراوية على ظرف الماء وهو القربة فان الراوية لغة اسم للجمل أو البغل أو الحمار الذى يستقى عليه كما قاله الجوهرى وأطلق على القربة لمجاورتها له . العاشر الزيادة وهو أن ينتظم الكلام باسقاط كلمة فيحكم بزيادتها كقوله تعالى : « ليس كمثله شيء » فان الكاف زائدة تقديره ليس مثله شيء إذ لو كانت اصلية لكان تقديره ليس مثل مثله شي لأن الكاف بمعنى مثل وحينئذ فيلزم اثبات مثل لله تعالى وهو محال ولك أن تقول ليست الكاف زائدة وتجيب عما قالوه بوجهين أحدهما أن هذه قضية سالبة والسالبة تصدق بانتفاء الذات وبانتفاء النسبة فاذا قلنا ليس زيد فى الدار يصدق ذلك بانتفاء زيد أو انتفاء الدار أو انتفاء حصوله فيها فكذلك فى الآية * الثانى أن المثل يلزم منه بالضرورة أن يكون له مثل فان زيدا إذا كان مثلا لعمرو كان عمرو مثلا له أيضاً وحينئذ فيلزم من نفى مثل المثل نفى المثل لأنه يلزم من نفى اللازم نفى الملزوم فان قيل فيلزم انتفاء ذات البارى سبحانه وتعالى على هذا التقدير لأنه من جملة الأمثال قلنا لا يلزم فان المراد نفى مثل المثل عن الله تعالى لا نفيه تعالى أو نقول خص بالعقل * الحادى عشر النقصان وهو أن ينتظم الكلام بزيادة كلمة فيعلم نقصانها كقوله تعالى : « واسأل القرية » أى أهل القرية فان القرية هى الأبنية المجتمعة وهى لا تسئل وهذا المجاز إنما هو من مجاز التركيب لأن المجاز فى الافراد هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له والمحذوف لم يستعمل ألبتة بل الحاصل هو اسناد السؤال إلى القرية وهو شأن المجاز الاسنادى ويظهر أن يكون هذا النوع المتقدم وهو المجاز بالزيادة كذلك أيضاً لأن الزائد لم يستعمل فى شيء ألبتة ويقتضى كلام المحصول أن هذين القسمين من مجاز الافراد . الثانى عشر التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول واسم الفاعل فان كلا منهما يطلق على الآخر مجازاً فيدخل فيه ستة أقسام أحدها إطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول كقوله تعالى : « من ماء دافق » أى مدفوق ومنه قولهم سر كاتم أى مكتوم الثانى عكسه كقوله تعالى « حجابا مستورا » أى ساترا وقوله تعالى : « انه كان وعده مأتيا » أى آتيا على بعض الأقوال الثالث اطلاق المصدر على اسم الفاعل كقولهم

رجل صوم وعدل أى صائم وعادل الرابع عكسه كقولهم قم قائما واسكت ساكتا أى قياما وسكوتا الخامس اطلاق اسم المفعول على المصدر كقوله تعالى: «بأيكم المفتون» أى الفتنة السادس عكسه وعليه اقتصر المصنف كقوله تعالى: «هذا خلق الله» أى مخلوق الله وقوله تعالى «ولا يحيطون بشىء من علمه» أى من معلوماته ولك أن تقول هذا من باب اطلاق إسم الجزء وإرادة الكل لأن المشتق منه جزء من المشتق واعلم أن ابن الحاجب ذكر خمسة أقسام فقط وهى فى الحقيقة أربعة وحذف ماعداها مما ذكر فى هذا الفصل من الأقسام والتفاريع قال (الرابعة الْمجازُ بالذّاتِ لا يكوُنُ فى الحرف لعدمِ الإفادَةِ والفِعلِ والمُشْتقّ لأنّهما يَتْبعانِ الأصُولَ

المسئلة (الرابعة المجاز بالذات) أى الاصالة إنما يكون فى اسم الجنس وهو مادل على نفس الذات الصالحة لأن تصدق على كثيرين من غير اعتبار وصف من الأوصاف كالأسد للشجاع والقتل للضرب الشديد و (لا يكون فى الحرف لعدم الإفادة) أى لعدم كون الحرف بنفسه مفيدا للمعنى من غير انضمام شىء اليه فاذا انضم اليه مامن شأنه الانضمام اليه كان حقيقة كقولك زيد فى الدار وإلا كان مجازا بحسب انضمام ماليس من شأنه ذلك كقولك زيد فى نعمة إذ حرف الظرف وارد على طريق المجاز حيث استعمل فى غير الظرف بتبعية الاستعارة بالكناية فى نفس المجرور بأن أضمر فى النفس تشبيه النعمة بالظرف كالدار مثلا ولم يصرح بغير المشبه وذكر مايخص المشبه به وهو فى الظرفية أو بأن ذكر المشبه وأريد المشبه به ادعاء بقرينة فى على اختلاف المذهبين فشبه أولا النعمة بالظرف ثم استعمل فيها ماحقه أن يستعمل فيه فيكون المجاز فى الحرف تبعاً للاستعارة فى المجرور وهذا إنما هو رأى الزمخشرى وأما عند السكاكى فهو تبع للتجوز فى متعلق معناه كالظرفية مثلا إذ هى وأمثالها كابتداء الغاية وانتهائها ليست معانى الحروف عنده بل متعلقات لمعانيها أى إذا أفادت هذه الحروف معانى رجعت تلك المعانى إلى هذه بنوع استلزام * وتحقيق التبعية فى ذلك أنه شبه أولا ملابسة النعمة بالظرفية مثلا ثم استعمل فى المشبه حرف فى الموضوعة للاستعمال فى الظرفية التى هى المشبه بها فجرت الاستعارة أولا فى الظرفية وتبعتها فى الحرف وصار الحكم فى حكم الأسد حيث استعيرت لما يشبه الظرفية هكذا حقق الفاضل (و) لا يكون المجاز بالاصالة فى (الفعل والمشتق) منه كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وأفعل التفضيل وأسماء الزمان والمكان والآلة (لأنهما يتبعان الأصول) أى الفعل وما يشتق منه فى التجوز والأولى يتبعان الأصل بالافراد إذ التجوز فى الجميع فرع التجوز فى المصدر وهو أمر واحد ولعله إنما ذكر صيغة الجمع بناء على شمول الفعل وما يشتق منه مثل ضرب وقتل ونطق وغيرها ومشتقات كل منها ولهـا أصول

والعلَمَ لأنَّه لم يُنْقَلْ لعلاقة) أقول دخول المجاز فى الكلام قد يكون بالذات أى بالاصالة وقد يكون بالتبعية فالذى لايدخل فيه المجاز بالذات أمور * أحدها الحرف لأنه لايفيد معناه وحده بل لايفيده الا بذكر متعلقه فاذا لم يفد وحده فلايدخله المجاز لأن دخوله فرع عن كون الكلام مفيدا وأما بيان دخوله فيه بالتبع فبأن تستعمل متعلقاتها استعمالا مجازيا فيسرى التجوز من المتعلقات اليها كقوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فان تعليل الالتقاط بصيرورته عدوا لما كان مجازا كان ادخال لام العلة أيضاً مجازاً وهذا فى الحقيقه يرجع إلى مجاز التركيب لكون الحرف قد ضم إلى مالا ينبغى ضمه اليه هكذاقاله فى المحصول وفيه نظر فان هذا الضم قديوجد فى المجاز الافرادى كقولنا رأيت أسدا يرمى بالنشاب وأيضا فلو لم يدخل المجاز بالذات فى الحرف لكونه غير مفيد بنفسه لم تدخل فيه الحقيقة بالذات أيضا لكنه سيأتى فى الفصل الثامن فى تفسير الحروف أنها وضعت لمعان واستعملت فيها . الثانى الفعل بأقسامه والمشتق بأقسامه كضارب ونحوه لأن كلا من الفعل والمشتق تابع لأصله وهو المصدر فى كونه حقيقة أو مجازا فاطلاق ضارب مثلا بعد انقضاء الضرب أو قبله إنما كان مجازا لأن اطلاق الضرب والحالة هذه كقولنا زيد ذوضرب مجاز لاحقيقة . الثالث العلم لأنه ان كان مرتجلا أو منقولا لغير علاقة فلا إشكال فى كونه ليس بمجاز وان نقل لعلاقة كمن سمى ولده مباركا لما اقترن بحمله أو وضعه من البركة فكذلك لأنه لو كان مجازاً لامتنع اطلاقه عند زوال العلاقة وليس كذلك وتعليل المصنف بكونه لم ينقل لعلاقة لا يستقيم بل الصواب ماقلناه نعم لو قارن الاستعمال وجود العلاقة فان التزم

هى مصادرها وإنما صار التجوز فيها بالتبع للتجوز فى المصدر أما فى الفعل فلان التجوز يقتضى العلاقة المقتضية لموصوفية الطرفين وإنما تصلح للموصوفية الحقائق أى الأمور المتقررة الثابتة كقولك كل جسم أبيض وبياض صاف دون معنى الفعل المتجدد الغير المتقرر بدخول الزمان فى مفهومه وهذا يصح دليلا على لزوم كون التجوز فى الحرف بالتبع أيضا . وأما فى المشتقات منه فلان المقصود الأهم فيها المعنى القائم بالذات لانفس الذات والالذكر اللفظ الدال على نفس الذات فيقدر التجوز فى نطقت الحال بكذا أو الحال ناطقة أولا فى النطق للدلالة لاشتراكهما فى إيضاح المعنى ثم يشتق منه الفعل والصفة وكذا فى قولك هذا مقتل فلان أى مضربه أو أضرب فيه ضرباً شديداً يقدر فى القتل أولا (و) لا يكون المجاز بالأصالة فى (العلم) أيضاً (لأنه لم ينقل لعلاقة) فى هذا الكلام نوع خفاء لأنه ان فسر بما يتوهم من أن معناه أنه لو نقل من المعنى الأصلى إلى المعنى العلمى لعلاقة ثم صار حقيقة فيه كان عند استعماله فى المعنى الأصلى أو نحوه مما يوجد بينه وبين معناه العلمى هذه العلاقة مجازاً بخلاف ما إذا لم يكن النقل لعلاقة وليس

كون مجازاً فيرد عليه هنا وإلا ورد عليه في حد المجاز وأيضاً يرد عليه قولهم هذا حاتم جود أوزهير شعراوقرأت سيبويه فإنها اعلام دخلها التجوز الاأن يقال الكلام إنما هوفى استعمال العلم فيما جعل علما عليه لكنه على هذا التقدير لا بد من تخصيص الدعوى وأيضاً فكلامه يوهم أن العلم قد يدخل فيه المجاز بطريق التبع وليس كذلك وإذا علمت ما ذكرناه علمت أن ماعداه يدخل فيه المجاز بالذات قال فى المحصول وهو اسم الجنس فقط نحو أسد وفى المستصفى للغزالى أن المجاز قد يدخل فى الاعلام أيضاً قال (الخامسة المُجازُ خِلافُ الأصلِ لاحْتياجهِ إلىٰ الوضْعِ الأوّل والمُناسَبةِ والنّقْل

معناه أنه لم ينقل من معناه الأول إلى المعنى العلمى لعلاقة حتى يكون مجازاً فيه إذ الكلام فى كون العلم مجازاً فى معنى آخر لا كون اللفظ مجازاً فى معناه العلمى ففيه بحث لأن عدم النقل لعلاقة لا يقتضى أن لا يوجد ثمة علاقة اما بين معناه ومعنى من المعانى حتى يمتنع التجوز بالاصالة فيه كيف ويقال جاء زيد ويراد كتابه أورسوله ونحو ذلك اطلاقا لاسم المتعلق على المتعلق وقد أطلق اسم الفسيقة على الفاسق لذلك قال :

أدعى بأسماء نبزا فى قبائلها كأن أسماء صارت بعض أسمائى

وإن أريد به أن العلم لا ينقل أى لا يستعمل فى آخر لعلاقة فهو ممنوع وسنده ماذكرنا نعم لا يتجوز فى العلم لعلاقة المشابهة حتى يكون استعارة لاقتضائها إدخال المشبه فى جنس المشبه به والعلم مناف للجنسية للتنافى بين لازمهما أعنى امتناع الاشتراك وثبوت الاشتراك إلا عند تضمنه نوعا من الوصفية بسبب اشتهاره بوصف اما كحاتم المتضمن لوصف الجود للشخص الجواد كأنه موضوع لما يصدق على أفراد الجواد والفرد المتعارف هو ذات الحاتم والغير المتعارف سائر الافراد صرح بذلك أهل المعانى إلا أن ذلك غير وماذكره غيروغاية مايحتمل هنا أن يقال المراد أن العلم لا يكون مجازاً فى معناه العلمى لأنه إن كان مرتجلا فظاهر كغطفان وإن كان منقولا كزيد مثلا فهو لم ينقل عن معناه الأصلى إلى العلمى مع اعتبار ان بينهما علاقة حتى يكون مجازاً . المسئلة (الخامسة — المجاز خلاف الأصل) بمعنى أنه إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فحمله على المجاز مرجوح (لاحتياجه) أى المجاز (إلى) أشياء (الوضع الأول) للمعنى الحقيق (والمناسبة) بينه وبين المعنى المجازى (والنقل) منه اليه والحقيقة تحتاج إلى أمر وهو الوضع الأول واشتراط الاستعمال مشترك بينهما فلذا لم يذكره كذا قال المراغى قال الفنرى وفيه نظر لأنه حينئذ ينبغى أن لا يذكر الوضع الأول أيضاً ثم قال بل ذلك لأن ذكر الحقيقة والمجاز يغنى عن ذكر الاستعمال لكونه مأخوذا فى تعريفهما أقول

ولإخْلالهِ بالْفَهمِ فإنْ غلَبَ كالطّلاقِ تساوَيا والأوْلىٰ الحقيقةُ عنْدَ أبي حَنيفَةَ

الوضع الأول أيضا مأخوذ فى التعريفين حيث قيل فيما وضع له وفى غير ماوضع له فذكرهما يغنى عن ذكره أيضاً قوله (ولإخلاله) دليل آخر أى هو خلاف الأصل لأنه مخل (بالفهم) قال الفنرى وذلك عند استعمال اللفظ الذى له مدلول واحد حقيقة من غير قرينة واردة المعنى المجازى لتبادر الذهن إلى ما وضع له الغير المراد أقول فيه نظر لأن القرينة المانعة عن إرادة ماوضع له من شرائط المجاز حتى أخذه البعض فى تعريفه فبوجودها كيف يتبادر الذهن إلى ما وضع له قال الخنجى هو مخل حيث لم يتنبه المخاطب للقرينة أو تعدد مجازاته أى معانيها المجازية قال الفنرى فيه نظر لأن الحقيقة كذلك حيث تعددت الحقائق ولم يتنبه للقرينة أقول حينئذ يكون اللفظ مشتركا ولا نزاع فى كونه مخلا خلاف الأصل بل أولى ثم مامر فيما لم يغلب المجاز بحيث صار متعارفا (فإن غلب كالطلاق) الموضوع لغة للارسال الغالب فى رفع قيد النكاح (تساويا) ولم يتعين أحدهما إلا بقرينة عند الشافعية لكون كل منهما راجحاً على الآخر من وجه قيل عليه إذا قال لمنكوحته * زينب طالق أفاد رفع قيد النكاح وفاقاً وان لم توجد نية فأين التساوى أجاب الفنرى بأن ذلك لوجود الموجب على التقديرين لأن المراد إن كان رفع قيد النكاح فذلك وإن كان رفع القيد المطلق فهو يستلزم رفع قيد النكاح أقول إن أريد برفع القيد المطلق رفع كل قيد ليس ماوضع له اللفظ وان أريد رفع قيد ما فلا نسلم أنه مستلزم لما ذكره فان قلت يراد رفع قيد ما وانتفاء المطلق يستلزم انتفاء جميع المقيدات اليه أشار الجاربردى قلنا إن أريد رفع قيد مارفع مفهوم القيد وحقيقته من حيث هى بالكلية مع قطع النظر عن الفرد ولا نسلم أن الطلاق يدل عليه وإن أريد رفع فرد من أفراد مفهوم القيد فلا نسلم الاستلزام فان قلت إذا ارتفع الفرد ارتفعت الحقيقة لاشتماله عليها قلنا ارتفاع الكل لا يوجب ارتفاع جزء معين ولو سلم فمعنى ارتفاع الحقيقة أنها لم تبق فى ضمن ذلك الفرد لا أنها لم تبق فى شىء من الافراد فإن قلت إذا دل على انتفاء فرد من أفراد القيد دل على ارتفاع كل من الافراد لأن انتفاء فرد مالا يكون إلا بانتفاء كل منها كما فى ما أحد خير منك قلنا لا نسلم ذلك فى غير النفى الصريح ألا ترى أن قولنا امتنع رجل عن المجىء لايدل على انتفاء المجىء عن كل من الرجال والتحقيق أن النزاع فيما تكون الحقيقة مستعملة لا مهجورة ويكون المجاز أغلب استعمالا ومتعارفا والطلاق فى الارسال حقيقة مهجورة بالنظر إلى عرف الشرع فلا يعارض المجاز الذى صار حقيقة شرعية وعرفية (والاولى الحقيقة) المستعملة (عند أبى حنيفة

والمجازُ عنـدَ أبي يُوسُفَ رَضِيَ اللهُ عَنهما) أقول الأصل فى الكلام هو الحقيقة حتى إذا تعارض المعنى الحقيقى والمجازى فالحقيقى أولى لأن المجاز خلاف الأصل والمراد بالأصل هنا إما الدليل أو الغالب والدليل عليه أمران ، أحدهما أن المجاز إنما يتحقق عند نقل اللفظ من شيء إلى شيء لعلاقة بينهما وذلك يستدعى أمورا ثلاثة الوضع الأول والمناسبة والنقل وأما الحقيقة فانه يكفى فيها أمر واحد وهو الوضع الأول وما يتوقف على شيء واحد أغلب وجودا مما يتوقف على ذلك الشيء مع شيئين آخرين وقد أهمل المصنف الاستعمال ولابد منه فيهما . الثانى أن المجاز يخل بالفهم وتقريره من وجهين أحدهما أن الحمل على المجاز يتوقف على القرينة الحالية أو المقالية وقد تخفى هذه القرينة على السامع فيحمل اللفظ على المعنى الحقيقى مع أن المراد هو المجازى الثانى أن اللفظ إذا تجرد عن القرينة فلا جائز أن يحمل على المجاز لعدم القرينة ولا على الحقيقة لأنه يلزم الترجيح بلا مرجح لأن المجاز والحقيقة متساويان على هذا التقدير وقد نص عليه فى المحصول كما سأذكره فى أثناء هذه المسئلة ولا عليهما معا للوقوع فى الاشتراك فيلزم التوقف وهو مخل بالفهم (قوله فان غلب) أى هذا فيما إذا لم يكن المجاز غالبا على الحقيقة فان غلب فقال أبو حنيفة الحقيقة أولى لكونه حقيقة وقال أبو يوسف المجاز أولى لكونه غالباً قال القرافى فى شرح التنقيح وهو الحق لأن الظهور هو المكلف به وفى المحصول والمنتخب عن بعضهم أنهما يستويان فلا ينصرف لأحدهما إلا بالنية لأن كل واحد راجح من وجه ومرجوح من وجه وأسقطه صاحب الحاصل وجزم به الإمام فى المعالم ومثل له بالطلاق فقال أنه حقيقة فى اللغة فى إزالة القيد سواء كان عن نكاح أو ملك يمين أو غيرهما ثم اختص فى العرف بازالة قيد النكاح فلأجل ذلك إذا قال الرجل لأمته أنت طالق لا تعتق إلا بالنية ثم قال فان قيل فيلزم أن لا يصرف إلى المجاز الراجح وهو ازالة قيد النكاح إلا بالنية وليس كذلك قال فالجواب أنه إنما لم يحتج إلى النية لأنا إن حملناه على المجاز الراجح وهو إزالة قيد النكاح فلا كلام وان حمل على الحقيقة المرجوحة وهو إزالة مسمى القيد من حيث هو فيلزم زوال قيد النكاح أيضاً لحصول مسمى القيد فيه فلا جرم أن أحد الطرفين فى هذا المثال بخصوصه لم يحتج إلى النية بخلاف الطرف الآخر وقد تبع المصنف كلام المعالم فى اختيار التساوى والتمثيل بالطلاق ولم يذكرهما فى المحصول ولا فى المنتخب وهنا أمور مهمة أحدها أنه لم يحرر محل النزاع وقد حرره الحنفية فى كتبهم فان مرجع هذه المسئلة اليهم ونقله عنهم القرافى أيضاً فقالوا

والمجاز) المتعارف (عند أبي يوسف رضى الله عنهما) وعند محمد أيضاً كما تشهد به كتب الحنفية ولهذا لو حلف أن لا يأكل من هذه الحنطة فعنده يقع على عينها دون ما يتخذ منها لأن الحقيقة مستعملة إذ الحنطة تغلى وتقلى ويتخذ منها الهريسة وعندهما يحنث بأكلها وأكل ما يتخذ منها عملا بعموم

المجاز له أقسام أحدها أن يكون مرجوحا لايفهم إلا بقرينة كالأسد للشجاع فلا اشكال فى تقديم الحقيقة وهذا واضح الثانى أن يغلب استعماله حتى يساوى الحقيقة فقد اتفق أبو حنيفة وأبو يوسف على تقديم الحقيقة ولا خلاف أيضاً نحو النكاح فانه يطلق على العقد والوطء اطلاقا متساويا مع انه حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر وجعل ابن التلمسانى فى شرح المعالم هذه الصورة محل النزاع قال لأنه اجمال عارض فلا يتعين إلا بقرينة وقد ذكر فى المحصول هذه الصورة فى المسئلة السابعة من الباب التاسع وجزم بالمتساوى ٭ الثالث أن يكون راجحا والحقيقة ممانة لاتراد فى العرف فقد اتفقا على تقديم المجاز لأنه إما حقيقة شرعية كالصلاة أو عرفية كالدابة ولا خلاف فى تقديمهما على الحقيقة اللغوية مثاله حلف لا يأكل من هذه النخلة فانه يحنث بثمرها لا بخشبها وإن كان هو الحقيقة لأنها قد أميتت . الرابع أن يكون راجحا والحقيقة تتعاهد فى بعض الأوقات فهذا موضع الخلاف كالو قال والله لأشربن من هذا النهر فهو حقيقة فى الكرع من النهر بفيه وإذا اغترف بالكوز وشرب فهو مجاز لأنه شرب من الكوز لا من النهر لكنه المجاز الراجح المتبادر والحقيقة قد تراد لأن كثيرا من الرعاء وغيرهم يكرع بفيه وقال الأصفهانى فى شرح المحصول محل الخلاف أن يكون المجاز راجحا على الحقيقة بحيث يكون هو المتبادر إلى الذهن عند الاطلاق كالمنقول الشرعى والعرفى وورود اللفظ من غير الشرع وغير العرف فأما إذا ورد من أحدهما فانه يحمل على ماوضعه له ٭ الأمر الثانى أن الحكم بالتساوى الموجب للتوقف على القرينة مطلقا يستقيم إذا لم يكن المجاز من بعض أفراد الحقيقة كالراوية فان كان فردا فلا فانه إذا قال القائل مثلا ليس فى الدار دابة فليس فيها حمار قطعا لأنا إن حملنا اللفظ على المجاز الراجح وهو الحمار وشبهه فلا كلام أو على نفى الحقيقة وهو مطلق مادب فينتفى الحمار أيضاً لأنه يلزم من نفى الأعم نفى الأخص فصار الكلام دالا على نفى المجاز الراجح على كل تقـــدير فلا يتوقف على القرينة أما الحقيقة المرجوحة فهى منتفية على تقدير دون تقدير فحسن التوقف وإن كان الكلام فى سياق الثبوت كان دالا على ثبوت الحقيقة المرجوحة فاذا قال فى الدار دابة فان حملناه على الحقيقة المرجوحة فلا كلام أو المجاز الراجح ثبت أيضاً لأنه يلزم من ثبوت الأخص ثبوت الأعم وأما المجاز فثابت على تقدير دون تقدير فيتوقف على القرينة فصارت الصور خمسة ثلاثة

المجاز المتعارف إذ المتعارف المفهوم من قولنا بنو فلان يأكلون حنطة بلد كذا أكل مافى باطنها سواء كان فى ضمن أكلها أو أكل مايتخذ منها وقيل هذا الخلاف مبنى على أن المجاز عنده خلف عن الحقيقة فى التكلم وعندهما فى الحكم فرجح هو المستعملة لأن لها رجحانا فى التكلم إذ الأصل فى الاطلاق الحقيقة ورجحان المتعارف لأن له رجحانا فى الحكم لشموله حكم الحقيقة المسئلة

تتوقف على القرينة واثنان لا يتوقفان * الأمر الثالث أن التمثيل بالطلاق فيه نظر لأنه صار حقيقة عرفية عامة فى حل قيد النكاح وهى مقدمة على اللغوية كما سيأتى ولا ذكر المسئلة فى كتب الآمدى ولا فى كلام ابن الحاجب قال (السادسة — يُعدَلُ إلىٰ المَجازِ لنقْلِ لفْظِ الحقيقةِ كالخَنْفَقيقِ أوْ لحقارة مَعناهُ كقضاءِ الحاجةِ أوْ لبلاغةِ لفْظِ المَجازِ أوْ لعظمةٍ فى مَعناهُ كالمَجْلس أو زيادة بَيانٍ كالأسدِ * السابعة

(السادسة) فى أسباب العدول عن الحقيقة (يعدل إلى المجاز) عن الحقيقة (لنقل لفظ الحقيقة) على اللسان (كالخنفقيق) هو اسم للداهية فيعدل إلى لفظ يكون سهلا على اللسان وإن دل عليها مجازاً (أو لحقارة معناه) أى معنى لفظ الحقيقة فيعدل إلى لفظ المجاز تنزها منه (كقضاء الحاجة) والمفهوم من شرح الجاربردى أن هذا لفظ المجاز * والحقيقة التغوط وفى شرح الفنرى العكس حيث جعل الغائط مجازاً عن قضاء الحاجة الذى هو عبارة عن المعنى الحقير أقول لكل منهما وجه إذ لفظ العام المستعمل فى الخاص كالحيوان فى الإنسان لا يتعين لكونه مجازاً فكذا لفظ قضاء الحاجة فى المعنى الحقير إلا إذا اعتبر الخصوصية فى الاطلاق فحينئذ يكون مثالا للفظ المجاز المعدول إليه عن اللفظ الموضوع كالسول مثلا لحقارة معناه ويجوز أن يكون مثالا للمعنى الحقير إلا أنه عبر عنه بما لا يشعر بخصوص المعنى الحقير بل بما هو أعم منه ويكون لفظ المجاز الغائط الموضوع للمكان المطمئن (أو لبلاغة لفظ المجاز) فان قوله تعالى : « اشتعل الرأس شيبا » أبلغ من شيب الرأس (أو لعظمة فى معناه) أى المجاز (كالمجلس) فى قولك السلام على المجلس العالى مكان السلام عليك (أو زيادة بيان) لتقوية حال المذكور (كالأسد) فى قولك رأيت أسدا فى الحمام مكان رأيت رجلا شجاعا إذ فى الأول من المبالغة ما ليس فى الثانى فالحاصل أن العدول إلى المجاز إما لأمر يرجع إلى اللفظ المجازى أو معناه * والأول إما لأن لفظه أسهل من لفظ الحقيقة وهو القسم الأول أو أبلغ وهو القسم الثالث أو أعزب كالروضة للمقبرة أو صالح لما لا يصلح له لفظ الحقيقة كالقافية والسجع وغيرهما من أصناف البديع ولم يذكره اللهم إلا إذا جعل الصناعة البديعية من البلاغة . والثانى إما لعظمة فى معناه وهو القسم الرابع أو لكونه غير حقير كما أنه لا عظمة فيه مع حقارة معنى الحقيقة وهو القسم الثانى أو لزيادة تقوية المعنى المسوق وهو القسم الخامس وإنما كان هذا راجعاً إلى معنى المجاز لأن إفادة الأسد المستعارة زيادة المبالغة لكون معناه وهى الجثة المخصوصة فى غاية الجراءة المسئلة (السابعة) فى أن لا معاندة بين الحقيقة والمجاز عدما إلا

اللفظُ قدْ لا يكون حقيقة ولا مَجازاً كما فى الوضع الأوّلِ والأعلامِ وقدْ يكونُ حَقيقةً ومَجازاً باصطلاحَين كالدّابّةِ ‹ الثامنة عَلامةُ الحقيقةِ سَبْقُ الفَهمِ والعراءُ عَنِ القَرينةِ وعَلامةُ المَجازِ الإطلاقُ على المُستَحيلِ مثلُ واسألِ القَريةَ والإعمالُ فى المَنسىِّ الدّابةِ للحمارِ) أقول المسئلة السادسة فى سبب العدول عن الحقيقة إلى المجاز وهو إما أن يكون بسبب لفظ الحقيقة أو معناها أو بسبب لفظ المجاز أو معناه (فالأول) أن يكون لفظ الحقيقة ثقيلا على اللسان كالخنفقيق قال الجوهرى وهو الداهية ثم ذكر أعنى الجوهرى فى الكلام على الداهية ان الداهية هو مايصيب الشخص من نوب الدهر العظيمة قال وهو أيضاً الجيد الرأى إذا تقرر هذا فلك أن تعدل

بعد الاستعمال ولا وجودا إلا باصطلاح واحد فـ (اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً كما فى الوضع الأول) قبل استعماله فيما وضع له أو غيره لعدم تناول جنسهما وهو المستعمل إياه (و) كما فى الاعلام فانها ليست بحقيقة ولا مجاز قال الجاربردى وفيه نظر لأن (الأعلام) المرتجلة كغطفان مثلاحقيقة لاستعمالها فيما وضعت له وعندى أن المراد الاعلام المنقولة فانها ليست بحقيقة لعدم استعمالها فيما وضعت له أولاولا مجازاً لاشتراط العلاقة فى المجاز ولاعلاقة فى الاعلام المنقولة أقول فحينئذ يكون النقل وضعا جديدا فتكون حقائق عند استعمالها فى المعانى العلمية (وقد يكون) اللفظ الواحد (حقيقة ومجازاً) فى معنى واحد لكن لاباصطلاح واحد لاستلزامه كون هذا اللفظ موضوعا لذلك المعنى وغير موضوع له فى هذا الاصطلاح بل (باصطلاحين كالدابة) قال الفنرى فانه حقيقة لغوية مجاز عرفى لاختصاصها فى العرف بالفرس والبغل وفى كلام المصنف اشعار بذلك كما سيجىء لكن فيه نظر لأنها حقيقة فيما يدب على الأرض لغة لا فى الحمار من حيث هو اللهم إلا أن يقال ذلك باعتبار أنه مايدب عليها والأقرب ماقال الجاربردى انها فى الحمار حقيقة عرفية مجاز لغوى ‹ المسئلة (الثامنة علامة الحقيقة سبق الفهم) أى بتبادر الذهن إلى فهم المعنى المستعمل فيه عند سماع اللفظ من غير قرينة (والعراء) أى عراء اللفظ (عن القرينة) عند استعماله مثلا إذا استعمل فى أحد المعنيين بلاقرينة وفى الآخر بقرينة دل على كونه حقيقة فى الأول (وعلامة المجاز الإطلاق على المستحيل) أى تعليق اللفظ بما لا يجوز تعليقه به لاستحالة المعنى المستفاد من ظاهر التعليق فانه يدل على أنه غير موضوع له إنما هو مجاز (مثل واسأل القرية) فان السؤال عن القرية مستحيل (و) أيضاً علامته (الإعمال) أى إعمال اللفظ (فى) المعنى (المنسى كالدابة للحمار) هذا يوهم أن اللفظ كان موضوعا للحمار ثم نقل فى العرف إلى غيره كالفرس مثلا فصار المعنى الأول

عن هذا اللفظ انتقله إلى لفظ آخر بينه وبين المصيبة علاقة كالموت مثلا فيقال وقع فى الموت وزعم كثير من الشارحين أن المجاز هنا هو الانتقال من الخنفقيق إلى الداهية وهو غلط فان موضوع الخنفقيق لغة هو الداهية كما نقلناه عن الجوهرى (وأما الثانى) فهو أن يكون معناها حقيراً كقول السائل لسلمان الفارسى علمكم نبيكم كل شىء حتى الخراءة بكسر الخاء المعجمة على وزن الرسالة فقال له سلمان أجل نهانا عن كذا وكذا فلما كان معناها حقيراً عدل عنها إلى التعبير بالغائط الذى هو اسم للمكان المطمئن أى المنخفض وبقضاء الحاجة أيضاً الذى هو عام فى كل شىء وظن جمع من الشارحين أن الغائط هو الحقيقة فعدل عنه إلى قضاء الحاجة وهو غلط فاحش أوقعهم فيه صاحب الحاصل فانه قد غلط فى اختصاره لكلام المحصول (وأما الثالث) فهو أن يحصل باستعمال لفظ المجاز شىء من أنواع البديع والبلاغة كالمجانسة والمقابلة والسجع ووزن الشعر ولا يحصل بالحقيقة وفسر بعض الشارحين البلاغة بما يرجع حاصله إلى كونه أقوى وأبلغ فى المعنى من الحقيقة وليس كذلك فان القوة قسم آخر سيأتى (وأما الرابع) فهو أن يكون فى المجاز عظمة أى تعظيم كقولك سلام على المجلس العالى فان فيه تعظيما بخلاف المخاطبة كقولك سلام عليك أو يكون فيه زيادة بيان أى يكون فيه تقوية لما يريده المتكلم كما قاله فى المحصول كقولك رأيت أسداً يرمى فان فيه من المبالغة ماليس فى قولك رأيت انسانا يشبه الأسد فى الشجاعة ولا ذكر لهذه المسئلة فى المنتخب ولا فى كتب الآمدى وابن الحاجب ❊ المسئلة السابعة اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازا وذلك فى شيئين ذكرهما الإمام والآمدى أحدهما وعليه

منسياً فعند إعمال اللفظ فيه تعلم أنه فيه مجاز وهو خلاف مانص عليه الشافعى وأفتى به الفقهاء كما سبق لكنه مختار الفخرى ، أقول ويمكن أن يؤول المنسى بالمغلوب بالنسبة إلى أى اصطلاح كان فيستقيم إذ الغالب فى اللغة إعمال الدابة فيما يدب وإعماله فى الحمار من حيث أنه حمار لغة بلا قرينة مغلوب بل مهجور وإن كان الاعمال من حيث أنه مايدب كثيراً ويحتمل أن العرف نقلها إلى الأنواع الثلاثة ثم غلب فى النوعين بحيث صار الاعمال فى الحمار متروكا فكأنه وجد هنا عرفان أحدهما طار رافع للأول وذلك كالحلف على أن لا يأكل رأساً فانه كان فى أكل رأس البعير والبقر والغنم ثم خص بالأخيرين ثم بالأخير منهما ومن علاماته أن يتبادر غيره لولا القرينة على عكس الحقيقة ونوقض بالمشترك المستعمل مجازاً إذ لايتبادر غير معناه المجازى للتردد بين معانيه وعدم تبادر شىء منها أجيب بالمنع بل يتبادر أحد معانيه لا على التعيين وهو غيره فان قلت لو صح ذلك لصدق على المعين أن يتبادر غيره لان أحد المعانى غير معين غير المعين فيكون المشترك

اقتصر ابن الحاجب اذا وضع الواضع لفظا لمعنى ولم يستعمل فيه لما تقدم لك فى حد الحقيقة والمجاز أن كلا منهما هو اللفظ المستعمل فاذا لم يستعمل لا يكون حقيقة ولا مجازا وأهمل المصنف هذا القيد ولا بد منه وقيده تبعا للامام بالوضع الأول ليحترز عن المجاز فانه موضوع على الصحيح كما تقدم عند ذكر العلاقة لكن الوضع الحقيقى سابق على الوضع المجازى ووجه الاحتراز أن المراد من كون المجاز موضوعا أن استعماله يتوقف على اعتبار العرب لتلك العلاقة الحاصلة فى ذلك المجاز اما باستعمالهم له أو بمثله وإما بتنصيصهم عليه فلما كان وضعه قد يكون بالاستعمال لم يمكن اطلاق القول بأن الوضع ليس بحقيقة ولا مجاز فان هذا النوع من الوضع مجاز لوجود شرطه فيه الثانى الاعلام كثور وأسد وغيرهما فلا يكون حقيقة لأنها ليست بوضع واضع اللغة ولأنها مستعملة فى غير موضوعها الأصلى ولا مجازا لأنها مستعملة لغير علاقة وهذا الكلام ضعيف أما الأول فلان العرب قد وضعت اعلاما كثيرة وأما الثانى فلانه إنما يأتى اذا فرعنا على مذهب سيبويه وهو أن الاعلام كلها منقولة وقد خالفه الجمهور وقالوا إنها تنقسم إلى منقولة ومرتجلة سلمنا لكن ينبغى أن تكون حقيقة عرفية خاصة وأما الثالث فقد تقدم منعه فى المسئلة الرابعة (قوله وقد يكون) أى قد يكون اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد حقيقة ومجازاً لكن باصطلاحين كاطلاق الدابة على الانسان مثلا فانه حقيقة لغوية مجاز عرفى وقد علمت من هذا ومما قبله ان اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد قد يكون حقيقة فقط أو مجازا فقط أو حقيقة ومجازا أو لا حقيقة ولا مجازا ٭ المسئلة الثامنة فى علامة كون اللفظ حقيقة فى المعنى المستعمل فيه وهو أمران أحدهما سبقه الى أفهام جماعة من أهل اللغة بدون قرينة لأن السامع لولم يعلم ان الواضع وضعه له لم يسبق فهمه اليه دون غيره وقد أهمل المصنف التقييد بالقرينة مع أن الامام وأتباعه ذكروه ولا بد منه ليخرج قولك رأيت أسدا يرمى بالنشاب ونحوه فان قيل المشترك إذا تجرد عن القرينة لا يسبق الى الفهم منه شيء مع أنه حقيقة فى كل من أفراده قلنا العلامة تستلزم الاطراد لا الانعكاس الثانى تعرية اللفظ عن القرينة فاذا سمعنا أهل اللغة يعبرون

مجازا فى المعين ويلزم كونه متواطئا قلنا إنما يصح ذلك لو تبادر أحدها لا بعينه على أن المراد واللفظ يصلح لكل منها وهو مستعمل فى أحدها لا بعينه وذلك كاف فى كون المتبادر غير المجاز فلا يلزم كونه للمعين مجازا كذا ذكر المحقق قال الفاضل المتبادر على لفظ اسم المفعول اى العلم بأن المراد باشتراك احد المعنيين بعينه كاف فى كون المعين الذى بادره غيره وهو أحد المعنيين لا على التعيين عند الاطلاق غير المجاز لأن الغير لم يبادره على وجه كونه المراد بل على وجه الخطور فقط فان قلت فعلى هذا لا يكون تبادر أحد المعنيين بعينه

عن المعنى الواحد بلفظين لكن أحدهما لايستعملونه إلا بقرينة فيكون الآخر حقيقة لأن حذف القرينة دليل على استحقاق اللفظ لذلك المعنى عندهم وأما المجاز فله أيضاً علامتان إحداها اطلاق الشيء على ما يستحيل منـــه لأن الاستحالة تقتضى أنه غير موضوع له فيكون مجازا كقوله تعالى: « واسأل القرية » الثانية إعمال اللفظ فى المنسى بأن يكون اللفظ موضوعا لمعنى له افراد فتترك أهل العرف استعماله فى بعض تلك الافراد بحيث يصير ذلك البعض منسيا ثم تستعمل اللفظ فى ذلك البعض المنسى فيكون مجازا أى عرفيا كما قاله الإمام مثاله الدابة فانها موضوعة فى اللغة لكل مادب كالفرس والحمار وغيرهما فترك أهل بلاد العراق استعمالها فى الحمار بحيث صار منسيا فاطلاقها عليه مجاز عندهم وأما اطلاقها على غير المنسى فقد أطلقوا بأنه مجاز لغوى لأن قصرها على الحمار بأرض مصر والفرس بأرض العراق وضع آخر ولقائل أن يقول أن استعمالها المتكلم ملاحظا للوضع الأول كان حقيقة وإلا كان مجازا فإن الوضع الثانى لايخرج الأول عما وضع له وقد نقل الامام علامات أخرى للحقيقة والمجاز وضعفها ولذلك تركها المصنف قال (الفصل السابع فى تعارض ما يخل بالفهم وهو الاشتراكُ والنَّقْلُ والمجازُ والإضمارُ والتَّخْصيصُ)

على التعيين علامة أن المشترك مجاز فى غيرها كلازم أحدهما مثلا فيبقى نفس جواب النقض قلنا لولا القرينة لتبادر غيره الذى هو أحد المعنيين بعينه على أنه مراد وان لم يعلم بالتعيين ففى هذا التحقيق إرشاد إلى اصلاح الجواب أقول ومن هذا جاز أن يكون اسم فاعل أيضاً بأن يكون المعنى إذا علم أن المراد الواحد المعين الموضوع له اللفظ المستعمل فيه لايلزم كونه للمعين مجازا انما يلزم لو تبادر القدر المشترك على أنه مراد وموضوع له وهذا معنى قوله إنما يصح لو كان كذا ويكون قوله وذلك كاف معترضا بين شطرى الشرطية لاصلاح الجواب السابق دفعاً لما ذكره الفاضل من السؤال يعنى العلم بأن المراد الواحد المعين الموضوع له وان لم يعلم بالتعيين كاف فى كون المبادر أى السابق إلى الفهم غير المجاز كلازم أحد المعنيين مثلا فتتحقق علامة المجاز ويؤيد ذلك انه وقع فى بعض النسخ المتبادر من التبادر وبقى شيء وهو أن أحدهما بعينه من غير علم بالتعيين أيضاً مفهوم مشترك فكيف يكون مراداً وما وضع له اللفظ قلنا المراد ما يصدق هو عليه لامفهومه (الفصل السابع فى تعارض مايخل بالفهم وهو الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار والتخصيص) وهو خمسة أقسام لأن عدم تعيين المعنى من اللفظ إما أن يكون لاحتمال معنى آخر داخل فى مفهوم اللفظ أو لاحتمال ماهو خارج عنه فان كان الأول فهو احتمال التخصيص وإن كان الثانى فاما أن يكون لاحتمال حقيقة أخرى أولا والأول إن كان مسبوقة

وذلكَ علىٰ عشرَةِ أوجُه الأوّل النّقْل أوْلىٰ من الاشتراكِ لإفرادِه في الحالتَيْن كالزّكاةِ الثاني المجازُ خيْرٌ منهُ لكثرته

بوضع أولى فهو احتمال النقل وإلا فاحتمال الاشتراك والثاني إن كان المصير اليه لأمر لفظي فهو احتمال الإضمار وإلا فاحتمال المجاز كذا ذكر الجاربردي ولا خفاء في أنه وجه ضبط لا حصر عقلي لورود المنع على الأخير والأولى الاحالة على الاستقراء ويقرب منه التمسك بالدوران حيث قالوا كلما حصل أحد الخمسة حصل الاخلال وكلما انتفى كل منها انتفى لان عند انتفاء الاشتراك ينتفي احتمال اللفظ معنى آخر بالوضع الأول لكنه يحتمله بالنقل فاذا انتفى احتمال النقل انتفى لكن بقي احتماله المجاز فاذا انتفى المجاز انتفى ثم يحتمل اضمار لفظ آخر بحيث لا يبقى الظاهر مراداً على تقدير تحققه فاذا انتفى هذا انتفى ذا ثم إذا كان اللفظ عاما يحتمل ورود مخصص وهذا على تقدير مغايرته للتجوز فيجوز أن لا يراد به الكل فاذا انتفى انتفى وحصل الفهم التام من غير اختلال كذا في شرح الفنري (وذلك) أي التعارض بين هذه الخمسة يقع (على عشرة أوجه) لأنه الحاصل من نسبة الواحد إلى الأربعة الباقية بلا تكرير إذ التعارض بين الاشتراك والأربعة على أربعة أوجه وبين النقل والثلاثة الباقية على ثلاثة وبين المجاز والوجهين الباقيين على وجهين وبين الاضمار والتخصيص على وجه فالمجموع عشرة وقد ذكرها على الترتيب وبين في كل ترجيح ماهو الراجح * الوجه (الأول النقل أولى من الاشتراك) عند التعارض بأن كان اللفظ محتملا لهما وادعى أحد الخصمين النقل والآخر الاشتراك وانتفى دليل خارجي وإنما كان النقل أولى (لإفراده في الحالتين) أي قبل النقل وبعده لتعين المنقول عنه عند عدم اشتهار النقل والمنقول اليه عند اشتهاره بخلاف المشترك لأنه يوجب التوقف حيث لا قرينة تنافي المعاني أو لم يتناف على مذهب المانع وذلك (كالزكاة) بالنسبة الى النماء والقدر المخرج من النصاب إذ رجح كونه منقولا عن الأول إلى الثاني على الاشتراك (الثاني) من العشره (المجاز خير منه) أي الاشتراك (لكثرته) أي لكون المجاز أكثر استعمالا بالنسبة إلى المشترك للاستقراء حتى بالغ ابن جني وقال أكثر اللغات المستعملة مجاز والحمل على الأكثر أولى ولأن في المجاز بلاغة لا توجد في المشترك ومن هذا قيل المجاز أغلب وأبلغ وفي الأخير نظر إذ المقام قد يقتضي الاجمال فالمشترك أبلغ منه قال قلت البلاغة لا تكون في المفرد كما عرف قلنا المراد بسبب استعمال المجاز أو المشترك تكون بلاغة الكلام المشتمل عليه أو أبلغيته والحق أن المراد بأبلغية المجاز اشتماله على قوة لا توجد في الحقيقة وهو أنه كدعوى الشيء ببينة على ماعرف في البيان وعلى هذا يدفع النظر المذكور فان قلت فحينئذ يرجح على الحقيقة

وإعمال اللفظ مع القرينة ودونها كالنكاح الثالث الإضمار خير منه

الغير المشترك أيضاً قلنا لا الدليل أقوى يدفعه وما ذكر في ترجيح المجاز من أنه قد يكون أخف أو أوفق الطبع أو أعذب أو يتوسل به إلى الصنائع البدعية فمشترك بينه وبين المشترك إذ هو أيضاً قد يكون أخف كالعين من الجاموس وأوفق للطبع لكونه أعذب على اللسان كالليث من الغضنفر مع اشتراكه بينه وبين ضرب من العناكب وقد يحصل به التوجيه أي إيراد الكلام على وجه يحتمل المعنيين مثل رآني عينك والايهام أي ذكر لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد البعيد كما إذا أغلق بحضور بعض العدول عدل الوقر في أحد شقيه[1] فتقول افتح العين فان المولى حاضر ولو قلت في الموضوعين البصر لفات ذلك فان قلت المناسب بيان كونه أخف وأوفق وأعذب من المجازي إذ الكلام فيه قلنا بل المقصود أن المشترك قد يكون أوفق مثلا من غيره في الجملة كما ان المبين في المجاز أيضاً كونه أوفق من غيره وإن لم يكن مشتركا كذا ذكر الفاضل (وإعمال اللفظ) أي المجاز خير لما ذكر أو لأن فيه إعمال اللفظ (مع القرينة) في المعنى المجازي (ودونها) فيما وضع له بخلاف الاشتراك فانه بدون القرينة يوجب التوقف واهمال اللفظ والأصل الاعمال ولكن المشترك يحتاج إلى مرتبتين أو أزيد والمجاز إلى مرتبة واحدة فيكون أولى وقد يناقش فيه بأنه قد تتعدد المعاني المجازية فيحتاج إلى أكثر من قرينة ولو سلم فالمشترك لا يستعمل إلا في معنى واحد فلا يحتاج إلا إلى قرينة ويجاب بأن المراد ان لابد للمشترك بالنسبة إلى كل معنى قرينة وأما لفظ المجاز فلا يحتاج بالنسبة إلى معناه الحقيقي الى قرينة بل لو لم توجد يكون اللفظ حقيقة فيه وأدل هو منه نعم لو قيل ان المشترك يراد به جميع معانيه الغير المتنافية عند الشافعي فلا نسلم حينئذ احتياج اللفظ الى القرينة لكان وجها (كالنكاح) فانه يحتمل الاشتراك بين المباشرة والعقد المخصوص ويحتمل كونه حقيقة في العقد مجازا في المباشرة باطلاق السبب على المسبب فاذا قيل موطوءة الأب بالزنا لا يحل للإبن نكاحها لقوله تعالى «ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم» والنكاح حقيقة في الوطء قال صلى الله عليه وسلم: ناكح البهيمة ملعون. قلنا هو في الشرع حقيقة في العقد قال تعالى: «وأنكحوا الأيامى» وقال «حتى تنكح زوجا غيره» وقال عليه السلام: النكاح سنتي. فلا يكون حقيقة في الوطء شرعا وإلا لزم الاشتراك فان قيل لولا ذلك لزم المجاز قلنا المجاز خير من الاشتراك لما ذكرنا ه الوجه (الثالث الإضمار) أي التقدير (خير منه) أي

[1] الوقر بكسر الواو وفتحها وسكون القاف ثقل في الأذن أو ذهاب في السمع قاموس .

لأنّ احتياجَه إلى القرينةِ فى صُورة واحتياجَ الاشتراكِ إليْها فى صُورَتيْنِ مثلُ واسألِ القَرْيةَ الرابع التّخصيصُ خيْرٌ منه لأنّه خيْرٌ منَ المجازِ كما سَيأتى مثلُ ولا تَنْكحُوا ما نكَحَ آباؤكُمْ منَ النِّساءِ فإنّه مُشتركٌ أوْ مُختصٌّ بالعقْد وخُصَّ عنْه الفاسدُ

الاشتراك (لأن احتياجه) أى الاضمار (إلى القرينة فى صورة) واحدة وهى صورة ارادة المعنى الاضمارى (واحتياج الاشتراك اليها) إلى القرينة (فى) كل من (صورتين) وهما صورتا ارادة هذا المعنى وذاك (مثل واسأل القرية) وكما قيل فى قوله عليه السلام فى خمس من الابل شاة ان فى مشتركة بين الظرفية والسببية والظرفية ممتنعة فتحمل على السببية فالمعنى بسبب خمس من الابل شاة فلا تسقط بهلاك النصاب بعد الحول وفى كون فى للسببية بحث سيجىء فنقول فى للظرفية لكن المقدار مقدر والتقدير فى خمس من الابل مقدار شاة فيكون الواجب جزءا من النصاب فيسقط بهلاكه بعد الحصول كذا ذكر الجاربردى أقول حاصله منع امتناع كون فى للظرفية تهيئا وتجويز إرادتها بالتزام الاضمار وهو لا ينافى الاشتراك فلا تعارض فلا بد من زيادة إصلاح وهو أن يقال إن المخالف ادعى أن فى أطلق هنا لارادة السببية لامتناع ارادة الظرفية فهذا الاطلاق سواء كان حقيقة أو مجازاً أثبت للمدعى قلنا لاتمتنع الظرفية بالتزام الاضمار فان قال الاضمار خلاف الأصل قلنا هو أولى من الاشتراك اللازم من أحد شقى الاطلاق كما ذكرنا وبينا والمجاز اللازم من الشق الأول كما سنذكر فلا يثبت مدعاك ويمكن ان يحمل قوله فنقول فى للظرفية على منع الاشتراك أى لانسلم ان فى مشتركة لجواز أن تكون للظرفية فقط ويكون بنى الأول تهيئا بتقدير المقدار والأظهر ما ذكر الفنرى وهو أنه اذا فرض تعارض احتمالى أن القرية فى واسأل القرية مشترك بين الموضع والأهل وانها للموضع والأهل مضمر فالراجح الثانى ٭ الوجه (الرابع التخصيص خير منه) أى الاشتراك (لأنه) أى التخصيص (خير من المجاز كما سيأتى) والمجاز خير من الاشتراك كما مر فالتخصيص خير من الاشتراك (مثل ولا تنكحوا مانكح آباؤكم من النساء فإنه) اما (مشترك)بين العقد والمباشرة(أو مختص بالعقد) وفى الوطء مجاز حتى تحرم منكوحة الأب بالعقد من غير وطء فحمل على هذا ثم لم يجر على عمومه (وخص عنه) العقد (الفاسد) يعنى شمول النكاح إياه بناء على أن المطلق منصرف إلى الكامل الثابت من كل وجه دون الناقض المعدوم من وجه بناء على دليل آخر فقال عليه يلزم التخصيص وهو خلاف الأصل قلنا على ما ذهبتم اليه يلزم الاشتراك والتخصيص خير منه لما ذكرنا ٭ هذه

الخامس — المجازُ خيرٌ من النَّقل لعدمِ استلزامهِ نسخَ الأوّل كالصّلاةِ
السادس — الإضمارُ خيرٌ منه لأنّه مثلُ المجاز كقولهِ تعالىَ وَحرَّم الرِّبا فإنّ
الأخذَ مُضمرٌ ، والربا نُقلَ إلىٰ العقدِ السابع — التّخصيصُ أوْلىٰ لمَا تقدّم

هى المعارضات الواقعة بين الاشتراك والأربعة . الوجه (الخامس المجاز خير من النقل لعدم استلزامه) أى المجاز (نسخ) الوضع (الأول) أى هجران الاستعمال فيما وضع له أولا والنقل يستلزمه وذلك يتوقف على اتفاق أهل اللسان قاطبة على تغير الوضع وذلك متعسر والمجاز يتوقف على قرينة مانعة عن فهم ما وضع له وذا متيسر فالمجاز أولى كذا ذكر الفنرى والأقرب أن النقل لما اقتضى النسخ دون المجاز كان فى المجاز الإعمال فى المعنيين وفى النقل والاهمال فى أحدهما والاعمال أولى (كالصلاة) فانها فى اللغة الدعاء واستعمالها فى المعنى الشرعى إما بطريق المجاز اطلاقا لاسم الجزء على الكل أو النقل بأن يكون وضعا مبتدأ كما هو مذهب غير القاضى ورجح الأول لما ذكرنا الوجه (السادس الإضمار خير منه) أى النقل (لأنه) أى الاضمار (مثل المجاز) كما ستعرفه والمجاز خير من النقل كما عرفت فالاضمار خير من النقل لأن المساوى للراجح على الشىء راجح عليه (كقوله تعالى وحرم الربا فإن) الربا لغة الزيادة ولايصح ارادتها الا باضمار الأخذ لأن التحريم انما يتعلق بفعل المكلف فيحتمل أن (الأخذ مضمر) واللفظ مستعمل فيما وضع له أى الزيادة فالمعنى وحرم أخذ الربا أو (والربا نقل) عن حقيقته اللغوية (إلى العقد) المشتمل على الزيادة فى النقدين والمطعومين أو المكيلين على اختلاف المذهبين فالمعنى وحرم العقد المشتمل على الزيادة فيهما ورجح الأول لما ذكرنا وقد يفرع صحة بيع درهم بدرهمين [1] وإفادته للملك بالقبض على الاول لأنه يقتضى حرمة الأخذ لا البيع وعدم صحته على الثانى للتصريح بحرمة نفس البيع كذا فى شرح الجاربردى أقول صحة هذا البيع الربوى عند القائلين بها وبكونه مفيداً للملك بالقبض لايتوقف على إضمار الاخذ بل يتأتى وإن سلم النقل إذ هى عندهم بناء على أن التصرفات الشرعية تبقى على صحتها وشرعيتها وان تعلق صريح النهى بها كما قالوا فى صوم يوم النحر وغيره وتحقيق ذلك فى كتبهم الوجه (السابع التخصيص أولى) أى النقل (لما تقدم) من أن التخصيص خير من المجاز محيلا بيانه على ماسيأتى

---

[1] المراد بالصحة عدم البطلان لا بمعنى عدم الفساد فان البيع فاسد وإن لم يكن باطلا عند الحنفية كما يرشد اليه قوله بعد وإفادته للملك بالقبض إذ فساده باعتبار وصفه وعليه يحمل ماسيأتى فى الكلام الجاربردى .

مثْلُ وأحلَّ اللهُ البيْعَ فإنّهُ المُبادلةُ مُطلقاً وخُصَّ عنْهُ الفاسدُ أوْ نقلَ إلىٰ المُستجمِعِ لشرائطِ الصِّحَّة الثامن ــ الإضمارُ مثْلُ المجاز لاستوائهما فى القرينةِ مثْلُ : « هٰذا ابْني » .

والمجاز خير من النقل كما بينا فالتخصيص خير من النقل (مثل) قوله تعالى (وأحل الله البيع فإنه) أى البيع (المبادلة) أى مبادلة مال بمال (مطلقاً) وهو معناه الحقيقى لغة والحمل على ذلك يقتضى التخصيص إذ جميع البياعات ليس بحلال فيحتمل أنه أريد معناه اللغوى (وخص) البيع (الفاسد عنه) أى عن عموم البيع حتى يكون العقد الصحيح حلالا دون الفاسد (أو نقل إلى المستجمع لشرائط الصحة) فيكون منقولا شرعيا مع عدم لزوم التخصيص ورجح الاول لما ذكرنا ثمة فى المعارضات الواقعة بين النقل والثلاثة الوجه (الثامن الإضمار مثل المجاز) لاترجيح لأحدهما على الآخر (لاستوائهما فى) اقتضاء (القرينة) المانعة عن فهم الظاهر وفى توقع وقوع الخفاء فى كل منهما فى تعيين المضمر والمجاز (مثل) قولك (هذا ابنى) لمن ليس بابنك ولا عبدك فانه يحتمل أن يكون مجازا بمعنى أنه معزز محبوب لى ويحتمل الاضمار لقصد هذا المعنى بعينه والتقدير هذا كابنى فلا يحمل على أحدهما مالم توجد قرينة كذا قال الفنرى وصور الجاربردى ذلك فيما إذا قال المولى لعبده هذا ابنى فانه يحتمل إرادة الحرية فيعتق أو إضمار الكاف فلا يعتق فهما متساويان أقول فيلزم أن لايعتق أصلا مع أنه ليس كذلك لأن عند البعض أنه يعتق سواء كان يولد لمثله أم لا على أنه لم يشترط فى المجاز إمكان الأصل بل اكتفى بصحة التكلم بالحقيقة وعند البعض يعتق فى الأول دون الثانى وهذا مبنى على أنه لابد من إمكان الأصل حتى يصار إلى الخلف لمانع عنه كشهرة النسب من الغير فى المثال المذكور بعد الاتفاق على تعين المجاز مرادا فى صورة الامكان دون الاضمار والتحقيق فى هذا المقام ماذكره الفاضل من أن علماء البيان اختلفوا فى مثل هذا أسد أن هــذا الكلام من قبيل التشبيه أو الاستعارة فذهب البعض إلى الأول لأن الإستعارة حيث يستعمل لفظ المشبه به فى المشبه مع طى ذكر المشبه بالكلية فالمثال المذكور ليس منها لكونه مذكورا أولا نحو أسد فى الاخبار عن زيد لكون المشبه مقدرا فيحمل على تقدير إرادة التشبيه بقرينة حمل المستحيل والبعض إلى الثانى بجعل حمل المستحيل قرينة الاستعارة ومنع كون المشبه مذكورا بل المشبه فى المثال الرجل الشجاع المتروك ذكره المعبر عنه بالأسد فلو صرحنا بالتشبيه لقلنا زيد رجل شجاع كالأسد ومما يؤكده أن العلاقة المصححة إنما هى بين الأسد والرجل الشجاع لابينه وبين زيد من حيث هو زيد ولا خفاء

التاسع التّخصيص خيْرٌ منَ المجاز لأنّ الباقى مُتعيِّن والمجازُ رُبَّما لا يَتعيَّن مثلُ ولا تأكلُوا ممّا لمْ يُذكرِ اسمُ اللهِ عَليهِ فإنّ المُرادَ التّلفُّظ وخُصّ النِّسيانُ أوِ الذّبْحُ

فى أن هذا أولى لأن فى الاستعارة من المبالغة والبلاغة ما ليس فى التشبيه ولأنه كثيرا مايتعلق بلفظ المشبه به الجار والمجرور * نحو :

أسد على وفى الحروب نعامة

أى مجترىء على صائل وكقوله * والطير اعزبة عليه * أى باكية ولأنه كثيرا مايكون بحيث لايحسن دخول أداة التشبيه ثمة كما إذا كان نكرة موصوفة بما لايلائم المشبه به نحو قوله بدر سكن الأرض وشمس لا تغيب إذ لايحسن أن يقال فلان كبدر سكن الأرض إلا بتغيير صورة الكلام بأن يقال فلان بدر إلا أنه يسكن الأرض وإذا تقرر هذا فعلماء الأصول اختاروا المذهب الأخير ولذا عدوا مثل هذا ابى استعارة فايراد المثال المذكور وإن كان مما لا يناقش فيه ليس كما ينبغى إذ البحث فى تساوى الاضمار والمجاز وفيما ذكر قد ترجح أحدهما اللهم إلا أن يقال أنهما سيان بالنظر إلى أنفسهما والترجيح بزائد الوجه (التاسع التخصيص خير من المجاز) أى من المجاز (لأن الباقى) من مفهوم اللفظ بعد التخصيص (متعين) العام لأنه انعقد دليلا على كل الأفراد أولا بناء على اشتراط الاستغراق فيه فاذا خرج البعض بدليله بقى موجبا فى الثانى بلا حاجة إلى تأمل واجتهاد (والمجاز) بعد التيقن بأن القرينة غير مرادة (ربما لايتعين) لجواز أن يكون للفظ مجازات متساوية فالمتيقن للفهم دائما أولى (مثل) قوله تعالى (ولاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فإن المراد) إما (التلفظ) أى بأن يترك التلفظ باسم الله عليه عند ذبحه (وخص النسيان) أى مانسى ذكر الله عليه إذ هو مأكول اتفاقا فلا بد من التخصيص (أو) المراد (الذبح) أى ماهو غير مذبوح شرعا بطريق المجاز اطلاقا لاسم مقدمة الشىء عليه أولاسم المسبب أى ذكر الله على السبب وهوالذبح ورجح الأول لماذكرنا وهذا خلاف ماينقل عن الشافعى رحمه الله أباح أكل متروك التسمية عمدا تمسكا بقوله عليه الصلاة والسلام كلوه فان تسمية الله فى قلب كل أمرىء مسلم أقول كلام المصنف مشعر بأن التخصيص ليس من المجاز مع أن مختاره ان العام المخصص مجاز كما سيجىء وأيضاً كون الباقى متعينا بعد التخصيص دائماً ممنوع لجواز أن يكون المخصص أخرج بعضاً مجهولا اللهم إلا ان يقال مثل هذا المخصص سقط من أصله وموجب العام الحكم فى الجميع فتعين المراد على هذا التقدير أيضاً على أنه قيل تتمكن الجهالة فى العام لوكان المخصص مجهولا وسيجىء وتحقيقه

العاشرة التّخصيصُ خيرٌ منَ الإضمار لمَا مرَّ مثلُ : ولكُمْ فى القِصاصِ حَياةٌ تنبيه الأشتراكُ خيرٌ منَ النّسخ لأنـّه لا يبطُل والاشتراكُ بينَ علمَيْن خيْرٌ منه بيْن عَلمٍ ومعنًى وهوَ خيْرٌ منهُ بيْن مَعنَييْن) أقول الخلل الحاصل فى فهم مراد المتكلم يحصل من احتمالات خمسة وهى الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص لأنه إذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ موضوعا لمعنى واحد وإذا انتفى احتمال المجاز والإضمار كان المراد باللفظ ماوضع له وإذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ماوضع له فلا يبقى عند ذلك خلل فى الفهم هكذا قاله الإمام ولا شك أن هذه الاحتمالات انما تخل باليقين لابالظن وقد نص هو على أن الأدلة السمعية لاتفيد اليقين إلا بعد شروط

تم فى المعارضتين الواقعتين بين المجاز والوجهين الباقيين الوجه (العاشر) فى المعارضة بين الاضمار والتخصيص (التخصيص خير من الإضمار لما مر) من تساوى الاضمار والمجاز ومن أن التخصيص خير من المجاز فيكون التخصيص خيرا من الاضمار (مثل) قوله تعالى (ولكم فى القصاص حياة) فإنه يحتمل الاضمار بمعنى فى شرعية القصاص حياة لاقتضائها بقاء نفسين . بارتداع القاتل عن القتل تحرزا عن القصاص ويحتمل التخصيص فالمعنى ولكم فى القصاص حياة بسبب قتل القاتل لسلامة الناس من شره وخص عنه المقتص منه المقتول إذ لا حياة له فى القصاص قال الفنرى المعنيان مقاربان لأنه على تقدير الاضمار أيضا خص منه المقتص منه أقول بينهما تفاوت ظاهر ولا نسلم تخصيص المختص منه على تقدير الاضمار بل المعنى حينئذ ولجميعكم فى شرعيته حياة من حيث التحرز عما يوجبه وبهذا يشمله لأن له حياة من تلك الحيثية بمعنى أنه لو تحرز لعاش وإن قتل بعدم التحرز وارتكاب القتل بخلاف إذا مالم يضمر فانه صريح فى أن الحياة إنما هى لغير المختص منه لا له (تنبيه) لما فهم مماسبق رجحان التخصيص على الكل نبه أن ذلك غير التخصيص بحسب الأزمان إذ ذاك هو النسخ وهو غير راجح بل مرجوح بالنسبة إلى الكل وذلك قوله (الاشتراك خير من النسخ لأنه) أى الاشتراك (لا يبطل) الخطاب بل يورث التوقف الى ظهور المراد منه والنسخ يبطله بالكلية كما سيجىء والتوقف خير من الابطال ثم بين المعارضات الواقعة بين أقسام الاشتراك بقوله (والاشتراك بين علمين) كما اذا سمى شخصان بزيد (خير منه) أى من الاشتراك (بين علم ومعنى) كما إذا سمى شخص بفضل (وهو) أى الاشتراك بين علم ومعنى (خير منه) أى من الاشتراك (بين معنيين) كالقرء لكونه خلاف الأصل لايرائه اللبس فحيث كان أقل كان أقرب الى الأصل وهو فى الاعلام أقل منه فى أسماء المعانى لأن

عشرة وهى هذه الخمسة وانتفاء النسخ والتقديم والتأخير وتغيير الإعراب والتصريف والمعارض العقلى فبطل كون الخلل منحصرا فى الخمسة التى ذكرها وليس المراد بالمجاز هنا مطلق المجاز وهو المقابل للحقيقة بل المراد به مجاز خاص وهو المجاز الذى ليس باضمار ولا تخصيص ولا نقل لأن كل واحد من هذه الثلاثة مجاز أيضا ولهذا اقتصر بعض المحققين على ذكر التعارض بين الاشتراك والمجاز وانما أفرد هذه الثلاثة لكثرة وقوعها أو لقوتها حتى اختلف فى بعضها وهو التخصيص هل هو سالب الاطلاق الحقيقى أم لا كما سيأتى . واعلم أن التعارض بين الاحتمالات الخمسة المذكورة فى الكتاب يقع على عشرة أوجه وضابطه أن يؤخذ كل واحد مع مابعده فالإشتراك يعارض الأربعة الباقية والنقل يعارض الثلاثة الباقية وأما معارضته للاشتراك فقد تقدمت فهذه سبعة أوجه المجاز يعارض الاضمار والتخصيص. ومعارضته للاشتراك والنقل تقدمت فهذه تسعة والاضمار يعارض التخصيص ومعارضته للثلاثة المتقدمة تقدمت فهذه عشرة أوجه ولم يتعرض الامام وأتباعه لمثلها وقد تعرض المصنف لذلك وإذا أردت معرفة الأولى من هذه الخمسة عند التعارض من غير تكلف ألبتة فاعلم أن كل واحد منها مرجوح بالنسبة إلى كل مابعده راجح على ماقبله إلا الاضمار والمجاز فهما سيان فإذا استحضرت هذه الخمسة كما رتبها المصنف أتيت بالجواب سريعا وهى دقيقة غفلوا عنها . الأول النقل أولى من الاشتراك لأن المنقول مدلوله مفرد فى الحالين أى قبل النقل وبعده أما قبل النقل فن مدلوله المنقول عنه وهو المعنى اللغوى وأما بعده فالمنقول اليه وهو الشرعى أو العرفى وإذا كان مدلوله مفردا فلا يمتنع العمل به بخلاف المشترك فان مدلوله متعدد فى الوقت الواحد فيكون مجملا لا يعمل به إلا بقرينة عند من لايحمله على المجموع مثاله لفظ الزكاة يحتمل أن يكون مشتركا بين النماء وبين القدر المخرج من النصاب وان يكون موضوعا للنماء فقط ثم نقل إلى القدر المخرج شرعا فالنقل أولى لما قلناه . الثانى المجاز أولى من الاشتراك لوجهين أحدهما أن المجاز أكثر من الاشتراك بالاستقراء حتى بالغ ابن جنى وقال أكثر اللغات مجاز والكثرة تفيد الظن فى محل الشك الثانى أن فيه إعمالا للفظ دائما لأنه إن كان معه قرينة تدل على إرادة المجاز أعملناه فيه وإلا أعملناه فى الحقيقة بخلاف المشترك فانه لابد فى إعماله من القرينة مثاله النكاح يحتمل أن يكون مشتركا بين العقد والوطء وأن يكون حقيقة فى أحدهما مجازا فى الآخر فيكون المجاز أولى لما قلناه . الثالث الاضمار أولى من الاشتراك لانه لايحتاج إلى القرينة إلا فى صورة واحدة وهى حيث لايمكن اجراء اللفظ على ظاهره فحينئذ لا بد من قرينة تعين المراد وأما إذا أجرى على ظاهره فلا يحتاج إلى قرينة بخلاف المشترك فانه مفتقر إلى القرينة فى جميع صوره مثاله قوله تعالى واسأل القرية فيحتمل أن يكون لفظ القرية مشتركا بين الأهل والأبنية وأن يكون حقيقة

... ...

فى الأبنية فقط ولكن أضمر الأهل والإضمار أولى لما قلناه . الرابع : التخصيص أولى من الاشتراك لأن التخصيص خير من المجاز كما سيأتى والمجاز خير من الاشتراك كما تقدم والخير من الخير خير مثاله استدلال الحنفى عن أنه لايحل له نكاح امرأة زنى بها أبوه بقوله تعالى: « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم » بناء على أن المراد بالنكاح هنا هو الوطء فيقول الشافعى : يلزمك الاشتراك لأنه قد تقرر أن النكاح حقيقة فى العقد كما فى قوله تعالى : «وأنكحوا الأيامى منكم » فينبغى حمله هنا عليه فراراً من ذلك فيقول الحنفى : وأنت أيضاً يلزمك التخصيص لأن العقد الفاسد لا يقتضى التحريم فيقول الشافعى التخصيص أولى لما قلناه . الخامس : المجاز أولى من النقل لأن النقل يستلزم نسخ المعنى الأول بخلاف المجاز مثاله الصلاة فان المعتزلة يدعون نقلها من الدعاء إلى الأفعال الخاصة والامام وأتباعه يقولون ان استعمالها فيها بطريق المجاز فيكون المجاز أولى لما قلناه . السادس : الاضمار أولى من النقل لأن الاضمار والمجاز متساويان كما سيأتى والمجاز خير من النقل لما عرفت والمساوى للخير خير مثاله قوله تعالى : « وحرم الربا » فالآية لابد فيها من تأويل لأن الربا هو الزيادة ونفس الزيادة لاتوصف بحل ولا حرمة فقالت الحنفية التقدير أخذ الزيادة فاذا توافقا على إسقاطها صح العقد وقال الشافعى الربا نقل إلى العقد المشتمل على الزيادة لقرينة قوله تعالى : « وأحل الله البيع » فيكون المنهى عنه هو نفس العقد فيفسد سواء اتفقا على حط الزيادة أم لا . السابع : التخصيص أولى من النقل لأن التخصيص خير من المجاز كما سيأتى والمجاز خير من النقل لما تقدم والخير من الخير خير مثاله قوله تعالى : «وأحل الله البيع» فان الشافعى يقول المراد بالبيع هو البيع اللغوى وهو مبادلة الشيء بالشيء مطلقاً ولكن الآية خصت بأشياء ورد النهى عنها فعلى هذا يجوز بيع ابن الآدميات مثلا ما لم يثبت تخصيصه ويقول الحنفى نقل الشارع لفظ البيع من مدلوله اللغوى إلى المستجمع لشرائط الصحة فليس باقيا على عمومه حتى يستدل به على كل مبادلة فيقول له الشافعى : التخصيص أولى وهذه الآية للشافعى فيها خمسة أقوال وهذان الاحتمالان قولان من جملتها . الثامن : الإضمار مثل المجاز أى فيكون اللفظ مجملا حتى لا يترجح أحدهما إلا بدليل لاستوائهما فى الاحتياج إلى القرينة وفى احتمال خفائها وذلك لأن كلا منهما يحتاج إلى قرينة تمنع المخاطب عن فهم الظاهر وكما يحتمل وقوع الخفاء فى تعيين المضمر يحتمل وقوعه فى تعيين المجاز فاستويا هذا ما جزم به الإمام فى المحصول والمنتخب وجزم فى المعالم بأن المجاز أولى لكثرته لكنه ذكر بعد ذلك فى تعليل المسئلة العاشرة أنهما سيان مثاله إذا قال السيد لعبده الأصغر منه سنا هذا ابنى فيحتمل أن يكون قد عبر بالبنوة عن العتق فيحكم بعتقه ويحتمل أن يكون فيه إضمار تقديره مثل هذا ابنى أى فى الحنو أو فى غيره فلا يعتق والمسئلة فيها خلاف فى مذهبنا والمختار أنه لا يعتق بمجرد هذا اللفظ . التاسع : التخصيص

خير من المجاز لأن الباقى بعد التخصيص يتعين لأن العام يدل على جميع الأفراد فإذا خرج البعض بدليل بقيت دلالته على الباقى من غير تأمل وأما المجاز فربما لا يتعين لأن اللفظ وضع ليدل على المعنى الحقيقى فإذا انتفى بقرينة اقتضى صرف اللفظ إلى المجاز إلى نوع تأمل واستدلال لاحتمال تعدد المجازات مثاله استدلال أبى حنيفة على أن الذابح إذا ترك التسمية عمداً لا تحل ذبيحته بقوله تعالى: «ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه» أى لا تأكلوا مما لم يتلفظ عليه باسم الله تعالى فيلزمه التخصيص لأنه يسلم أن الناسى تحل ذبيحته فيقول الشافعى المراد بذكر الله تعالى هو الذبح مجازاً عن الذبح غالباً تقارنه التسمية فيكون نهياً عن أكل غير المذبوح أو يقول هو مجاز عن ذبح عبدة الأوثان ، وما أحل لغير الله لملازمته ترك التسمية . العاشر التخصيص خير من الإضمار لأنه قد مر أن التخصيص خير من المجاز وان المجاز والإضمار متساويان والخير من المساوى خير مثاله قوله تعالى : « ولكم فى القصاص حياة » فقال بعضهم الخطاب مع الورثة لأنهم إذا اقتصوا فقد سلموا وحيوا بدفع شر هذا القاتل الذى صار عدواً لهم بالقتل وقال بعضهم الخطاب للقاتلين لأن الجانى إذا اقتص منه فقد انمحى اثمه فيبقى حيا حياة معنوية فعلى هذين الوجهين لا إضمار ولا تخصيص وقال بعضهم الخطاب للناس كلهم وحينئذ يحتمل أن يكون فيه إضمار وتقديره ولكم فى مشروعية القصاص حياة لأن الشخص إذا علم أنه يقتص منه فينكف عن القتل فتحصل الحياة وعلى هذا فلا تخصيص ويحتمل أن لا يقدر شىء ويكون القصاص نفسه فيه الحياة إما الحقيقية ولكن لغير الجانى للمعنى الذى قلناه وهو الانكفاف أو المعنوية ولكن للجانى بخصوصه لأنه قد سلم من الإثم وعلى هذا فلا إضمار فيه لكن فيه تخصيص . واعلم أن الآمدى وابن الحاجب لم يتعرضا إلا للاشتراك مع المجاز فقط وأهملا التسعة الباقية (قوله : تنبيه الخ) اعلم أن التخصيص الذى سبق ترجيحه على الاشتراك هو التخصيص فى الأعيان أما التخصيص فى الأزمان وهو النسخ فإن الاشتراك خير منه وحينئذ فيكون الباقى خير منه بطريق الأولى وذلك لأن الاشتراك ليس فيه إبطال بل يقتضى التوقف إلى القرينة والنسخ يكون مبطلا والاشتراك بين علمين خير من الاشتراك بين علم ومعنى لأن العلم يطلق على شخص مخصوص فان المراد إنما هو العلم الشخصى لا الجنسى والمعنى يصدق على أشخاص كثيرة فكان اختلال الفهم بجعله مشتركا بين علمين أقل فكان أولى مثاله أن يقول شخص رأيت الأسودين فحمله على شخصين كل منهما اسمه الأسود أولى من حمله على شخص اسمه الأسود وآخر لونه أسود والاشتراك بين علم ومعنى خير من الاشتراك بين معنيين لقلة الاشتراك فيه فقوله (وهو) عائد على الاشتراك بين علم ومعنى

الإعلام إنما تحمل على أفراد أقل من افراد المعانى لكونها غير محصورة ولا خفاء

ومثاله الأسودان أيضاً فحمله على العلم والمعنى أولى من شخصين لونهما أسود ولقائل أن يقول المشترك لابد أن يكون حقيقة فى افراده والعلم ليس بحقيقة ولا مجاز كما سبق قال (الفصل الثامن فى تفسير حروف يُحتاج إليها وفيه مسائل الأولى الواو للجمع المُطلقِ بإجماع النُّحاة ولأنها تُستعمل حيثُ يَمتنعُ الترتيبُ مثلُ تَقاتلَ زيدٌ وعمرٌو وجاءَ زيدٌ وعمرٌو قبلَه ولأنّها كالجمعِ والتّثنيةِ وهمَا لا يوجبانِ الترتيبَ

فى أن اللبس فى المعدودة أقل مما فى غير المحصورة (الفصل الثامن فى تفسير حروف يحتاج إليها) أى إلى معرفة معانيها لكونها مناط معرفة بعض الأحكام (وفيه) أى فى هذا الفصل (مسائل) المسئلة (الأولى — الواو للجمع المطلق) وذلك (بإجماع النحاة) البصرية والكوفية كما نقل أبو على الفارسى ونص سيبويه على كونها للجمع فى سبعة عشر موضعاً فى كتابه ومعناها أنها تفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى الثبوت كما فى الجمل التى لا محل فيها من الاعراب إذ بدون العطف مثل ضرب زيد أكرم عمرو وتحتمل الإضراب عن الأول فلا يفيد ثبوتها أوفى الحكم كما فى المفردات وما فى حكمها من الجمل التى لها محل من الاعراب من الفاعلية والمفعولية أو المسندية وغيرها وعبر المحقق عن ذلك بالجمع فى حكم أو ذات ولا تدل على خصوصية المعية والترتيب لأنهما لا يوجدا فى زمن واحد إذ معنى المعية والاجتماع فى الزمان ومعنى الترتيب كونها فى زمانين مع تأخر ما دخلت عليه وقيل الواو للترتيب وقد نسب هذا الى الامام الشافعى والصحيح خلافه (ولأنها) أى الواو (تستعمل حيث يمتنع الترتيب) إما لمفهوم الفعل (مثل تقاتل زيد وعمرو) فان التفاعل إنما هو فى صدور الفعلين معا وإما لقرينة أخرى نحو (جاء زيد وعمرو قبله) فانها لو كانت للترتيب لتناقض الكلام لكنه جائز اتفاقا ولأنها لو أفادت الترتيب لتناقض قوله: «أدخلوا الباب سجدا وقولوا حطة» إذ القصة واحدة والتناقض فى كلامه محال ولأنه يكون قولنا جاء زيد وعمرو بعده تكرارا أجيب على الكل سوى الاجماع بأن غاية ماذكرتم صحة إطلاقها من غير إرادة الترتيب ولايلزم كونها حقيقة فيه لجواز أن يكون مجازاً وهو وإن كان خلاف الأصل لكنه يصار اليه عند الدليل وما يدل على أنها للترتيب يدل على ذلك قال المحقق ولا خفاء أن هذه معارضة لاتنفى صحة دليل الخصم فلا يحسن ذكرها فى معرض تزييفه نعم لو تم دليلهم على الترتيب لتوقف دليلنا للتعارض وأنه لايتم كما سترى (ولأنها) أى واو العطف فى المختلفات (كالجمع والتثنية) فى المتفقات على ماقال أهل اللغة أنهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفات من حيث هى كذلك وتثنيتها استعملوا واو العطف (وهما لا يوجبان الترتيب)

قيل أنكَرَ عَليهِ الصّلاة والسلامُ ومَنْ عَصاهما مُلتَمِناً ومَنْ عصى اللهَ تعالى ورسولهُ قلنا ذلك لأنَ الإفرادَ بالذِّكرِ أشدُّ تَعظيماً قيل لو قالَ لغَيْر المَمسوسةِ أنتِ طالقٌ وطالقٌ طَلقَتْ واحدةً بخلافِ ما لوْ قالَ أنتِ طالقٌ طلْقتَين قلنا الإنشاآتُ مُترتِّبةٌ بترتيب اللّفظِ وقولهُ طَلْقتَيْن تفْسيرٌ لطالق) أقول عقد المصنف هذا الفصل لتفسير الحروف التى يشتد الحاجة فى الفقه إلى معرفتها

وفاقا بل يفيدان الاشتراك فقط فكذا الواو واستدل على الترتيب أولا بقوله (قيل أنكر عليه الصلاة والسلام ومن عصاهما) فى قول من قام بين يديه عليه السلام وقال من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى بقوله بئس خطيب القوم أنت (ماقناً) إياه بقوله قل (ومن عصى الله تعالى ورسوله) ولو لم تكن الواو للترتيب لم يكن بينهما فرق (قلنا) لا ترتيب فى المتن لامتناع انفكاك إحدى المعصيتين عن الأخرى بل (ذلك) أى انكار الجمع وتلقين الافراد (لأن الإفراد) أى إفراد إسم الله (بالذكر أشد تعظيما) وهو قد تركه وثانيا (قيل : لوقال) الزوج (لغير الممسوسة أنت طالق وطالق طلقت واحدة بخلاف مالو قال أنت طالق طلقتين) فانه يقع فيه طلقتان وماذاك إلا بافادة الأول الترتيب فتبين بالأولى فلا يبقى المحل قابلا للثانية ولاترتيب فى الثانى فيلحقها الطلقتان دفعة فلولا الواو للترتيب لما كان بينهما فرق لافادة كل منها حينئذ الجمع من غير ترتيب (قلنا) ماذكر من صيغ الإنشاء و (الإنشاآت مترتبة بترتيب اللفظ) أى أن ترتيب تأثيراتها بحسب ترتيبها فى اللفظ إذ لا اعتبار لها فى الشرع إلا بوجودها اللفظى فاذا وجدت الصيغة الأولى أثرت فى وقوع الطلاق فبانت بها وعند ورود الثانية خرجت عن القابلية فلم تؤثر فالترتيب مستفاد من ترتيب الألفاظ لا الواو بخلاف الثانى فان طالق فيه ظاهر فى الواحد (وقوله طلقتين تفسير) بالمغير (لطالق) وقد عرف انه إذا ورد فى آخر الكلام مغير . يتوقف حكم الصدر ويتم بآخره بخلاف قوله وطالق فى الأول إذ هو أمر مغاير لما تقدم لامغير له على أن الصحيح عن مالك رحمه الله وقوع الإثنين فى الأول فلا استدلال حينئذ فان قلت قد قال مالك والاظهر انها مثل ثم والاتفاق على ان ثم للترتيب وانه لايقع بها إلا واحدة قلنا إنما قال ذلك فى المدخول بها ولايعنى به أن الواو مثل ثم فى المعنى بل فى حكم وقوع المتعدد حيث لايصدق إذا قال أردت به التأكيد لئلا يقع إلا واحدة لأن التأكيد يأتى بغير الواو غالبا والظاهر فى الواو التعدد ومثله لاتعتبر منه النية كذا ذكر المحقق وقد يستدل بقوله تعالى واركعوا واسجدوا إذ فهم منه الترتيب وإلا لجاز الأمران وبقوله ان الصفا والمروة من شعائر الله لوجوب البداءة

لوقوعها فى أدلته وذكر فيه ست مسائل الاولى فى حكم الواو وفيها ثلاثة مذاهب حكاها فى البرهان أحدها أنها للترتيب قال وهو الذى اشتهر عن أصحاب الشافعى والثانى انها المعية قال واليه ذهب الحنفية والمختار أنها لمطلق الجمع أى لاتدل على ترتيب ولا معية وقيدها الإمام بالواو العاطفة ليحترز عن واو بمعنى مع نحو جاء البرد والطيالسة وواو الحال نحو جاء زيد والشمس طالعة فانهما يدلان على المعية وأهمله المصنف وأيضا فتعبيره بالجمع المطلق غير مستقيم لأن الجمع المطلق هو الجمع الموصوف بالاطلاق لأنا نفرق بالضرورة بين الماهية بلا قيد والماهية المقيدة ولو بقيد لا والجمع الموصوف بالاطلاق - ليس له معنى هنا بل المطلوب هو مطلق الجمع بمعنى أى جمع كان سواء كان مرتبا أو غير مرتب كمطلق الماء والماء المطلق واستدل المصنف على أنها لمطلق الجمع بأمور * أحدها اجماع النحاة وقال السيرافى والسهيلى والفارسى اجمع عليه نحاة البصرة والكوفة وليس الامر كما قالوا فقد ذهب جماعة إلى أنها للترتيب منهم ثعلب وقطرب وهشام وأبو جعفر الدينورى وأبو عمر الزاهد . الثانى انها تستعمل فيما يستحيل فيه الترتيب وهو شيآن . أحدهما المفاعلة كقولنا تقاتل زيد وعمرو فان المفاعلة تقتضى وقوع الفعلين معاً ولهذا لايصح أن تقول تقاتل زيد ثم عمرو والأصل فى الاستعمال الحقيقة فتكون حقيقة فى غير الترتيب وحينئذ فلا تكون حقيقة فى الترتيب أيضا دفعا للاشتراك وهذا الدليل لا يثبت به المدعى فانه نفى الترتيب فقط ولم ينف المعية . الثانى التصريح بالتقديم كقولنا جاء زيد وعمرو قبله ولك أن تقول انها مستعملة هنا فى غير موضوعها مجازا جمعا بين الأدلة . الدليل الثالث قال أهل اللغة والعطف فى الأسماء المختلفة كواو الجمع وألف التثنية فى الأسماء المتماثلة فانهم لم يتمكنوا من جمع المختلفة أتوا بالواو ولا شك أن التثنية والجمع لايوجبان الترتيب فكذلك الواو وهذا الدليل ينفى المعية أيضا (قوله قيل أنكر) أى استدل على من قال إنها للترتيب بوجهين . الأول مارواه مسلم أن خطيبا قام بين يدى النبى صلى الله عليه وسلم فقال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال عليه الصلاة والسلام بئس الخطيب أنت قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى فلو كانت الواو لمطلق الجمع لم يكن بين العبارتين فرق وجوابه ان الإنكار انما هو لأن افراد اسم الله تعالى بالذكر أشد تعظيما له يدل عليه ان الترتيب فى معصية الله ورسوله لايتصور لكونهما متلازمين فاستعمال الواو هنا مع انتفاء الترتيب دليل لنا عليكم فان قيل قد قال عليه الصلاة والسلام لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب اليه مما سواهما فقد جمع بينهما فى الضمير كما جمع

بالصفا والجواب أنا لانسلم أنه فهم منه واعله مستفاد من غيره كالاجماع وفعل الرسول بيانا للجمل ووجوب البداءة بالصفا بقوله عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله تعالى به لا بأن الواو للترتيب ويؤيد ذلك

الخطيب فما الفرق قلنا منصب الخطيب قابل للزوال فيتوهم أنه جمع بينهما لتساويهما عنده بخلاف الرسول صلى الله عليه وسلم وأيضا فكلام الرسول صلى الله عليه وسلم جملة واحدة فايقاع الظاهر فيه موقع المضمر قليل فى اللغة بخلاف كلام الخطيب فانه جملتان . الثانى أنه إذا قال لغير المدخول بها أنت طالق وطالق طلقت طلقة واحدة على الجديد الصحيح ولو كانت الواو للجمع لكان قوله أنت طالق طلقتين وجوابه أن قوله وطالق معطوف على الانشاء فيكون انشاء آخر والانشاآت تقع معانيها مترتبة بترتيب ألفاظها لأن معانيها مقارنة لألفاظها فيكون قوله وطالق انشاء لايقاع طلقة أخرى فى وقت لا يقبل الطلاق لأنها بانت بالأولى بخلاف قوله طلقتين فإنه تفسير لطالق وليس بإنشاء قال (الثانية الفاءُ للتَّعقيبِ إجماعاً ولهذا رُبِطَ بها الجزاءُ إذَا لمْ يكنْ فعلاً وقولهُ تعالى : لا تفتروا على الله كَذِباً

أنه لاترتيب فى كونها من شعائر الله المسئلة (الثانية الفاء للتعقيب) أى الترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه فى أمر من غير مهملة وتراخ (إجماعاً) أى لاجماع أهل اللغة عليه (ولهذا) أى ولكون الفاء للتعقيب (ربط بها الجزاء) أى وجب ربط جزاء الشرط به بواسطة الفاء (إذا لم يكن) الجزاء (فعلا) نحو قوله عليه الصلاة والسلام من دخل دار أبى سفيان فهو آمن وذلك لأن الجزاء يعاقب الشرط فلا يدخل فيه إلا لفظ يفيد التعقيب وجعل الجاربردى قوله ولهذا إلى آخره دليلا ثانيا والظاهر أنه تفريع على كونها للتعقيب الثابت بالاجماع وقوله إذا لم يكن فعلا يشير إلى أن وجوب دخول الفاء فى غير الفعل مطرد وفى الفعل تفصيل فان كان ماضيا لفظا بغير قد أو معنى تمتنع الفاء نحو ان قمت قمت او لم أقم وان كان مضارعا مثبتا من غير سين أو سوف أو منفيا بلا نحو ان تضرب أضرب أولا اضرب فالوجهان وفى غير ذلك كالمصدر بالسين أو سوف والأمر والنهى والدعاء تجب الفاء لما بين فى النحو فعلى هذا كان الأنسب ذكر وجوب الربط بالفاء فى غير الفعل وبعض أقسام الفعل كهذه المذكورات ونوقض بقوله من يفعل الحسنات الله يشكرها وأجيب بأن المبرد أنكر ذلك وأنشد هكذا من يفعل الخير فالرحمن يشكره . قال الجاربردى هو غير مرضى لأن النقل لا يمكن منعه ولأن روايته لاتنافى تلك الرواية فالصواب أن يقال إنه شاذ أقول حاصل الجواب بيان الشذوذ أيضا بمعنى أن المبرد لم يرتضه لشذوذه وغيره إلى ماذكر فان قيل لو كانت الفاء للتعقيب لإفادته فى هذه الآية أى قوله لاتفتروا الآية واللازم باطل إذ الاسحات لايقع عقيب الفرية لكونها فى الدنيا والاسحات أى الاستئصال بالعذاب فى الآخرة وللقطع بأنه لم يقع عقيبها أجيب بقوله (وقوله تعالى لا تفتروا على الله كذباً

فيُسْحِتكُمْ بعذاب مجاز الثالثةِ — فى للظّرفيّةِ ولوْ تقديراً مثل : ولأصلبنّكمْ فى جُذوع النّخلِ ولمْ يَثبُتْ مجيئُها للسَّببيَّةِ الرابعة من لابتداءِ الغايةِ وللتّبعيضِ وللتّبيين وهى حَقيقةٌ فى التّبيينِ دفعاً للاشْتراكِ) أقول المسئلة الثانية الفاء للتعقيب أى تدل على وقوع الثانى عقب الأول بغير مهلة

فيسحتكم بعذاب مجاز) وإلا لزم الاشتراك لثبوت كونها للتعقيب إجماعا ووجهه أن يجعل المتوقع لامحالة على تقدير وان كان متراخيا عن وقوع التقدير كالواقع عقيبه بجامع وجوب الوقوع فى الجملة ونظيره قوله أغرقوا فادخلوا نارا إذا لم يحمل على عذاب القبر على ماصرح به الزمخشرى المسئلة (الثالثة فى للظرفية) أى موضوعة لظرفية الزمان أو المكان (ولو) كانت الظرفية (تقديراً مثل) قوله تعالى (ولأصلبنكم فى جذوع النخل) فان الجزع وإن لم يكن مكانا للمصلوب حقيقة لكنه جعل كأنه ظرف له لتمكنه فيه تمكن المظروف فى الظرف وحينئذ لا حاجة إلى جعلها بمعنى على كما قيل ومجيئها للظرفية حقيقة كثيرة (ولم يثبت مجيئها للسببية) حقيقة بل ولو كان لكان مجازاً دفعاً الاشتراك وإن جعله بعض الفقهاء فى قوله عليه الصلاة والسلام فى النفس المؤمنة مائة من الإبل لها ثم إضماره وإثباته سواء عند البعض حتى لو نوى فى قوله أنت طالق فى غد آخر النهار لا يصدق قضاء كما لو أضمره وفاقا وفرق بعضهم لأن عند الاضمار يقع الفعل على صريح الغد فيستوعبه ظاهرا حيث أمكن كأنه مفعول به فى كقولك نكحت فلانة وذا بالوقوع من أوله فاذا نوى الآخر غير الظاهر إلى ماهو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء وعندهما الإثبات يقضى الوقوع فى جزء منه مبهم لكونه صريحاً فى الظرفية ولا يلزم فيها الاستيعاب فيصدق فى مثل هذه النية لأن له ولاية تعيين المبهم وإذا لم ينو تعين الجزء الأول لعدم المزاحم وعلى هذا قوله إن صمت الدهر يقع على الأبد وبإثبات فى على ساعة حتى لو نوى الصوم إلى الليل ثم أفطر بعد الشروع حنث ولهذا قيل فى قوله تعالى إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا فى الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد أنه يستفاد منها ان نصرته تعالى إياهم فى الآخرة مستوعبة لجميع الأوقات دائمة لأنها دار جزاء وفى الدنيا فى بعض الأوقات لأنها دار ابتلاء المسئلة (الرابعة من لابتداء الغاية) فى المكان نحو سرت من مكة ويعرف بصحة إقامة الابتداء مقامها (وللتبيين) نحو قوله تعالى : «فاجتنبوا الرجس من الأوثان» ويعرف بصحة وضع الموصول نحو الرجس الذى هو الوثن (وللتبعيض) نحو أخذت من الدراهم ويعرف بصحة وضع البعض مكانها (وهى) أى من (حقيقة فى التبيين) لشموله جميع مواردها لبيانك فى الأول مبدأ السير وفى الثانى الرجس أنه من أى شىء وفى الثالث المأخوذ فتجعل حقيقة فى القدر المشترك لا فى كل منها (دفعاً للاشتراك) وهذا خلاف مانص عليه

لكن فى كل شىء بحسبه فلو قال دخلت مصر فمكة أفادت التعقيب على ما يمكن واستدل المصنف عليه بالاجماع وليس كذلك فقد ذهب الفراء إلى أن مابعدها يجوز أن يكون سابقاً وذهب الجرمى إلى أنها إن دخلت على الأماكن أو المطر فلا ترتب تقول نزلنا نجدا فتهامة ونزل المطر نجدا فتهامة وإن كانت تهامة فى هذا سابقة (قوله ولهذا) أى ولأجل كونها للتعقيب ربط بها الجزاء أى وجوبا إذا لم يكن فعلا نحو ان قام زيد فعمرو قائم فان الجزاء يجب أن يوجد عقب الشرط فلولم تكن الفاء مناسبة لهذا المعنى مفيدة للتعقيب لم يجب دخولها عليه كالواو وثم فانه لايجب بل يجوز وإنما قيده بغير الفعل لأن الفعل ان كان ماضياً فلا يجوز دخولها عليه نحو ان قام زيد قام عمرو وإن كان مضارعا جاز لكنه لا يجب نحو إن قام زيد يقوم عمرو وفيه تفصيل يطول ذكره محله كتب النحو وهذا الذى ذكره المصنف نقل الامام عن بعضهم انه استدل به وفيه نظر ظاهر فقد تكون الفائدة هى الدلالة على أن الثانى جزاء عن الأول ومسبب عنه وكونه جزاء دليل على التأخر والتعقيب ولأجل هذا لم يجعله المصنف دليلا كما جعله الإمام بل استدل بالاجماع وجعل هذا من باب التحسين والتقوية وهو من محاسن كلامه ثم شرع المصنف فى الجواب عن دليل القدر وهو استدلال الخصم على أنها ليست للتعقيب بقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم فان الافتراء فى الدنيا والسحت وهو الاستئصال إنما هو فى الآخرة وهذا يحتمل أن يكون دليلا مستقلا وأن يكون نقضاً لما قررناه وجوابه أن الاستئصال لما كان يقطع بوقوعه جزاء للمفترى جعل كالواقع عقب الافتراء مجازاً ولا شك أن المجاز خير من الاشتراك * المسئلة الثالثة فى تدل على الظرفية أى يجعل ما دخلت عليه ظرفا لما قبلها إما تحقيقا نحو جلست فى المسجد أو تقديراً كقوله تعالى ولأصلبنكم فى جذوع النخل فانه لما كان المصلوب متمكنا على الجذع كتمكن الشىء فى المكان عبر عنه بفى وهذا مذهب سيبويه والجمهور وذهب الكوفيون والقتبى وابن مالك إلى أنها تأتى بمعنى على فيكون التقدير ولأصلبنكم على جذوع النخل وظاهر كلام المصنف تبعاً للامام أن فى حقيقة فى الظرفية الحقيقية والتقديرية بأن تكون متواطئة أو مشككة أو مشتركة ومقتضى كلام النحويين والأصوليين أن استعمالها فى الظرفية التقديرية على سبيل المجاز ومن الفقهاء من قال إنها قد ترد للسببية واختاره من النحاة ابن مالك فقط لقوله تعالى لمسكم فيما أفضتم أى بسبب وقوله

النحاة من أنها حقيقة فى ابتدا الغاية وما سواه راجع اليه حيث قالوا وكونها للتبعيض فى عشرون من الدراهم وللتبيين فى خاتم من فضة والبدل فى قوله تعالى أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة أى بدلها وللتجريد فى لقيت من زيد أسدا وللاستغراق فى جاءنى من رجل

تعالى لمسكم فيما أخذتم وقوله عليه الصلاة والسلام إن امرأة دخلت النار فى هرة وقوله فى النفس المؤمنة مائة من الإبل ولم يثبته المصنف قال الامام لأن المرجع فيه إلى أهل اللغة ولم يذكره أحد منهم وأما ما استدلوا به فيمكن حمله على الظرفية التقديرية مجازاً * المسألة الرابعة لفظة من تكون لابتداء الغاية أى فى المكان اتفاقا كقولك خرجت من البيت إلى المسجد وفى الزمان عند الكوفيين والمبرد وابن درستويه وصححه ابن مالك واختاره شيخنا أبو حيان لكثرة وروده نظما ونثراً كقوله تعالى من أول يوم وتكون أيضاً لتبيين الجنس كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الأوثان وتكون أيضاً للتبعيض كقوله أخذت من الدراهم وتعرف صلاحية إقامة البعض مقامها قال الامام والحق عندى أنها للتبيين لوجوده فى الجميع ألا ترى أنها بينت فى هذه الأمثلة مكان الخروج والمجتنب والمأخوذ منه فتكون حقيقة فى القدر المشترك لأنها إن كانت حقيقة فى كل واحد لزم الاشتراك أو فى البعض خاصة لزم المجاز فتعين ماقلناه ولو قال المصنف دفعاً للاشتراك والمجاز لكان أولى قال * (الخامسة الباءُ تُعدِّى اللازمَ وتجزِّىء المُتعدِّى لمَا يُعلمُ منَ الفرق بيْن مسحْتُ المِنديلَ ومَسحتُ بالمِنديلِ ونُقِلَ إنكارُهُ عنِ ابنِ جنِّى ورُدَّ بأنّه شهادَة نفى

ومزيدة فى ماجاءنى من أحد يرجع إلى إبتداء الغاية المسألة (الخامسة الباء تعدى اللازم) أى تجعل الفعل اللازم متعديا بدخولها فى متعلقة نحو ذهبت بزيد أى أذهبته (وتجزىء) الفعل (المتعدى) أى تجعله متجزئا متبعضاً (لما يعلم من الفرق بين مسحت المنديل ومسحت بالمنديل) فان الأول يقتضى الشمول والثانى التبعيض قالت الحنفية هذا إنما يصح لو ثبت مجيئها للتبعيض وهو ممنوع كيف (و) قد (نقل إنكاره عن ابن جنى) حيث قال ان ذلك مما لا يعرفه أهل اللغة أى لم ينقل عنهم (ورد) فى محصول الامام (بأنه شهادة نفى) أى والشهادة على النفى لا تسمع فالظاهر أنه لايدعى عدم الورود مستدلا بعدم النقل بل بمنع الثبوت مستدلا بذلك كما أن الإمام نفسه قال ردا على من ادعى أن الباء للسببية هو ضعيف لأنه لم يقل به أحد وقد ينقل عن ابن مالك أنه قال ناقلا عن الأصمعى أن الباء جاءت للتبعيض فى قوله شربن بماء البحر ثم ترفعت * وعن الفارسى كذلك فى قوله :

فلثمت فاها آخذا بقرونها　　شرب النزيف ببرد ماء الحشرج

أى قبلت شفة العشيقة وقد كنت آخذا ضفائرها وكان لثمى ومصى فاها كشرب النزيف أى الذاهب المنقطع ماء بئره بعض برد ماء الحشرج وهو الحسى بكسر الحاء وهوماتشفعه الارض

السادسة إنّما للحصْر لأنّ إنّ للإثبات ومَا للنّفى فيجبُ الجمْعُ على ما أمكنَ وقدْ قالَ الأعشى : * وإنّما العزّة للكاثر *

من الرمل فإذا صار إلى صلابة مسكته فينحصر عنه الرمل فيستخرج وهو الاحتساء كذا ذكر الجاربردى[1] المسألة (السادسة) كلمة (إنما للحصر لأن إن للإثبات وما للنفى) فبعد التركيب يجب أن يبقى على معناه لأن الأصل بقاء ما كان (فيجب الجمع) بين النفى والإثبات (على ما أمكن) وحينئذ اما أن يحمل على اثبات المذكور ونفى ماعداه أو على العكس والثانى باطل اتفاقا فتعين الأول وهو معنى الحصر وفيه نظر اما أولا فلانه يلزم أن تكون ناصبة مثلها قبل التركيب وثانيا أن ما النافية لها صدر الكلام فكيف تدخل أى عليها وثالثا أن إنما مثل لعلما وليتما وما فيهما كافة لانافية ورابعا الاجتماع بين حرفى الاثبات والنفى بلا فاصل وخامساً نصب ماقائماً فى قولنا إنما زيد قائماً لأن الحرف يعمل وإن زيدوسادسا وجوب نفى قيام زيد فى إنما قام زيدلأن مايلى مامنفى وقد ينقلوجه آخر عن على بن عيسى الربيعى وهو أن كلمة إن لتأكيد الإثبات ثم لما اتصلت به كلمة ما المؤكدة لا النافية ناسب أن يتضمن معنى القصر لأن القصر ليس إلا تأكد الحكم على تأكيد وذلك لأن قولنا زيدجاء لاعمرو لمن يردد المجىء بينهما يفيد إثباته لزيدصريحا وهو ظاهر وضمنا فى قولك لاعمرو إلا أنه إذا نفى عنه ثبت لزيد لكونه مسلم الثبوت لاحدهما والإثبات الضمنى تأكيد قطعاً وكذا الصريح بالنسبة الى نفس الحكم لأنه كان مسلم الثبوت قبل ذكره فى الجملة قال الفاضل ويجب أن يعلم أن هذه مناسبة ذكرت لوضع إنما متضمنا معنى ما وإلا فلا يلزم اطرادها حتى يفيد كل ماهو تأكيد على تأكيد القصر ثم الأولى فى ذلك التمسك بقول النحاة وإنما لإثبات مايذكر بعدها ونفى ماسواه وبأن الفصحاء استعملوها بمعنى ما وإلا (وقد قال الأعشى) مخاطبا العلقمة مفضلا عامرا عليه بأن العزة له لا لذاك (ولست بالأكثر منهم حصى) أى عددا (وإنما العزة للكاثر) أى للذى كثر عدد

---

[1] أقول عبارة القاموس اللثم المص - القرون الضفائر - النزيف الظمآن الذى ييبس لسانه من العطش - البرد بفتح الباء وسكون الراء البارد من الماء - الحشرج هو الحسى بكسر الحاء وتخفيف الياء وهو المكان المستوى السهل الذى به دقائق الحصى والمعنى عليها أنه لثم ومص فم معشوقته فى حال أخذه بضفائرها وكان لثمه ومصه لفاها كحال شرب النزيف الظمآن الذى يشرب بعض الماء البارد المتكون فى الحشرج ليزول بعض مابه من الظمأ فاضافة برد إلى الماء من اضافة الصفة للموصوف فانظر الفرق بين العبارتين .

والفرزدق * وإنّما يُدافعُ عنْ أحسابهم أنا أوْ مثْلي * وعُورض بقوله تعالى (إنّما المُؤمنونَ الذينَ إذا ذُكرَ اللهُ وجلتْ قلوبهم قُلنا المُرادُ الكاملوُن) أقول هذه المسئلة تتضح بكلام المحصول فلننقل كلامه ثم ننزل كلام المصنف عليه فنقول قال في المحصول الباء إذا دخلت على فعل لازم فانها تكون للالصاق نحو كتبت بالقلم ومررت بزيد وعبر المصنف عنه بالتعدية وليس كذلك فقد لا تكون للتعدية كهذه الأمثلة وإنما تكون للتعدية إذا كانت بمعنى الهمزة في نقل الاسم من الفاعلية إلى المفعولية كقوله تعالى: «ولو شاء الله لذهب بسمعهم» أي أذهب سمعهم والتعبير بالالصاق هو الصواب ولم يذكر سيبويه للباء معنى غيره ويدخل فيه ستة أقسام منها ماهو حقيقة ومنها ماهو مجاز كما هو معروف في كتب النحو ثم قال وإن دخلت على فعل متعد كقوله تعالى وامسحوا برءوسكم فتكون للتبعيض خلافا للحنفية وعبر المصنف عنه بقوله وتجزىء المتعدى قال في المعالم لأنها لابد أن تفيد فائدة زائدة صونا للكلام عن العبث. وهذا أيضا غير مستقيم فقد تكون زائدة للتوكيد كقوله تعالى تنبت بالدهن أي تنبت الدهن وقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم أي أيديكم وأيضا فان مسح يتعدى إلى مفعول بنفسه وهو المزال عنه وإلى آخر بحرف الجر وهو المزيل والباء فيه للاستعانة فيكون تقدير الآية وامسحوا أيديكم برءوسكم وحاصل مافيه أن اليد جعلت ممسوحة والرأس ماسحة

أتباعه وأشياعه فلو لم تفد إنما الحصر لفات الغرض ومن في منهم ليست مثلها في زيد أفضل من عمرو وإلا لما اجتمع مع تعريف الأفعل (و) قال (الفرزدق) أنا الزائد الحامي الذمار أي الطارد الذي يحمى العهد[1] (وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي) فانه صح انفصال الضمير معه ولا يصح المنفصل إلا لتعذر المتصل ووجوه التعذر محصورة مثل التقدم على العامل ونحو ذلك من الوجوه والكل منتف ههنا سوى الفصل لغرض وذلك بأن يكون المعنى ما يدافع إلا أنا بناء على أن الغرض حصر المدافع لا المدافع عنه ولا يتحقق إذا قال. إنما أدافع عن أحسابهم لصيرورة المعنى حينئذ أنه يدافع عن أحسابهم لا عن أحساب غيرهم (وعورض) مايدل على كون إنما الحصر (بقوله تعالى إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم) يعني لو أفاد إنما الحصر لاقتضت الآية أن كل من لا يوجل قلبه عند ذكر الله ليس بمؤمن واللازم باطل لأن بعض من كان كذلك مؤمن (قلنا المراد) بالمؤمن في الآية (الكاملون) في الإيمان فاللازم أن من لا يوجل قلبه ليس بمؤمن كامل وبطلانه ممنوع

---

[1] فالذود الطرد وحمى فلان زماره بالكسر وفي بعهده والزمر في الأصل الحث لأن ماتجب حمايته من الأهل والمال كانوا يحثون أنفسهم عليه .

وهو صحيح وأيضا لجزم المصنف بأنها للتبعيض مناقض لما جزم به فى المجمل والمبين كما ستعرفه ثم قال لأنا نعلم بالضرورة الفرق بين مسحت المنديل ومسحت يدى بالمنديل فانه يعم فى الأول ويبعض فى الثانى وهو معنى قول المصنف لما يعلم من الفرق وهذا أيضاً مردود فان الفرق بينهما كونها فى الأول ممسوحة وفى الثانى ماسحة لا ما قاله ثم قال وأنكر ابن جنى ورودها للتبعيض وقال إنه شىء لا يعرفه أهل اللغة ثم رده بأنه شهادة على نفى غير محصور فلا يسمع وتابعه عليه المصنف وهذا أيضا ممنوع فان العالم بفن اذا علم منه الفحص قبل منه النفى فيه ثم انه قد ذكر ما يناقض ذلك فى المسئلة الثالثة فانه قد رد كونها للسببية بعدم ذكر أهل اللغة له الذى هو دون تصريحهم بنفيه نعم طريق الرد على ابن جنى بوروده فى كلامهم فانه قد اشتهر قال الشاعر : شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نئيج

أى شربن من ماء البحر وقال الآخر :

فلثمت فاها آخذا بقرونها شرب النزيف ببرد ماء الحشرج

أى من برده وأثبته الكوفيون ونص عليه أيضا جماعة غيرهم منهم الاصمعى والقتبى والفارسى فى التذكرة وقال به من المتأخرين ابن مالك وهذه المسئلة تكلم الأصوليون فيها اعتقادا منهم أن الشافعى انما اكتفى بمسح بعض الرأس لأجل الباء وليس كذلك بل اكتفى به لصدق الاسم كما ستعرفه فى المجمل والمبين * والمسئلة السادسة تقييد الحكم بانما نحو انما الشفعة فيما لم يقسم هل يفيد حصر الأول فى الثانى على معنى أنه يفيد اثبات الشفعة فى غير المقسوم ونفيها عن غيره فيه مذهبان صحح الامام وأتباعه أنها تفيد وعلى هذا فهل هو بالمنطوق أو بالمفهوم فيه مذهبان حكاهما ابن الحاجب ومقتضى كلام الامام وأتباعه ومنهم المصنف أنه بالمنطوق لأنه استدل بان ان للإثبات وما للنفى كما سيأتى فافهم ذلك واختار الآمدى أنها لا تفيد الحصر بل تفيد تأكيد الاثبات وهو الصحيح عند النحويين ونقله شيخنا أبو حيان فى شرح التسهيل عن البصريين ولم يصحح ابن الحاجب شيئا . استدل الاولون بأمرين أحدهما وهو مركب من العقلى والنقلى ان كلمة ان لاثبات الشىء وما لنفيه والأصل عدم التغيير بالتركيب فيجب الجمع بينهما بقدر الامكان وحينئذ نقول لا جائز أن يجتمع النفى والاثبات على شىء واحد للزوم التناقض ولا أن يكون النفى راجعا إلى المذكور والاثبات للمسكوت عنه لأنه باطل بالاتفاق فتعين العكس لأنه الممكن وهو المراد بالحصر وهذا ضعيف لأن المعروف عند النحويين أن ما ليست نافية بل زائدة كافة موطئة لدخول الفعل الثانى أن العرب الفصحاء قد استعملوها فى مواطن الحصر .

. . .   .

قال الأعشى : ولست بالأكثر منهم حصى وإنما العزة للكاثر * قال الجوهرى معناه أكثر عددا قال ومقصوده تفضيل عامر على علقمة ولست بفتح التاء كما ضبطه الجوهرى وغيره وقال الفرزدق :

أنا الذائد الحامى الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى

قال الجوهرى يقال ذمر الأسد أى زأر وتذامر القوم أى حث بعضهم بعضا على الحرب وقولهم فلان حامى الذمار أى إذا ذمر وغضب حمى ثم قال ويقال الذمار ماوراء الرجل مما يجب عليه أن يحميه أى من أهله وغيرهم ووجه الاستدلال أن المقصود لا يحصل إلا بحصر العزة فى الكاثر وحصر الدفع فيه فدل على أنها للحصر (قوله وعورض) أى عورض ماذكرناه بقوله تعالى: «إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم » فانه لو أفاد الحصر لكان من لم يحصل له الوجل لا يكون مؤمنا وليس كذلك وجوابه ان المراد بالمؤمنين هم الكاملون فى الايمان جمعا بين الأدلة . (فائدة) من أدوات الحصر الاعلى اختلاف فيها يأتى فى بابه ومنها حصر المبتدأ فى الخبر نحو العالم زيد وصديقى زيد وفيها المذاهب الثلاثة المذكورة ومنها تقديم المعمول على ما قاله الزمخشرى وجماعة نحو إياك نعبد قال (الفصل التاسع فى كيفية الاستدلال بالألفاظ وفيه مسائل الاولى لا يخاطِبُنا اللهُ تعالى بالمُهْمل لأنهُ هَذيانٌ احتجّتِ الحشْويةُ بأوائلِ السُّور قلْنا أسماؤُها

(الفصل التاسع فى كيفية الاستدلال بالألفاظ) أى بألفاظ النصوص على الأحكام (وفيه مسائل) ثمان لأن الاستدلال بالخطاب يتوقف على أمرين أحدهما عدم الخطاب بالمهمل وثانيهما عدم الخطاب بمافى حكمه مثل أن يراد مالا يفهم من اللفظ لامتناع الاستدلال على الحكم على التقديرين فهاتان مسئلتان ثم الخطاب إما أن يحتاج فى الدلالة إلى ماينضم إليه فهذه مسألة أولا يحتاج فيكون مستقبلا ثم الخطاب المستقبل قد يدل على الحكم بمدلوله وقد يدل بما يلزم من المدلول كما سيجىء ودلالة ببعض مايلزم من المدلول على الحكم من المسائل المختلف فيها فأورد المتفق عليه فى مسئلة والمختلف فيه باقسامه فى مسائل أربع المسئلة (الاولى لا يخاطبنا) أى لايجوز أن يخاطبنا (الله تعالى بالمهمل) أى مالا دلالة له على المعنى (لأنه هذيان) والهذيان نقص وهو عليه تعالى محال والظاهر ان هـــذا مصادرة كما قال الجاربردى إذ تقدم ان الهذيان هـــو اللفظ المركب المهمل فكأنه قيل لايخاطب بالمهمل لأنه مهمل (احتجت الحشوية) فى جـــواز الخطاب بالمهمل (بأوائل السور) أى بالحروف المقطعة الواقعة فى أوائلها نحو قوله تعالى كهيعص ونحوه فانها مهملة مع أنه تعالى خاطب بها (قلنا) لانسلم انها مهملة بل هى (أسماؤها) أى أسماء

وبأنّ الوقفَ علىٰ قوله تعالى : وَمَا يَعلمُ تأويلهُ إلا اللهُ واجبٌ وإلاّ لاختصّ المَعطوفُ بالحالِ قُلنا يَجوزُ حيثُ لا لبْسَ مثْل : ووَهبْنا لهُ إسحٰاقَ ويعقوبَ نافلةً وبقَولِهِ تعالىٰ : كأنّه رُؤس الشّياطينِ قلْنا :

السور على ما اختاره كثير من المفسرين (و) احتجوا أيضاً (بأن الوقف على قوله تعالى ومايعلم تأويله) أى المتشابه (إلا الله واجب) حتى يكون قوله والراسخون فى العلم مستأنفا (وإلا) أى وان لم نقف عليه لعطفنا قوله والراسخون على الله فيكون يقولون آمنا حالا بمعنى قائلين ذلك وهو باطل لأنه إما حال عن المجموع فيلزم أن يكون الله قائلا آمنا كالراسخون وهو غير جائز أو حال عن الراسخون فقط ولو كان كذلك (لاختص المعطوف بالحال) دون المعطوف عليه وهو باطل أيضا لمخالفته القاعدة العربية ثم إذا وجب الوقوف على الله كان المتشابه غير معلوم فقد خاطبنا بما لا نفهم وهو المهمل ويؤكد ماقالت الحنفية المتشابه مالا طريق لدركه أصلا قال الفنرى وفيه نظر لأن المهمل مالا دلالة له لعدم الوضع لا مالا نعلم تأويله لجواز كونه موضوعا مع ذلك اقول المدعى جواز الخطاب بما لانفهم أصلا سواء سمى مهملا أوغيره (قلنا يجوز) تخصيص المعطوف بالحال (حيث لا لبس) أى لا التباس للعلم بكونها حالا عن المعطوف دون المعطوف عليه (مثل) قوله تعالى (ووهبناله إسحاق ويعقوب نافلة) أى حال كون يعقوب نافلة لظهور أن النافلة أى ولد ولد إبراهيم إنما هو يعقوب دون اسحاق وحينئذ يمنع كونه خلاف القاعدة مطلقا هذا ولكن المنقول عن ابن عباس رضى الله عنه الوقوف على الله ويؤكده قراءة ابن مسعود رضى الله عنه أن تأويله إلا عند الله وما فى مصحف أبى ويقول الراسخون وهو المروى عن طاوس عن ابن عباس أيضا وما نقل عن عائشة رضى الله عنها * من رسوخهم ان آمنوا بالمتشابه ولم يعلموا تأويله * وما روى عن عمر بن عبد العزيز انتهى علمهم إلى أن قالوا آمنا به لايدفع قول الحشوية إلى أن يحمل نفى العلم بالمتشابه عن الراسخين على انهم لايعلمون حقيقته وهذا لا ينافى ان يفهموا منه أمورا محتملة لا يقطع بكونها مراده تعالى فلا يلزم الخطاب بالمهمل (و) احتجوا أيضاً (بقوله تعالى) طلعها (كأنه رؤس الشياطين) فان ذلك مهمل لاموضوع له (قلنا) لا نسلم انه مهمل كيف ولكل من معنى المفردات وضع له اللفظ غيران الرأس هنا استعمل فى غير ما وضع له لكونه موضوعا للرأس الحقيق وهنا استعمل فى أمر وهمى كأنياب الأغوال وأظفار المنية فهو مجاز لامهمل ولست أعنى بالوهمى المعنى الجزئى المدرك بالوهم كصداقة زيد وعداوة عمرو ورءوس الشياطين وأنياب الأغوال ليست من المعانى الجزئية بل هى صور تدرك باحدى الحواس

مثلُ فى الاستقباح الثانية لا يُغنى خلافُ الظاهر من غير بيان لأنّ اللفظ بالنسبة إليه مُهملٌ قالت المُرجئة

الظاهرة لو وجدت بل المراد بالوهمى ههنا ما اخترعته المتخيلة من عند نفسها كما إذا سمع ان الشياطين أشخاص كريهة المنظر أخذت فى تصويرها تصور الأشخاص القبيحة الحيوانية واختراع رءوس لها وأوجه بلغت غاية قباحة الهيئة وقبح المنظر وهذا معنى قول الفنرى هو موضوع لمتخيل يستقبحون ذلك المتخيل ويضربون المثل به فى الاستقباح وكأنه أراد الوضع المجازى لا الحقيقى وقول المصنف (قلنا) هو (مثل فى الاستقباح) إشارة إلى هذا المعنى إلى أن جعله مثلا مشكل والظاهر أن التجوز فى لفظ الرأس كما بينا والمثل هو المجاز المركب الفاشى استعماله فيما شبه بمعناه الأصلى تشبيه التمثيل أى تشبيه احدى صورتين منتزعتين من أمرين أو أمور بالأخرى ولا خفاء ان مانحن فيه ليس مركبا له صورة هى مدلوله حقيقة شبهت بها صورة أخرى واستعمل هو فيها ولو سلم فليس هناك هيئة منتزعة من عدة أمور يؤيد ذلك أنه لا قائل بأن مثل أظفار المنية وجناح بعوضة للمستحقر مثل وكأنه أراد بكونه مثلا فى الاستقباح انه لفظ اشتهر تشبيه الصورة المستقبحة بمعناه أو استعماله فيها * المسئلة (الثانية لا يغنى) أى الله تعالى من كلامه بمعنى يكون (خلاف الظاهر من غير بيان) أى نصب قرينة تدل عليه (لأن اللفظ) الخالى عن البيان (بالنسبة إليه) أى خلاف الظاهر (مهمل) أى غير مفيد لما عنى باللفظ كالمهمل وهو لايليق بكلامه تعالى (قالت المرجئة) ليس المراد بالآيات الموعدة ظواهرها أى ترتيب الوعيد على المعاصى إذ هو لا يعاقب أحدا على معصية فان رحمة الله تعالى أوسع من ذلك كذا ذكر الفنرى وقال الجاربردى هم ذهبوا إلى أن آيات الوعد والوعيد للترغيب والشفقة والترهيب من الملاهى والظلم كى لا يختل نظام العالم وليس المراد الثواب والعقاب أقول الظاهر أن كلامهم فى الآيات الواردة فى عصاة المؤمنين فقط لاشهار القول منهم بأنه لا يضر مع الإيمان ذنب ولا ينفع مع الكفر طاعة وما ذكر فى المغرب من أن معنى كونهم مرجئة عدم القطع بعفو أهل الكبائر وعقوبتهم وتأخيرهم الحكم إلى القيامة من أرجأته بالهمز إذا أخرته مشكل إذ هذا عين مذهب أهل السنة القائلين بعدم وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى على الله ولعل الفرق أن أهل السنة قاطعون بأن يعذب العصاة ألبتة للعمومات الوعيدية وإن خص منها البعض المعفو عنه وإلا لزم الغاؤها بالكلية والخلف فى الوعيد مع أنه لايبدل القول لديه وعند المرجئة يجوز أن لا يعذب أحداً منهم ولا يلزم الخلف إذ ليس المراد الوعيدات الإخبار بترتيب العقاب واعترضوا على ما ذكرنا بأنا لانسلم أنه مهمل وإنما يكون كذلك لو لم يفد

يُفيدُ إحجاماً قلنا حينئذ يَرتفعُ الوُثوقُ عن قولهِ تعالىٰ) أقول الاستدلال بالألفاظ يتوقف على معرفة كيفية الاستدلال من كونه بطريق المنطوق أو المفهوم فلذلك عقد المصنف هذا الفصل لبيانه وذكر فيه سبع مسائل ثم إن بيان ذلك يتوقف على أنه تعالى لايجوز أن يخاطبنا بالمهمل ولا بما يخالف الظاهر لأنه لو كان جائزا لتعذر الاستدلال بالألفاظ على الحكم فبدأ بهما لكونهما كالمقدمة * المسألة الأولى لايجوز أن يخاطبنا الله تعالى بالمهمل لأنه هذيان وهو نقص والنقص على الله تعالى محال وعبارة المحصول لايجوز أن يتكلم بشيء ولا يعنى به شيئاً وهو قريب من عبارة المصنف وعبارة المنتخب والحاصل بما لايفيد وبينهما فرق لأن عدم الفائدة قد لا يكون لاهماله بل للعدم فهمنا وقد صرح ابن برهان بجواز هذا فقال يجوز أن يشتمل كلام الله تعالى على مالا يفهم معناه إلا أن يتعلق به تكليف فإنه لايجوز والصواب فى التعبير ما ذكره فى المحصول واقتضاه كلام المصنف وقد صرح به أيضا عبد الجبار فى العمد وأبو الحسين فى شرحه له واستدلا للخصم بأن فائدته التعبد بتلاوته قال فى المحصول وحكم الرسول فى الامتناع كحكم الله تعالى قال الأصفهانى فى شرحه له لا أعلم أحدا ذكر ذلك ولايلزم من كون الشيء نقصا فى حق الله أن يكون نقصا فى حق الرسول فان السهو والنسيان جائزان على الأنبياء (قوله احتجت الحشوية) أى على جوازه بثلاثة أوجه الأول أوردوه فى القرآن فى أوائل كثير من السور نحو ألم وطه وجوابه أن لها معانى ولكن اختلف المفسرون فيها على أقوال كثيرة والحق فيها أنها أسماء للسور الثانى قوله تعالى: «وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به» الآية وجه الدلالة أنه يجب الوقف على قوله إلا الله وحينئذ فيكون الراسخون مبتدأ ويقولون خبرا عنه وإذا وجب الوقف عليه ثبت أن فى القرآن شيئا لا يعلم تأويله إلا الله وقد خاطبنا به وهذا هو المدعى وإنما قلنا يجب الوقف عليه لأنه لولم يجب لكان الراسخون معطوفا عليه حينئذ فيتعين أن يكون قوله تعالى يقولون جملة حالية أى قائلين ولايجوز أن يكون حالا من المعطوف والمعطوف عليه لامتناع أن يقول الله تعالى آمنا به فيكون حالا من المعطوف فقط وهو خلاف الأصل لأن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى المتعلقات وإذا انتفى هذا تعين ماقلناه وهذا الدليل لايطابق دعوى المصنف لأنه يقتضى أن الخلاف فى الخطاب بلفظ له معنى لانفهمه ودعواه

شيئا أصلا وهو ممنوع بل (يفيد إحجاماً) لأنه إذا تكلم بما ظاهره الوعيد مع كونه غير مراد حصل منه تخويف الفسقة فيحجمون عن الفسق (قلنا حينئذ) أى على تقدير فتح هذا الباب (يرتفع الوثوق عن قوله تعالى) إذ لا كلام إلا ويحتمل ارادة ماوراء الظاهر وأيضاً لو كان أمثال هذه الفائدة مانعة اهمال اللفظ لما كان لفظ ما

أولا فى المهمل وأجاب المصنف بأنه إنما يمتنع تخصيص المعطوف بالحال إذا لم تقم قرينة تدل عليه أما إذا قامت قرينة تدفع اللبس فلا بأس كقوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة فان نافلة حال من يعقوب خاصة لأن النافلة ولد الولد وما نحن فيه كذلك لأن العقل قاض بأن الله تعالى لا يقول آمنا به الثالث قوله تعالى: «كأنه رءوس الشياطين» فان هذا التشبيه إنما يفيد أن لو علمنا رءوس الشياطين ونحن لا نعلمها والجواب أنه معلوم للعرب فانه مثل فى الاستقباح متداول بينهم لأنهم يتخيلونه قبيحاً وهذا أيضاً لا يطابق الدعوى لما تقدم (فائدة) اختلف فى الحشوية فقيل بإسكان الشين لأن منهم المجسمة والجسم محشو والمشهور أنه بفتحها نسبة إلى الحشا لأنهم كانوا يجلسون أمام الحسن البصرى فى حلقته فوجد كلامهم رديئاً فقال ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أى جانبها والجانب يسمى حشا ومنه الاحشاء لجوانب البطن. المسئلة الثانية يجوز أن يريد الله تعالى بكلامه خلاف ظاهره إذا كان هناك قرينة يحصل بها البيان كآيات التشبيه ولا يجوز أن يعنى خلاف الظاهر من غير بيان لأن اللفظ بالنسبة الى ذلك المعنى المراد مهمل لعدم اشعاره به والخلاف فيه مع المرجئة فانهم يقولون أنه تعالى لا يعاقب أحداً من المسلمين ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة قالوا وأما الآيات والأخبار الدالة على العقاب فليس المراد ظاهرها بل المراد بها التخويف وفائدته الاحجام عن المعاصى وأجاب المصنف بالمعارضة وهو أن فتح هذا الباب يرفع الوثوق عن أقوال الله تعالى وأقوال رسوله إذ ما من خطاب إلا ويحتمل أن يراد به غير ظاهره وأيضاً فالاحجام انما يكون عند العقاب ولا عقاب وهذه المسئلة معرفتها تتوقف على معرفة مذهب المرجئة ومعرفة استدلالهم وقد أشار اليه المصنف اشارة بعيدة وتفصيله ما قلناه وأما الأوامر والنواهى فلا خلاف فيها كما قال الأصفهانى فى شرح المحصول ولم يذكر ابن الحاجب هذه المسئلة ولا التى قبلها والمرجئة كما قال الجوهرى مشتقة من الارجاء وهو التأخير قال الله تعالى أرجه وأخاه أى أخره فسموا بذلك لأنهم لم يجعلوا الأعمال سببا لوقوع العذاب ولا لسقوطه بل أرجأوها أى أخروها وأدحضوها قال (الثالثة الخطابُ إما أنْ يَدُلَّ علىٰ الحُكمِ بمنْطوقهِ فيُحْمَلَ علىٰ الشرعىِّ ثمَّ

مهمل لا لافادته ان المتلفظ به حى ناطق واللازم باطل كذا ذكر الفنرى المسئلة (الثالثة الخطاب إما أن يدل على الحكم بمنطوقه) والمنطوق مادل عليه اللفظ مطابقة أو تضمنا لا ما يفهم من سوق الكلام وما ثبت به يسمى الثابت بعبارة النص عند الحنفية (فيحمل على) المداول الحقيقى (الشرعى) ان وجد والشارع انما يعرف الشرع لا اللغة كقوله عليه السلام فى الإبل السائمة زكاة فانه يحمل على وجوب الزكاة الشرعية (ثم)

العُرْفِىُّ ثمّ اللُّغوىِّ ثم المجازِ أوْ بمَفهومهِ وهُوَ إما أنْ يَلزَمَ عنْ مُفْردٍ يَتوقّفُ عَليهِ عَقلاً أوْ شرْعاً مثلُ ارمْ ِ وأعْتِقْ عبدَكَ عنّى ويسمَّى اقتضاءً أوْ مُركّبٍ مُوافقٍ وهُوَ فحْوى الخِطاب

يحمل على المدلول (العرفى) لاعتبار الشرع العرف فى كثير من الأحكام العرفية كالإيمان وغيرها (ثم) يحمل على المدلول (اللغوى) حقيقة ان لم يكن ثمة صارف اذ هى الأصل (ثم) على المدلول (المجاز) ان دلت عليه قرينة (أو) يدل على الحكم (بمفهومه) أى مايلزم المدلول (وهو) أى المفهوم (إماأن يلزم عن) مدلول (مفرد يتوقف) تحقق مدلول هذا المفرد (عليه) أى على هذا المفهوم (عقلا أو شرعا) والأول (مثل ارم) فان المفهوم اللازم من مدلوله الذى هو تحصيل فعل الرمى أخذ القوس مثلا مما يتوقف هذا المدلول عليه (و) الثانى نحو (أعتق عبدك عنى) بألف درهم أو بغير شىء والمفهوم اللازم من مدلول أعتق تمليك العبد بالبيع أو الهبة وذلك المفهوم مما يتوقف عليه تحقق هذا المدلول شرعا إذ لاعتق فيما لا يملك ابن آدم كأنه قيل فى الأول خذ هذه القوس ثم ارم بها وفى الثانى بع أو هب هذا العبد منى ثم كن وكيلى فى الاعتاق فان قلت ماذكرتم يصح بدون ضم قوله عنى باعتق واعتاق المرء عبده لايتوقف على التمليك لآخر فيكون مما يلزم عن المركب دون المفرد قلنا مجرد الاعتاق يقتضى سابقة الملك ولهذا لو قال أعتق غانما وهو ملك لغير المخاطب فهم ايجاب تحصيل ملكه مقدمة لتحصيل الإعتاق وذكر الجاربردى قسما آخر وهو مايتوقف عليه المفرد صدقا مثل قوله عليه السلام رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه أى حكمها اذلا يصدق أنه رفع نفس هذه الأشياء للقطع بتحققها أقول الظاهر أنه مما يتوقف عليه صدق مفهوم المركب عقلا لا مفهوم المفرد صدقا اذ لاخفاء فى أنه لايتوقف مدلول كل من المفردات كالرفع من حيث هو وغيره كالحكم وان المراد بالصدق فيما نحن فيه ماهو من خواص المركب الاسنادى وانما وقع فى ذلك لأنه جعل فى المختصر قسما من مطلق الاقتضاء بناء على عدم التقييد بالمفرد كما سيجىء وهو لا يتأتى بالنسبة إلى كلام المصنف (ويسمى) أى كون المفرد بحيث يلزم عن فهم مدلوله مفهوم يتوقف عليه ذلك المدلول (اقتضاء) ويقرب منه ما قيل انه جعل غير المنطوق منطوقا تصحيحاً للمنطوق وما يلزم عما لا يتوقف مدلوله على اللازم يسمى إيماء وغيره مما سماه الحنفية إشارة النص (أولا) يلزم المفهوم عن (مركب موافق) مفهومه منطوقه فى الحكم أى فى الجواز والحرمة والإيجاب ونحوها (وهو) أى هذا المفهوم اللازم عن المركب (فحوى الخطاب) ويسمي ماثبت به من الحكم الثابت بفحوى الخطاب ولحن الخطاب أيضا أى معناه قال الله

كَدلالةِ تحريمِ التأفيفِ على تحريمِ الضربِ وجوازِ المباشرةِ إلى الصبحِ على جوازِ الصومِ جنباً أو مخالفٍ كلزومِ نفي الحكمِ عما عدا المذكورِ ويسمى دليلَ الخطابِ) أقول المسئلة الثالثة فى كيفية دلالة الخطاب على الحكم وتقديم بعض المدلولات على البعض اعلم أن الدلالة قد تكون بالمنطوق وقد تكون بالمفهوم قال ابن الحاجب المنطوق هو مادل عليه اللفظ فى محل النطق والمفهوم مادل عليه اللفظ لا فى محل النطق كما سيأتى بيانه الأول أن يدل اللفظ بمنطوقه وهو المسمى بالدلالة اللفظية فيحمل أولا على الحقيقة الشرعية لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فان لم يكن له حقيقة شرعية أو كان ولم يمكن الحمل عليها حمل على الحقيقة العرفية الموجودة فى عهده عليه الصلاة والسلام لأنه المتبادر إلى الفهم فان تعذر حمل على الحقيقة اللغوية وهذا إذا كثر استعمال الشرعى والعرفى بحيث صار يسبق أحدهما دون اللغوى

تعالى ولتعرفنهم فى لحن القول واللحن قد يطلق على اللغة وعلى الفطنة وعلى الخروج عن الصواب وتسمية الحنفية الثابت بدلالة النص (كدلالة تحريم التأفيف) المدلول عليه بقوله ولا تقل لهم اف (على تحريم الضرب) وجميع أنواع الأذى (و) دلالة (جواز المباشرة إلى الصبح) الدال عليه قوله تعالى: «فالآن باشروهن — إلى قوله — يتبين لكم الخيط الأبيض» أى الصبح (على جواز الصوم جنباً) إذ لو لم يجز لوجب على الصائم أن يترك ساعة للغسل وان يخليها عن الوطىء وهو مخالف لمنطوق الآية المقتضى لجواز المباشرة إلى تبين الفجر وتوافق المدلول والمفهوم فى الآية الأولى فى التحريم وفى الثانية فى الجواز (أو) يلزم المفهوم عن مركب (مخالف) مفهومه منطوقه فى الحكم (كلزوم نفى الحكم عما عدا المذكور) بسبب تخصيصه بالذكر كما سيأتى (ويسمى دليل الخطاب) اقول ههنا بحث من وجوه * الأول أنه جعل الاقتضاء من قبيل المفهوم دون المنطوق وهو مخالف لما فى كتبهم فانهم قسموا المتن إلى المنطوق والمفهوم وجعلوا الأول مايدل عليه اللفظ فى محل النطق أى يكون حكما للمذكور وحالا من أحواله ذكر ذلك الحكم ونطق به أولا * والثانى مادل عليه لا فى محله بأن يكون حكما لغير المذكور وحالا من أحواله وقسموا المنطوق إلى صريح وهو مايدل عليه اللفظ بالمطابقة أو التضمن والى غير صريح وهو مايدل عليه لا بإحدى الدلالتين وفى قوله ذكر ذلك الحكم أولا إشارة إلى شمول تعريف المنطوق للقسمين وقسموا غير الصريح إلى المستفاد اقتضاء وإيماء وإشارة لأنه إما مقصود للمتكلم أولا والمقصود إما أن يتوقف عليه الصدق أو الصحة شرعا وعقلا أو يقترن المقصود فيه بوصف لو لم يكن ذلك الوصف لتعليل المقصود لكان اقترانه بعيدا كاقتران الأمر بالاعتاق بالوقاع الذى لو لم يكن ذو علة وجوب الإعتاق لكان بعيدا

فان لم يكن فانه مشتركا لايترجح إلا بقرينة قاله فى المحصول ولقائل أن يقول من القواعد المشهورة عند الفقهاء أن ماليس له ضابط فى الشرع ولا فى اللغة يرجع فيه إلى العرف وهذا يقتضى تأخير العرف عن اللغة فهل هو مخالف لكلام الأصوليين أوليسا متواردين على محل واحد فيه نظر يحتاج إلى تأمل وذكر الآمدى فى تعارض الحقيقة الشرعية واللغوية مذاهب أحدها هذا وصححه ابن الحاجب والثانى يكون مجملا والثالث قاله الغزالى ان ورد فى الاثبات حمل على الشرعى كقوله عليه الصلاة والسلام إنى اذن أصوم فانه إذا حمل على الشرعى دل على صحة الصوم بنية من النهار وان ورد فى النهى كان مجملا كنهيه عليه الصلاة والسلام عن صوم يوم النحر فانه لو حمل على الشرعى دل على صحته لاستحالة النهى عما لايتصور وقوعه بخلاف ماإذا حمل على اللغوى قال الآمدى والمختار انه ان ورد فى الاثبات حمل على الشرعى لأنه مبعوث لبيان الشرعيات وان ورد فى النهى حمل على اللغوى لما قلناه من ان حمله على الشرعى يستلزم صحة بيع الخمر ونحوه ولا قائل به وماذكراه من أن النهى يستلزم الصحة قد أنكراه بعد ذلك وضعفا قائله فان تعذرت الحقائق الثلاث حمل على المعنى المجازى صونا للكلام عن الاهمال ويكون الترتيب فى مجازات هذه الحقائق كالترتيب المذكور فى الحقائق الثانى أن يدل الخطاب على الحكم بالمفهوم وهو المسمى بالدلالة المعنوية والدلالة الالتزامية فتارة يكون اللازم مستفادا من معانى الألفاظ المفردة وذلك بأن يكون

والأول من قبيل الاقتضاء والثانى من الايماء ويسمى تنبيها أيضاً وغير المقصود من الإشارة وقيد الاقتران بما ذكر فى المختصر لا فى كلام الآمدى والمنتهى واعترضه العلامة ببطلان الحصر لخروج مالايتوقف عليه ولايقترن بوصف كذلك عن الاقسام ودفعه المحقق بأنه غير موجود بحكم الاستقراء فدلالة لاتقل لهما أف على تحريم التأفيف منطوق صريح وعلى تحريم الضرب مفهوم ودلالة تمكث إحداهن شطر عمرها أى نصف عمرها لاتصلى على أكثر الحيض وأقل الطهر خمسة عشر يوما منطوق صريح ولا شك أن بيان ذلك غير مقصود لكن يلزم من حيث انه قصد المبالغة فى نقصان دينهن والمبالغة تقتضى ذكر أكثر ما يتعلق به الغرض فيكون من قبيل الإشارة وقسموا المفهوم إلى مفهوم موافقة وهوأن يكون حكم غير المذكور موافقاً لحكم المذكور نفياً وإثباتاً ومفهوم مخالفة وهومايكون حكم ذاك مخالفاً لحكم ذا فيهما وقسموه إلى مفهوم الإسم والشرط وغيرهما * الثانى انه أهمل ذكر الإشارة لأنها لم تدخل فى المنطوق على دأبه كما عرفت ولا فى الاقتضاء لعدم اشتراط التوقف فيها ولا فى مفهوم المخالفة وهو ظاهر ولا فى مفهوم الموافقة لاشتراط اتحاد الحكم بالنوع فيه مع الموافقة نفياً وإثباتادون الإشارة إذ من أمثلتها قوله تعالى «الفقراء المهاجرين» فانه إشارة إلى زوال أملاكهم

شرطا للمعنى المدلول عليه بالمطابقة وتارة لا يكون مستفاداً من التركيب وذلك بأن لا يكون شرطا للمعنى المطابق بل تابعا له فاللازم عن المفرد قد يكون العقل يقتضيه كقوله أرم فانه يستلزم الأمر بتحصيل القوس والمرمى لأن العقل يحيل الرمى بدونهما وقد يكون هو الشرع كقوله اعتق عبدك عنى فانه يستلزم سؤال تمليكه حتى إذا أعتقه تبينا دخوله فى ملكه لأن العتق شرعا لا يكون إلا فى مملوك وقد مثل فى المحصول له بمثال فاسد فعدل عنه صاحب الحاصل والمصنف وهذا القسم وهو اللازم عن المفرد يسمى الاقتضاء أى الخطاب يقتضيه وأما اللازم عن المركب فهو على قسمين . أحدهما : أن يكون موافقاً للمنطوق فى الإيجاب والسلب ، ويسمى فحوى الخطاب أى معناه كما قال الجوهرى قال وهو يمد ويقصر ويسمى أيضاً تنبيه الخطاب ومفهوم الموافقة كقوله تعالى : « فلا تقل لهما أف » فإنه يدل أيضاً على تحريم الضرب من باب أولى فتحريم الضرب استفدناه من التركيب لأن مجرد التأفيف لا يدل على تحريم الضرب ولا على إباحته بخلاف مجرد الرمى فانه يتوقف على القوس وكقوله تعالى : « أحل لكم ليلة الصيام » إلى آخر الآية فانه يدل منطوقه على جواز المباشرة إلى الصبح ويلزم منه صحة الصوم جنباً وهو ما بين الفجر إلى الغسل إذ لو لم يكن كذلك لكان مقدار الغسل مستثنى من جواز المباشرة ومثل المصنف بمثالين إشارة إلى معنيين . أحدهما : أن مفهوم الموافقة قد يكون أولى بالحكم من المنطوق كالمثال الأول وقد يكون مساويا كالمثال الثانى خلافا لابن الحاجب فى اشتراطه الأولوية الثانى ماقاله الإمام فى المحصول وهو أن اللازم قد يكون من مكملات المعنى المنطوق كما فى المثال الأول وقد لا يكون كالثانى ثم قال والتمثيل بالتأفيف مبنى على أن تحريم الضرب ليس من باب القياس وعلى هذا فتمثيل المصنف به مناقض لما صححه فى كتاب القياس فافهمه ، وقد جعل ابن الحاجب دلالة الاقتضاء وجواز المباشرة إلى الصبح من دلالة المنطوق . قال : ولكنه منطوق غير صريح بل لازم للفظ وجعل المصنف ذلك من المفهوم كما تقدم ، ولم يجعله الآمدى من المنطوق ولا من المفهوم . بل قسيما لهما

عما خلفوا فى دار الحرب عند الحنفية مع أن حكم المنطوق إثبات سهم من الغنيمة لهم والشافعية أيضاً يسلمون الإشارة على تقدير ان يكون الفقراء على حقيقتهم لكنهم يؤولون الفقر هنا ببعد اليد عن المال . الثالث : أنه شرط فى الاقتضاء لزوم المفهوم عن مدلول مفرد وقد يلزم من المركب من حيث هو مركب كما أشرنا إليه . الرابع : أن دلالة إطلاق المباشرة إلى الصبح كما فى قوله تعالى : « فالآن باشروهن » على جواز الصوم جنباً من قبيل الإشارة على ماصرح به القوم لا مفهوم الموافقة كيف ويشترط فيه الاشتراك فى معنى جامع كدفع الأذى المشترك بين التأفيف والضرب حتى توهم البعض أنه من باب القياس ولا يشترط ذلك فيها وبالجملة

وكلام الإمام هنا ليس فيه تصريح بشيء . القسم الثانى : أن يكون مخالفاً للمنطوق ويسمى دليل الخطاب ، ولحن الخطاب ، ومفهوم المخالفة ، وذلك كمفهوم الصفة ومفهوم الشرط ومفهوم الغاية ومفهوم العدد وقد ذكر المصنف جميع ذلك عقب هذه المسألة إلا الغاية فإنه أخرها إلى التخصيص وأهمل التصريح هنا بأمور بعضها يأتى فى كلامه وبعضها أذكره إن شاء الله تعالى قال (الرابعة تَعليقُ الحكْم بالاسم لا يَدلُّ علىْ نفيهِ عنْ غيْرهِ وإلاّ لمَا جازَ القياسُ

كلامه فى هذا المقام مختل كما ترى والشارحون لم ينبهوا على ذلك كأنهم لم يتنبهوا له المسئلة (الرابعة) فى أقسام مفهوم المخالفة ودليل الخطاب وسماها الحنفية استدلالات فاسدة وذكر هاهنا أربعة مفهوم اللقب والصفة والشرط والعدد . قال الفنرى : ومن الأقسام مفهوم الحصر المستفاد من إنما ومفهوم الاستثناء والغاية ولم يذكر هنا ، لكن البعض قد مضى ، والبعض سيجىء قيل وإنما لم يذكر الحصر المستفاد من نفس المركب كحصر المبتدإ فى الخبر فى مثل صديقى زيد لأن المختار عدم إفادته الحصر وفيه نظر إذ المختار خلافه ثم من المذكورات مفهوم اللقب وإليه أشار قوله : (تعلق الحكم بالإسم) علماً كان نحو زيد قائم أو إسم جنس كقولك فى الغنم زكاة (لا يدل على نفيه) أى نفى الحكم المعلق بهذا الإسم (عن غيره) أى غير مدلول ذلك الإسم فإن المثالين لايدلان على القيام من غير زيد ونفى الزكاة فى غير الغنم (وإلا) أى ولو دل هذا التعليق على النفى المذكور (لما جاز القياس) والتالى باطل اتفاقا اما الملازمة فلأن النص الدال على ثبوت الحكم فى الأصل إن تناول الفرع فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص ، وإن لم يتناول فكذلك إذ النص حينئذ يدل على نفى الحكم عن غيره والفرع غيره فلا يثبت فيه الحكم بالقياس لتقدم النص الدال على النفى عليه . فان قلت هذا لايدل على نفى القياس الثابت حكم أصله بالإجماع مثلا . فلا يدل على عدم جواز القياس مطلقاً . قلنا القدر المذكور كاف فى الغرض فليتأمل وأجيب عن الدليل بأن القياس يستدعى تساوى الأصل والفرع فى المصلحة فاذا حصل ذلك دل على الحكم فى الفرع بمفهوم الموافقة وبطل مفهوم المخالفة وإن كان مفهوم الصفة والشرط فليس بمفهوم اللقب والحاصل أن موضع القياس لايثبت فيه مفهوم اللقب وفاقا فاذا لم يجتمعا فكيف يدفع القياس كذا ذكر المحقق قال الفاضل : قد علم أن شرط مفهوم الموافقة الأولوية ولا تكفى المساواة ولو صح ما ذكر من أن القياس يستدعى المساواة وإذا حصلت دل على ثبوت الحكم فى الفرع لمفهوم الموافقة لكان كل قياس مفهوما والثابت ثابتاً بالنص ولزم رفض كثير من القواعد أقول أراد المحقق بمفهوم الموافقة هنا فهم موافقة المسكوت للمذكور فى الحكم ولو بالقياس لافهمها مستنداً إلى نص يؤيد ذلك أن الضمير فى

خلافاً لأبى بكْرِ الدّقّاقِ وبإحدٰى صفتَىِ الذّاتِ مثلُ فى سائمةِ الغنمِ الزّكاة يَدلُّ ما لمْ يظهرْ للتّخْصيص فائدةٌ أخرٰى

قوله دل على الحكم فى الفرع للقياس بالمعنى فاذا حصل التساوى دل القياس على ثبوت الحكم فى الفرع وعلى وجه يفهم منه موافقة حكم الفرع لحكم الأصل فى الإثبات أو النفى بأن يكونا ثبوتيين أو سلبيين ويبطل أى لايثبت مفهوم المخالفة المقتضى لكون أحدهما إيجابا والآخر سلباً والحاصل أن ليس المراد بمفهوم الموافقة مايعبر عنه بدلالة النص عند الحنفية وبفحوى الخطاب عند الشافعية حتى يلزم ماذكر فان قلت التساوى إنما ثبت بالقياس ولايمنع تحقق مفهوم المخالفة قبله وبعد تحققه لايجوز ورود القياس لكونه فى مقابلة مفهوم النص قلنا التساوى قبل القياس وإنما هو مظهر فلا مفهوم مخالفة ثمة ولو سلم فالمفهوم مظنون مختلف فيه والقياس متفق عليه فيرجح وقد يرد مفهوم اللقب بأنه يلزم منه الكفر فى زيد موجود وعيسى رسول الله لدلالتهما على نفى وجود ماسوى زيد ورسالة عيسى عليه السلام واعترض عليه بأن ذلك إنما يلزم لو لم تكن فائدة أخرى وهى ههنا قصد الاخبار بما ذكر وهو إنما يحصل بالتصريح بالاسم قلنا هذه الفائدة حاصلة فى جميع الصور فلا يتحقق مفهوم اللقب حينئذ ويستدل أيضاً بأن النص لم يتناول غير المنطوق بنفى الحكم عنه مع أنه لم يوضع للنفى وبأن المؤثر فى إثبات شىء لا يكون مؤثراً فى إثبات ضده ورد بأنه لم لايجوز أن يتناول محلا بالإيجاب بمنطوقه ومحلا بالنفى بمفهومه ويدل على إثبات شىء فى محل وإثبات ضده فى غيره (خلافاً لأبى بكر الدقاق) وبعض الحنابلة واستدلوا بأن لافائدة فى التخصيص بالذكر سوى نفى الحكم عن الغير وبان من قال ليست أختى بزانية تبادر منه إلى الفهم نسبة الزنا إلى أخت الخصم ولذا وجب الحد عليه عند مالك وأحمد ولولا مفهوم اللقب لما تبادر * الجواب عن الأول منع حصر الفائدة فيه وعن الثانى بأن ذلك من القرائن الحالية كالخصام وإرادة الإيذاء والتقبيح ومنها مفهوم الصفة واليه أشار (و) تعليق الحكم (بإحدى صفتى الذات) أى الوجودية والعدمية (مثل فى سائمة الغنم الزكاة يدل) على نفى الحكم عما لو يوصف بتلك الصفة كافادة المثال نفى وجوب الزكاة فى المعلوفة (مالم يظهر للتخصيص فائدة أخرى) غير نفى الحكم من غير المذكور وأما إذا ظهرت فلا كخروجه مخرج العادة كقوله تعالى وربائبكم اللاتى فى حجوركم فان الغالب كون الربائب فى الحجور فقيد به لذلك لا لأن حكم اللاتى فى غير حجوركم بخلاف ومثل قوله عليه السلام أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل فان الغالب ان المرأة إنما تباشر نكاحها فى نفسها عند منع الولى فلا يفهم منه عدم بطلان النكاح إذا نكحت نفسها باذنه

خلافاً لأبي حَنيفة وابن سُريج والقاضى وإمامِ الحرَمَيْن والغَزالى لنَا أنّه المُتبادِر منْ قوله عليــهِ الصلاةُ والسّلامُ «مَطْلُ الغنىّ ظُلم ومن نحو قولهم الميّتُ اليهودىُّ لا يُبصرُ وأنّ ظاهرَ التّخصيص يَستَدعى فائدة

وككونه جوابا لسؤال عن المذكور أو لحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يقول فى السائمة زكاة إذا سئل هل فى السائمة زكاة أو يكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة ثم ماذكر مذهب الشافعى وأحمد والأشعرى وجمهور الشافعية (خلافاً لأبى حنيفة وابن سريج والقاضى وإمام الحرمين والغزالى) رحمهم الله والمعتزلة (لنا أنه) أى نفى الحكم عما عدا الموصوف بالصفة (المتبادر) إلى الفهم (من نحو قوله عليه الصلاة والسلام مطل الغنى ظلم) فانه يتبادر إلى الفهم ان مطل غير الغنى ليس بظلم (ومن نحو قولهم الميت اليهودى لا يبصر) فانه يتبادر ان الميت الغير اليهودى يبصر ولذلك يستهزأ بهذا الكلام ويضحك منه وقد يجاب عن ذلك بأن المثال العرفى لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر إذ الغرض من المثال التنبيه على أن كل صورة لا تخلو عن فائدة أخرى يفهم أهل اللسان منه هذ المعنى فى فلولا عرفانهم بأنه لغة لما فهموا فالدليل فى التحقيق فهم أهل اللغة هذا المعنى فى صور عرفية ويؤيد ذلك أنه لما سمع أبو عبيد القاسم بن سلام قوله عليه السلام مطل الغنى يحل حبسه ومطالبته قال هنا يدل على أن مطل غير الغنى لايحل ذلك فان قلت لانسلم أنه فهم ذلك لغة لم يجوز أن يكون بناء على اجتهاده أى نظره واستدلاله فى المباحث اللغوية قلنا ثبوت أكثر اللغة بقول الأئمة معناه كذا وهذا التجويز قائم فيه وأنه لايقدح فى افادة الظن والا لماثبت مفهوم أكثر اللغة وبهذا سقط اعتراض العلامة بأن هذا مع أنه كلام على السند ضعيف لأن اللغة إنما تثبت بقولهم لو نقلوا عن العرب على أنهم لو نقلوا لم يفد لكونه من أخبار الآحاد فان قلت لو سلم فمعارض بما روى عن الأخفش انه نفى ذلك فدل أنه ليس من مفهوم اللغة لم يثبت نقل الأخفش له مثل ثبوت إثبات أبى عبيد فانه كرر ذلك فى مواضع حتى صار القدر المشترك مستفيضا فانه يروى عنه أيضاً أنه قال عند سماعه مطل الغنى ظلم هذا يدل على أن مطل غير الغنى ليس بظلم وحين سمع تأويل من أول قوله صلى الله عليه وسلم لأن تملىء بطن الرجل قيحا خير من أن تملىء شعرا بأن المراد الهجاء أو هجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة قال لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء فيه معنى لأن قليله وكثيره سواء فيه فجعل الامتلاء من الشعر فى قوة الشعر الكثير يوجب ذلك ففهم منه أنه غير الكثير ليس كذلك فاحتج بالمفهوم بعدم الذم من تقدير الصفة فكيف من التصريح بها كذا ذكر المحقق (و) لنا أيضا (أن ظاهر التخصيص) بالوصف (يستدعى فائدة) و إلا لكان لغوا وهو لا يليق بكلام آحاد البلغاء

وتخصيص الحكم فائدةٌ وغيرها مُنتف بالأصلِ فتعيّن وأنّ الترتيبَ يُشعرُ بالعلية كما ستعرفه والأصلُ ينفي علّةً أخرى فينتفي بانتفائها قيل لو دلّ لدَلّ إما مطابقةً أو التزاماً قلنا دَلّ التزاماً لمَا ثبتَ أنّ الترتيبَ يدلُّ على العلّيّة

فضلا عن كلام الشارع (وتخصيص الحكم) بالموصوف بالنفي عما عداه ظاهرا (فائدة وغيرها) أى غير هذه الفائدة (منتف بالأصل) إذ الأصل فيما لم يقم دليل على ثبوته الانتفاء بمعنى عدم الحكم بالثبوت لا الحكم بعدمه (فتعين) التخصيص والنفي عن الغير لكونه فائدة ظاهرة دون غيره والحاصل أن المفهوم عندنا ظنى يعارضه القياس فيكفى فيه الظن بانتفاء الموجبات الاخر بعدم ظهور شيء منها بعد التفحص والتأمل ولا يتوقف على الجزم بانتفائها فان قلت يجرى هذا بعينه فى مفهوم اللقب قلنا له فائدة أخرى وهى افادة الكلام معه ألا ترى أن حذف الغنم فى قوله فى الغنم زكاة يبطل الافادة وحذف السائمة من قوله فى الغنم السائمة زكاة لا يبطلها فلا بد أن يكون للسائمة فائدة غير تحقيق الإفادة فان قلت هذا إثبات لوضع التخصيص لنفى الحكم عن المسكوت عنه لما فيه من الفائدة والوضع ثبت بالنقل لا بما ذكر قلنا لا نسلم أن اثبات الوضع بالفائدة بل يثبت بينهم بطريق الاستقراء أن كل ما ظن أن الافادة للفظ سواء تعين لكونه مراداً وهذا كذلك فاندرج فى القاعدة الاستقرائية فهو ثابت بالاستقراء وأنه يفيد الظهور فيكفى (و) لنا أيضا (أن الترتيب) أى الترتيب لحكم على وصف (يشعر بالعلية) أى بعلية ذلك الوصف لهذا الحكم (كما ستعرفه والأصل ينفى علة أخرى) لما ذكر وحينئذ تنحصر العلية فى ذلك الوصف ظاهرا (فينتفى) الحكم (بانتفائها) أى الوصف لانتفاء المعلول عن انتفاء العلة المختصة به فثبت أن تعليقه بالوصف يدل على نفيه عما انتفى عنه الوصف وبهذا سقط مايقال أن أقصى درجات الوصف أن يكون علة وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ثبوته بعلل شتى وعورض هذه الأدلة و (قيل) التعليق لا يدل على ذلك إذ (لو دل لدل إما مطابقة أو التزاما) وكلاهما منتف أما الاول فلان نفى الحكم عن الغير ليس ما وضع له اللفظ اتفاقا وهو يدل أيضاً على نفى التضمن إذ هو ليس بجزء له باتفاق ولذا لم يفرده بالذكر وأما الثانى فلانتفاء شرطه وهو سبق الفهم فى اللزوم الذهنى فان تصور ثبوت الحكم فى السائمة قد ينفك عن تصور نفيه عن المعلوفة وهذا يصح دليلا على نفى التضمن أيضاً ولذا قال الفنرى لم يفرده بالذكر لأنه التزام لغوى لكون الجزء لازما للكل والمراد هاهنا اللغوى (قلنا دل) على نفى الحكم (التزاماً لما ثبت أن الترتيب) أى ترتيب الحكم على الوصف (يدل على العلية) أى علية الوصف للحكم وان الأصل

وانْتِفاءُ العلةِ يَستلزِمُ انْتفاءَ مدلولها المُساوِى قيلَ : ولا تَقتُلوا أولادكمْ خشْيةَ إملاق ليسَ كذلك قُلنا غيْرُ المُدّعَى) أقول شرع المصنف فى ذكر مفاهيم المخالفة فبدأ بمفهوم اللقب فنقول تعليق الحكم أى طلبا كان أو خبرا بالإسم أى وما فى معناه كالقلب والكنية لايدل على نفيه عن غيره كقول القائل زيد قائم فانه لايدل على نفى القيام عن غير زيد وهذا هو الصحيح عند الامام والآمدى واتباعهما ونقله إمام الحرمين فى البرهان عن نص الشافعى واحتج المصنف بأنه لو دل على نفيه عن غيره لانسد باب القياس وبيانه أن تحريم الربا مثلا فى القمح يدل على هذا التقدير على إباحته فى كل ماعداه مطعوما كان أو غيره فلا يقاس الحمص عليه لأن القياس على خلاف الدليل باطل وهذا الدليل ضعيف لأمرين أحدهما أن المفهوم على تقدير كونه حجة يدل على الاباحة فى كل ماعدا البر والقياس إنما يدل على تحريم فى الافراد التى شاركت المنصوص عليه فى العلة وهى المطعومات دون غيرها كالنحاس والرصاص فغاية مايلزم من الأخذ بالقياس أن يكون مخصصاً للمفهوم وتخصيص عموم المنطوق بالقياس جائز كما سيأتى فتخصيص عموم المفهوم به أولى الثانى ماذكره الآمدى وهو أنه إنما يؤدى إلى ابطال القياس ان لو كان النص دالا عليه بمنطوقه وليس كذلك بل إنما دل عليه بمفهومه والقياس راجح على هذا النوع من المفهوم وغاية ذلك أنهما دليلان تعارضا لأن كلا منهما دل على عكس مادل عليه الآخر كالحمص فى مثالنا أباحه المفهوم وحرمه القياس وحكم المتعارضين تقديم الراجح منهما وذهب أبو بكر الدقاق من الشافعية إلى أنه حجة وكذلك الحنابلة كما قاله فى الأحكام واحتجوا بأن التخصيص لابد له من فائدة وجوابه إن غرض الأخبار عنه دون غيره فائدة ومر بى فى بعض التعاليق أن الدقاق وقع

عدم علة أخرى (وانتفاء العلة يستلزم انتفاء معلولها المساوى) لها قال الجاربردى وفيه نظر لأن شرط الالتزام أن يكون تصور الملزوم بنفسه مستلزما لتصور اللازم وعلى ماذكر لايصح إلا بانضمام تصور أمر آخر أقول ذلك فى الالتزام المعتبر عند أهل الميزان لا فى المعتبر عند أهل الشرع والأدب فان (قيل) قوله تعالى (ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ليس كذلك) إذ لايدل على إباحة القتل عند عدم الخشية (قلنا) هو وأمثاله (غير المدعى) إذ المدعى صورة لايكون للتخصيص فائدة أخرى ولهذه الصفة فائدة هى خروجها مخرج العادة إذ من عادتهم قتل الأولاد خشية الفقر أو لثبوت الحكم فى غيره بالطريق الأولى كما فى قولك لا تغفل عن الله قليلا • ومنها مفهوم الشرط ومنعه القاضى أبو بكر وعبد الجبار وأبو عبد الله

له ذلك فى مجلس النظر ببغداد فألزم الكفر إذا قال محمد رسول الله لنفى رسالة عيسى وغيره فوقف وحكى ابن برهان فى التعجيز قولا ثالثاً أنه حجة فى أسماء الانواع كالغنم دون أسماء الأشخاص كزيد (قوله وباحدى صفتى الذات) أى وتعليق الحكم بصفة من صفات الذات يدل على نفى الحكم عن الذات عند انتفاء تلك الصفة كقوله صلى الله عليه وسلم فى سائمة الغنم الزكاة فان الغنم اسم ذات ولها صفتان السوم والعلف وقد علق الوجوب على إحدى صفتيها وهو السوم فيدل ذلك على عدم الوجوب فى المعلوفة لكن الصحيح فى المحصول وغيره أنه إنما يدل على النفى فى ذلك الجنس وهو الغنم فى مثالنا وقيل يدل على نفى الزكاة عن المعلوفة فى جميع الأجناس نظراً إلى أن العلف مانع والسوم مقتض وقد وجد هذا كله إذا لم يظهر لتخصيص تلك الصفة بالذكر فائدة أخرى غير نفى الحكم عما عدا الوصف المذكور فان ظهرت له فائدة فلا يدل على النفى فمن الفائدة أن يكون جوابا لمن سأل عن سائمة الغنم فان ذكر السوم والحالة هذه يكون للمطابقة أو يكون السوم هو الغالب فان ذكره إنما هو لأجل غلبة حضوره فى ذهنه هذا هو المعروف ونقله امام الحرمين فى البرهان عن الشافعى ثم خالفه وقال إن الغلبة لاتدفع كون حجة وهذا الذى اختاره المصنف نقله الإمام والآمدى وأتباعهما عن الشافعى والأشعرى وجماعة وذهب أبو حنيفة والقاضى أبو بكر الباقلانى وابن شريح والغزالى إلى أنه ليس بحجة واختاره الآمدى والإمام فخر الدين فى المحصول والمنتخب وقال فى المعالم المختار أنه يدل عرفا لا لغة ولم يصحح ابن الحاجب شيئاً ونقل الإمام فخر الدين عن إمام الحرمين أنه ليس بحجة وتبعه المصنف عليه وهو غلط فقد نص فى البرهان على أنه حجة وجعله أقوى من مفهوم الشرط ومثل بالسائمة ومطل الغنى كما مثل المصنف قال إلا أن تكون الصفة لا مناسبة فيها كقولنا الابيض يشبع إذا أكل فانه كالقلب فى عدم الدلالة ثم ذكر فى آخر المسئلة التى بعدها مثله أيضاً فتمال واعتبر الشافعى الصفة ولم يفصل واستقر رأيه على إلحاق مالا يناسب منها باللقب لاجرم أن ابن الحاجب نقل عنه أنه يدل ولا يمكن حمل كلام المصنف فى النقل عن إمام الحرمين على مالا يناسب لانه نقل الخلاف عنه فى مثل سائمة الغنم مع أنه مناسب (قوله لنا) أى الدليل على أنه حجة ثلاثة أوجه الأول أن المتبادر إلى الفهم من قوله صلى الله عليه وسلم مطل الغنى ظلم أن مطل الفقير ليس بظلم وإذا ثبت ذلك فى العرف ثبت أيضاً فى اللغة لأن الاصل عدم النقل لاسيما وقد صرح به فى هذا الحديث أبو عبيدة وهو من أئمة اللغة المرجوع إليهم وكذلك أيضاً يتبادر إلى الفهم من قولهم الميت اليهودى لايبصر أن غيره يبصر ولهذا يسخرون من هذا الكلام ويضحكون منه * الثانى أن تخصيص الوصف بالذكر يستدعى فائدة لأن تخصيص آحاد البلغاء يستدعى ذلك فالشارع أولى وتخصيص الحكم به فائدة محققة والأصل عدم غيرها من الفوائد فان الكلام فيما إذا لم

. . .   .

يظهر التخصيص فائدة أخرى كما تقدم فتعين ماقلناه وهو تخصيص الحكم فإن قيل لو صح هذا الدليل لكان مفهوم اللقب حجة لجريانه فيه بعينه قلنا اللقب له فائدة أخرى وهى تصحيح الكلام لأن الكلام بدونه غير مفيد بخلاف الصفة * الثالث ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية أى بكون الوصف علة لذلك الحكم كما ستعرفه فى القياس فيكون السوم مثلا علة للوجوب والأصل عدم علة أخرى وحينئذ فينتفى الحكم بانتفاء تلك الصفة لأن المعلول يزول بزوال علته (قوله قيل لو دل لدل) أى استدل الخصم بوجهين أحدهما أن تعليق الحكم على صفة من الصفات لو دل على نفى الحكم عما عدا تلك الصفة لدل إما مطابقة أو تضمنا أو التزاما لأن الدلالة منحصرة فى هذه الثلاثة لكنه لا يدل * أما المطابقة والتضمن فواضح لأن نفى الحكم عما عدا المذكور ليس هو عين إثبات الحكم فى المذكور حتى يكون مطابقة ولا جزأه حتى يكون تضمنا . وأما الالتزام فلأن شرطه سبق الذهن من المسمى اليه وقد يتصور السامع إيجاب الزكاة فى السائمة مع غفلته عن المعلوفة وعن عدم وجوب زكاتها وقد أهمل المصنف ذكر التضمن فقال إما مطابقة أو التزاما ولقائل أن يجيب بأن الالتزام صادق عليه لأن تصور الكل مستلزم لتصور جزئه كما أنه مستلزم لتصور لازمه وأجاب المصنف بأنه يدل بالالتزام لما ثبت أن ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية أن بكونه علة يستلزم انتفاء المعلوم المساوى والمراد بالمساوى أن لا يكون له علة أخرى غير هذه العلة واحترز بذلك عما يكون له علة أخرى كالحرارة المعلولة للنار تارة وللشمس أخرى إذ لو كان له علة أخرى لكان يثبت بالعلة الأولى ويثبت بدونها فيكون أعم منها والعلة أخص والأعم لا ينتفى بانتفاء الأخص وحينئذ فلا يلزم من انتفاء هذه العلة انتفاء المعلوم لجواز ثبوته مع العلة الأخرى الثانى قوله تعالى: «ولا تقتلوا أولادكم خشية املاق» فانه لو كان كما قلتم لكان فى الآية دليل على جواز القتل عند انتفاء خشية الاملاق وهو الفقر وليس كذلك بل هو حرام وجوابه ان هذا غير المدعى لأن مدعانا أنه يدل حيث لا يظهر للتخصيص فائدة أخرى كما تقدم هنا له فائدتان احداهما أنه الغالب من أحوالهم أو الدائم والثانى أنه يدل على المسكوت عنه بطريق الأولى قال (الخامسة التّخصيصُ بالشـرْط مثلُ : وإنْ كُنَّ أولاتِ حَمل فأنفقوا عَليهنّ

البصرى وجمهور الحنفية وقال به الكرخى والبصرى وابن سريج وهـو مختار المصنف واليه أشار قوله (وكذا) أى كما يدل التعليق بالوصف على النفى عن الغير فكذا (الخامسة التخصيص بالشرط) أى تعليق الحكم على شىء بأداة الشرط يدل على نفى الحكم عما انتفى فيه ذلك الشىء والانسب أن يذكر لفظ التعليق هنا والتخصيص فيما سبق (مثل) قوله تعالى (وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن) فانه يدل عـلى عدم وجوب

فيَنتفى المشروطُ بانتفائه قيلَ تَسميةُ إنْ حرفَ شرْط اصطلاحٌ قُلنا الأصْل عدمُ النَّقْل قيل يَلزمُ ذلك لوْ لمْ يكنْ للشَّرط بدلٌ قُلنا حينئذ يكونُ الشَّرطُ أحدُهما وهو غيرُ المُدَّعى قيل ولا تُكرِهوا فتياتِكم على البغاءِ إنْ أردْنَ تحصُّناً ليس كذلك قُلنا لا نُسلِّمُ

الانفاق بعدم الحمل لما مر من الدلائل فى مفهوم الصفة لأن مثل كلمة ان إذا دخلت على شىء جعلته شرطا لما ذكر بعده بإجماع أهل العربية فينبغى بانتفاء ذلك الشىء الذى جعل شرطا له لأن شرط الشىء عبارة عما يتوقف عليه الشىء وانتفاء الموقوف عليه يستلزم انتفاء ما يتوقف عليه وهذا معنى قوله (فينتفى المشروط بانتفائه) أى الشرط (قيل) عليه (تسمية إن حرف شرط اصطلاح) النحاة لا أنه موضوع للشرط بالمعنى المذكور لغة فيجوز انه كان لغير الشرط فى اللغة ثم هم نقلوه اليه واصطلحوا على ذلك (قلنا) اطلقوا عليه حرف الشرط و (الأصل) الحقيقة و (عدم النقل) فان (قيل) لو سلم ذلك لكن لا يسلم انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وإنما (يلزم ذلك لو لم يكن للشرط بدل) يقوم مقامه كما لو قيل صحت صلاتك ان توضأت ولا يصح عدم الصحة لو لم يتوضىء لجواز أن تصح بشرط آخر كالتيمم (قلنا حينئذ) أى حين إذ يكون للشرط بدل يقوم مقامه (يكون الشرط أحدهما) أى البدل أو المبدل منه فما فرض شرطا وهو المعين من حيث هو لم يكن شرطا وحينئذ فلا يقدح عدم انتفاء المشروط بانتفائه فيما قلنا وما هو شرط ينتفى المشروط بانتفائه لأن انتفاء أحدهما غير معين إنما يكون بانتفاء كل منهما وحينئذ ينتفى المشروط قال صاحب التنقيح الشرط شائع فى المعنيين أى الخارج المتوقف عليه الشىء الغير المترتب عليه كالوضوء والمعلق عليه الذى يترتب عليه الحكم الغير المتوقف عليه كدخول الدار فى أن دخلت الدار فأنت طالق ولا خفاء فى أن الشرط بالمعنى الثانى لا ينتفى المشروط بانتفائه مثل أن يتحقق الطلاق بسبب آخر كالتنجيز مثلا والجواب انه ان اتحد السبب فذاك وإن جاز تعدده فعند انتفاء السبب الخاص يحكم بانتفاء مطلق السبب لأن الآخر وان كان جائزاً لكن الأصل عدمه مالم يثبت وجوده وحينئذ يثبت انتفاء الحكم ظاهرا وإن لم يثبت قطعا (وهو غير المدعى) ونوقض ما ذكرنا و (قيل) قوله تعالى (ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً) فيه تعليق الحكم وهو حرمة الاكراه بالشرط وهو إرادة التحصن مع أنه (ليس كذلك) أى لا يدل على انتفاء الشرط إذ حرمة الاكراه باقية وإن لم يردن التحصن وإلا لزم جواز الاكراه فتخلف الحكم عن أدلتكم فى هذه الصورة (قلنا لا نسلم) أن حرمة الاكراه لا تنتفى بانتفاء

بَلْ انْتفاء الْحرمة لامْتناع الإكْراهِ السادسة التَّخصيصُ بالعَدَدِ لا يدلُّ على الزَّائدِ والنَّاقصِ) أقول تعليق الحكم على الشيء بكلمة ان أو غيرها من الشروط اللغوية كقوله تعالى (وان كن أولات حمل فأنفقوا عليهن) فيه أمور أربعة ثبوت المشروط عند ثبوت الشرط ودلالة إن عليه وعدم المشروط عند عدم الشرط ودلالة إن عليه فالثلاثة الأول لاخلاف فيها وأما الرابع وهو دلالة أن على العدم فهو محل الخلاف والصحيح عند المصنف أنها تدل عليه وهو الصحيح عند الامام وأتباعه وهو مقتضى اختيار ابن الحاجب ونقله ابن التلمساني عن الشافعي ودليله أن النحاة قد نصوا على أنها للشرط ويلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط وذهب القاضي أبو بكر وأكثر المعتزلة إلى أنها لا تدل عليه بل هو منفي بالأصل واختاره الآمدي ونقله ابن التلمساني عن مالك وأبي حنيفة واعترضوا على الدليل السابق بثلاثة أوجه أحدها أن تسمية ان حرف شرط إنما هو اصطلاح للنحاة كاصطلاحهم على النصب والرفع وغيرهما وليس ذلك مدلولا لغويا فلا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم وجوابه انا نستدل باستعمالها الآن للشرط على أنها في اللغة كذلك إذ لو لم تكن لكانت منقولة عن مدلولها والاصل عدم النقل وهذا الجواب ينفع في كثير من المباحث الثاني أنه

إرادة التحصن ولا نسلم لزوم الاكراه (بل انتفاء الحرمة لامتناع الإكراه) لأنهن إذا لم يردن التحصن لم يكن البغاء مكروها عندهن فيمتنع الإكراه عليه فلا يتعلق به النهي لكونه غير مقدور المكلف وبهذا التقرير سقط مايقال من أن النص عن الشيء لا يقتضي وجوده ومن أنه يجوز أن لايردن شيئاً من البغاء والتحصن فيتصور الاكراه على البغاء نعم يرد الأخير على من قال إذا لم يردن التحصن أردن البغاء فيمتنع الاكراه وغيره المراغي محترزا عن الايراد بأنا لانسلم ثبوت الحرمة إن لم يردن التحصن وإلا لزم الجواز قلنا لانسلم لجواز أن يردن البغاء وهو لا يجدي إذ للسائل أن يغير السؤال بأنه لاتنتفي الحرمة وان انتفت الإرادة في صورة عدم إرادة شيء منهما وإلا لزم الجواز فلا بد مما ذكرنا من الدقيقة ليدفع وقد يجاب بأنه خرج مخرج الأغلب لأن الاكراه على الزنا إنما يتفق في حق من يريد التحصن أو بأنه ان سلمنا أن المفهوم اقتضى ذلك لكنه انتفى لمعارض أقوى منه وهو الاجماع ومنها مفهوم العدد المشار اليه بقوله (السادسة التخصيص بالعدد) على ماذكر في حاصل المحصول واختاره المصنف (لا يدل على الزائد) على ذلك العدد (والناقص) عنه أي على انتفاء الحكم الثابت له كقوله الثالثة ركب فانه لايدل على نفي الحكم عما زاد أو نقص بمجرد العدد لأن الاعداد تخالفت بالحقيقة أولا جائزة الاشتراك في حكم لجواز ذلك في المتخالفين كالمتوافقين اما أنه يدل على مفهوم الناقص بالتضمن ولا

شرط لغة لكن لانسلم أنه يلزم من انتفائه انتفاء المشروط فانه يكون له بدل يقوم مقامه وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن له بدل والجواب أنه إذا وجد ما يقوم مقامه لم يكن ذلك الشيء بعينه شرطا بل الشرط أحدهما وحينئذ فيتوقف انتفاؤه على انتفائهما معا لأن مسمى أحدهما لا يزول إلا بذلك فلا يزول بزوال واحد منهما وهذا ليس هو مدعانا بل المدعى فى شيء قام الدليل على أنه شرط بعينه الثالث ولو كان المعلق بأن ينتفى عند انتفاء ما دخلت عليه إن لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا دليلا على أن الاكراه لا يحرم إذا لم يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا قلنا لانسلم أنه ليس كذلك أى لانسلم أن الحرمة غير منتفية عنه بل هو غير حرام ولكنه غير جائز فان عدم حرمته لا يستلزم جوازه لأن زوالها قد يكون لطريان الحل وقد يكون لامتناع وجوده عقلا لأن السالبة تصدق

يدل على مفهوم الزائد بشيء من الدلالات فما لانزاع فيه قال الجاربردى ولى فيه نظر يعنى أن المتخالفين يجب اختلافهما فى الحكم ومع هذا فهو جاز فى مفهوم الصفة أقول ان أريد الاختلاف فى جميع الأحكام فممنوع وان أريد فى البعض فلا ينافى الاشتراك فى البعض وفى مفهوم الصفة وجد ما يوجب تخالف الموصوف وغيره فى الحكم المذكور غير التخالف كما بينا بخلاف العدد إذ لاموجب ثمة لعدم الاشتراك سوى التخالف وهو غير موجب لما ذكرنا وقيل أنه يدل على نفى الحكم عما عداه لأنه عليه الصلاة والسلام بعد أن نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال لأزيدن على السبعين ففهم أن حكم مافوقها بخلافها وأجيب بأنا لا نسلم فهم ذلك كيف وليس المراد ههنا خصوصية العدد بل المبالغة فى الوصف بالكثرة كما فى قوله تعالى ذرعها سبعون ذراعا فحينئذ يتساوى السبعون وما فوقها ولعله عليه الصلاة والسلام إنما قال ذلك استمالة لقلوب الأمة وترغيبا لهم فى الدين وبأن الغفران قبل نزول الآية بالسبعين وما فوقها من الجائزات فبعد النزول انتفى جواز الغفران بها فبقى الجواز بما فوقها على أصله فلذا قال لأزيدن لا لأن الآية دلت على ذلك كذا قالوا أقول فيه نظر اما فى الأول فلأن الترغيب فى الدين إن كان للمنافقين المنصوص فى حقهم أنه تعالى لا يغفر لهم فضائع وان كان للمؤمنين مع أنهم علموا أن الاستغفار لهؤلاء غير مفيد فكذلك بل الترغيب فى ترك الاستغفار ليثبتوا على الإيمان ولينفروا عن النفاق أشد التنفر ويمكن أن يقال أنه لترغيب الكفار أو المنافقين الغير المنصوص على عدم غفرانهم بأن يظهر لهم كمال شفقة الرسول فى حق الأمة فيتسبب عن ذلك الإيمان أو الإخلاص أو لترغيب المؤمنين فى الثبات على الإيمان بالازدياد يقينهم بحقيقة نبوته بمشاهدة كمال شفقته على الأمة وأما فى الثانى فلظهور دلالة الآية على عدم إرادة خصوصية العدد وأنه تعالى لا يغفر لهم وانه

بانتفاء المحمول تارة والموضوع أخرى وههنا قد انتفى الموضوع لأنهن إذا لم يردن التحصن فقد أردن البغاء وإذا أردن البغاء امتنع إكراههن عليه لأن الاكراه هو إلزام الشخص شيئا على خلاف مراده وإذا كان ممتنعا فلا تتعلق به الحرمة لأن المستحيل لا يجوز التكليف به. المسئلة السادسة الحكم المتعلق بعدد لا يدل بمجرده على حكم الزائد والناقص عنه لا نفيا ولا إثباتاً ومنهم من قال يدل ونقله الغزالى فى المنخول عن الشافعى فقال فى كتاب المفهوم ما نصه وأما الشافعى فلم ير للتخصيص باللقب مفهوما ولكنه قال بمفهوم التخصيص بالصفة والزمان والمكان والعدد وأمثلته لا تخفى هذا لفظه ونص عليه فى البرهان أيضا فقال إن الشافعى والجمهور يقولون بهذه الأشياء وضم إلى ذلك أيضا مفهوم الحد يعنى الغاية قال فى المحصول وقد يدل عليه لدليل منفصل كما إذا كان العدد علة لعدم أمر فانه يدل على امتناع ذلك الأمر فى الزائد أيضا لوجود العلة وعلى ثبوته فى الناقص لانتفائها كقوله صلى الله عليه وسلم إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وكذلك إن لم يكن علة ولكن أحد العددين إما الزائد أو الناقص داخل فى العدد المذكور على كل حال، كما إذا كان الحكم حظرا أو كراهة فانه يدل على ثبوته فى الزائد فان تحريم جلد المائة مثلا أو كراهته يدل على ذلك فى المائتين ولا يدل على شىء فى الناقص عن المائة فان كان الحكم وجوبا أو ندبا أو اباحة فانه يدل على ثبوت ذلك الحكم فى الناقص ولا يدل فى الزائد لا على نفيه ولا على اثباته وهذه المسئلة لم يذكر ابن الحاجب حكمها وقد ذكره الآمدى موافقاً لما قاله الإمام والمصنف قال (السابعة النّصُّ إمّا أن يَستْقلَّ بإفادَة الحُكم أوْ لا

استغفر لهم مرارا غير محصورة وحينئذ لا نسلم بقاء جواز الغفران بما فوقها بل الأقرب أن يقال معنى الآية أنه تعالى لا يغفر لهم ما داموا على النفاق ويجوز أن يكون عليه الصلاة والسلام قد علم أو ظن ما فوق السبعين سببا لاخلاصهم أو إخلاص بعضهم فلذا قال لأزيدن وقيل الحق التفصيل وهو أن العدد إن كان علة علق الحكم بها فالتعليق به يدل على ثبوت الحكم فى الزائد دون الناقص لوجود العلة وهى ذلك العدد فيه لا فى الناقص كاندفاع النجاسة بالقلتين يقتضى اندفاعها بأكثر منها لا بأنقص وإن لم يكن علة فالحكم إن كان حظرا أو اباحة فكذلك كتحريم جلد مائة على القاذف يقتضى حرمة مائتين وكراهة غسل أعضاء الوضوء أربع مرات يقتضى كراهة الزائد وإن كان إيجابا كوجوب خمس صلوات أو اباحة كاباحة نكاح الأربع أو ندبا كتصدق دينار فى وطء الحائض دل على ثبوت مثله فى الناقص دون الزائد ولا خفاء فى أن فيه تسليم أن العدد بداية لا يدل على شىء من ذلك بل بدليل زائد . المسئلة (السابعة النص إما أن يستقل بإفادة الحكم) وقدم البحث فى كيفية دلالته بمنطوقه ومفهومه (أو لا) يستقل

المُقارن ُله ُإمّـا نص ٌّ آخر ُ مثل ُ دَلالة ِ قـوْله تعالى : أفـعصيْـتَ أمرِى مع قوله ِ تعالى ومَن يعـْص الله َ ورَسوله ُ فإن ّ له ُ نار َ جهـنّم على أن ّ تارك َ الأمـْرِ يَستحق ّ العقاب َ ودَلالة ُ قوله ِ تعالى : وحَمْـله وفِـصاله ُ ثلاثون َ شهـْراً مَع قوله ِ : والوالدات ُ يُرضعْـن أولادهن ّ حولـيْن كامـلين على أن ّ أقل ّ مُدّة الحمْـل ستّة أشهر ٍ أوْ إجماع ٌ كالدّال ّ على أن ّ الخالة َ بمَثابة َ الخال ِ فى إرْثـها إذا دل ّ نص ٌّ عليه)

أقول قد تقدم أن الخطاب قد يدل على الحكم بمنطوقه وقد يدل بمفهومه قال الإمام والكلام

بل يحتاج إلى ما ينضم اليه (و) المنضم اليه (المقارن له) وهو (إما نص آخر) ثم هذا النص مع الأول اما بحيث يدل كل منهما على مقدمة من مقدمتى الدليل (مثل دلالة قوله تعالى أفعصيت أمرى مع) دلالة (قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم) فان الأول يدل على الصغرى وهو أن تارك الأمر عاص والثانى على الكبرى وهو أن كل عاص يستحق النار والمجموع المركب منهما وهو الشكل الأول يدل (على أن تارك الأمر يستحق العقاب) وهو النتيجة أو بحيث يدل أحد النصين على ثبوت حكم لشيئين والآخر على ثبوت بعض ذلك الحكم لأحدهما فيتعين ثبوت الثانى الآخر (و) هذا مثل (دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهراً مع قوله والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) لمن أراد أن يتم الرضاعة (على أن أقل مدة الحمل) أى أقلها (ستة أشهر) فان الأول يدل على أن مدة الحمل والرضاع ثلاثون شهرا والثانى يدل على أن بعض هذه المدة وهى أربعة وعشرون شهرا للارضاع فتعين الثانى وهو ستة أشهر للحمل وعند من جعل مدة الرضاع ثلاثين شهراً يحتمل أن يحمل على الحمل باليد أو يقول أنه تعالى ذكر شيئين فضرب لهما مدة فكانت لكل منهما بكمالها كالأجل المضروب للدينين إلا أنه قام المنقص فى أحدهما وهو الحمل كالاجماع على أن أقله ستة أشهر وحديث عائشة رضى الله عنها فى أنه لا يكون أكثر من سنتين فيبقى فى الثانى على ظاهره وقوله تعالى حولين لا يدل على نفى الزائد ولو سلم فمحمول على مدة استحقاق الأجرة وكذا قوله عليه السلام لارضاع بعد حولين (أو إجماع) عطف على اما نص آخر أى المقارن الغير المستقل اما نص أو اجماع (كدلالة مادل على ارث الخال) من النص نحو قوله تعالى وألوا الأرحام بعضهم أولى ببعض (مع الاجماع الدال على ان الخالة بمثابته) أى الخال فى النسبة إلى الميت لكون كل منهما فرعا لأصل أصل الميت (على إرثها) أى الخالة أقول وهذا إنما يستقيم لو لم تتناول صيغة الذكور التى ميز بينها وبين المؤنث بعلامة للنساء بالتغليب وفيه نزاع وان اتفقوا على انتفائه فى مثل الرجال وعلى ثبوته فى مثل

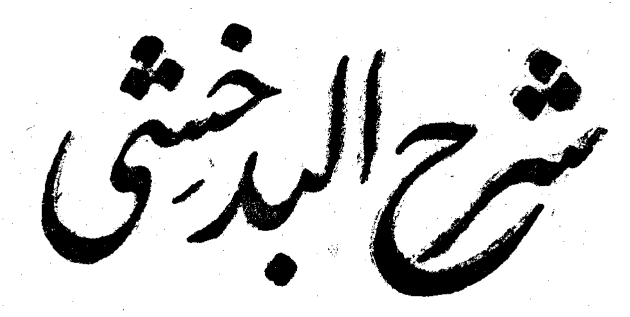
فى هذه المسئلة فيما إذا لم يدل بمنطوقه ولا مفهومه وحاصله أن النص المستدل به على حكم قد يستقل بافادة ذلك الحكم أى لايحتاج إلى أن يقارنه غيره كقوله تعالى وآتوا الزكاة ونحوه وقد يحتاج اليه والمقارن له قد يكون نصا وقد يكون اجماعا فان كان نصا فله صورتان إحداهما أن يدل أحد النصين على احدى المقدمتين والنص الآخر على المقدمة الأخرى فيحصل المدعى منهما كدلالة قوله تعالى أفعصيت أمرى مع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الآية على أن تارك الأمر يستحق العقاب فان الآية الأولى دالة على أنه يسمى عاصيا والثانية دالة على استحقاق العاصى العقاب فينتج تارك الأمر يستحق العقاب الصورة الثانية ان يدل أحد النصين على ثبوت حكم لشيئين ويدل النص الآخر على أن بعض ذلك لأحدهما فوجب القطع بأن باقى الحكم ثابت الثانى كقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا فهذا يدل على أن مدة الحمل والرضاع ثلاثون شهرا وقوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين الآية تدل على ان أكمل مدة الرضاع سنتان فيلزم أن يكون أقل مدة الحمل ستة أشهر وأما الاجماع فكما إذا دل نص على أن الخال يرث واجمعوا على أن الخالة بمثابته فنستفيد ارثها من ذلك النص بواسطة الاجماع وذكر الامام فى المحصول ان المقارن قد يكون أيضا قياسا كاثبات الربا فى التفاح وقد يكون قرينة المتكلم كما إذا نطق الشارع بلفظ متردد بين حكم شرعى وعقلى فانا نحمله على الشرعى لأن النبى صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات مثاله قوله الاثنان فما فوقهما جماعة فنحمله على جماعة الصلاة لا على أقل الجمع والله أعلم .

تم بحمد الله الجزء الأول ويليه الجزء الثانى

الناس ومن وما وعلى تقرير عدم التناول يجوز ثبوت الحكم فى الخالة بالقياس أو دلالة النص إلا أنه لانزاع فى المثال * وقد يكون المقارن القياس مثل دلالة النص الدال على حرمة الربا فى البر مع القياس الدال على ان التفاح بمثابته على الحكم بحرمة الربا فى التفاح * وقد تكون قرينة حالية كدلالة قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة مع شهادة حال المتكلم وهو أنه بعث لبيان الأحكام الشرعية دون اللغوية على أن المراد بيان المبيح للسفر لا بيان أقل الجمع والله أعلم .

تم بحمد الله الجزء الأول ويليه الجزء الثانى وأوله الأوامر والنواهى

١٣٨٨ هـ — ١٩٦٨ م



شرح البدخشي

مناهج العقول

للإمام محمد بن الحسن البدخشي

ومعه

شرح الأسنوي

نهاية السول

للامام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوى المتوفى سنة ٧٧٢ هـ

كلاهما شرح

منهاج الوصول فى علم الأصول

تأليف

القاضى البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

الجزء الثانى

مطبعة محمد على صبيح وأولاده بالأزهر بمصر



(الأسنوى)

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الثانى فى الأوامر والنواهى وفيه فصول

الاول فى لفظ الأمر وفيه مسألتان الأولى : (أنَّه حقيقة فى القولِ الطالبِ للفعل واعْتبَرتِ المعتزلةُ العلوَّ وأبو الحسيْن الإسْتعلاء

(البدخشى)

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الثانى فى مباحث الأوامر والنواهى وفيه فصول ثلاثة

لأن البحث إما عن الأمر أو النهى والأول إما عن مدلول لفظة الأمر أو صيغته الفصل (الأول فى لفظ الأمر وفيه مسألتان) المسألة (الاولى أنه) أى لفظ الأمر (حقيقة فى القول الطالب للفعل) أى الصيغة الموضوعة لطلبه نحو افعل وليفعل لأنه أطلق عليه والأصل الحقيقة ولعدم صحة السلب إذ لايقال لمن تكلم بهذا القول أنه لم يأمر والمراد من لفظ الأمر دلالة القول المخصوص وإلا لكان المعنى أن القول المخصوص حقيقة فى القول المخصوص وهو لغو وهذا مراد الجاربردى بقوله لولا ذلك لكان الحاصل تعريف المعرف إلا أنه لايحسن جعله تعريف المعرف على مالا يخفى ثم اختلف فقيل مفهوم الأمر هذا سواء صدق عن الأعلى أو غيره كما هو رأى الأشعرى واختيار المصنف (واعتبرت المعتزلة العلو) فى ماهية الأمر فزادوا على سبيل العلو بناء على وجوب كون الآمر أعلى من المأمور لاستقباح العرف قول من قال أمرت الأمير واستحسان قوله : سألته (و) اعتبر (أبو الحسين الاستعلاء) بأن يعد الآمر نفسه عاليا سواء وجد العلو أولا ، وقد سبق والاستقباح المذكور إنما هو لسوء أدبه إذا كان مستعلياً أو لعده السؤال أمرا إن لم يكن كذلك لا بهذا الكلام باعتبار اشتراط العلو فى الآمر وعليه أى على اعتبار الاستعلاء المدقق إلا أنه عرفه فى المختصر

ويفسدهما قولهُ تعالىٰ حكايةً عن فرعونَ « ماذا تأمرونَ » فليسَ حقيقةً في غيرِهِ دفعاً للإشتراكِ ،

على ماهو النفسى حيث قال هو اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء بناء على أن العمدة فى الكلام عند الأشاعرة هو النفسى الذى لايختلف بالأوضاع واللغات ، ويعلم منه أن الأمر اللفظى هو ما يدل عليه من أية لغة كانت فالاقتضاء جنس . وقوله : غير كف يخرج النهى لأنه اقتضاء فعل هو كف استعلاء وقيد الاستعلاء يخرج الالتماس والدعاء ويرد عليه كف نفسك فانه أمر بالكف وأجاب عنه العلامة بأن المراد فعل غير كف لا يكون قد اشتق منه اللفظ الدال على الاقتضاء وذلك بأن لا يكون كفاً كما فى ضرب أو كان كذلك لكن اشتق منه الصيغة مثل اكفف ولم يرتضه المحقق لبعده وعدم دلالة اللفظ عليه أصلا قال الفاضل لاخفاء فى أن المراد الكف عما هو مأخذ الاشتقاق عند العود إلى الكلام اللفظى فيدخل اكفف ويخرج لا تكفف واستدل على فساد اشتراط القيدين بقوله : (ويفسدهما) أى اشتراط قيدى العلو والاستعلاء (قوله تعالى : حكاية عن فرعون) حين استشار قومه (ماذا تأمرون) فانه أطلق الأمر على القول المخصوص بلا علو من القائلين ولا استعلاء ، وهذا مما يتمسك به المحقق حيث اختار أن الحق عدم اشتراط الاستعلاء وأجاب عنه الفاضل بأنه مجاز للقطع بأن الطلب على سبيل التضرع أو التساوى لايسمى أمراً أقول الأصل فى الإطلاق الحقيقة ولانسلم القطع بما ذكر إن أراد التسمية اللغوية وإن أراد العرفية فمسلم لكن لاينفى كونه حقيقة فيهما لغة ولما ثبت كونه حقيقة فيما ذكرنا (فهو ليس حقيقة فى غيره) كالفعل مثلا (دفعاً للاشتراك) إذ هو خلاف الأصل والمجاز وإن كان كذلك لكنه خير من الاشتراك لما عرفت وليس بينه وبين الفعل اشتراكا معنى والقدر المشترك مفهوم أحدهما كما قيل : أو الفعل لسانياً أو غيره لسبق القول المخصوص إلى الفهم عند إطلاقه ولو كان مشتركا معنى لم يفهم منه لأن الأعم لايدل على الأخص ولاخفاء فى دلالة هذا على نفى الاشتراك لفظاً أيضاً وإلا لتبادر الآخر على أنه مراد أو لم يتبادر شىء من المعنيين ولأن القول بالاشتراك معنى مما لايخالف الإجماع على أنه حقيقة فى القول المخصوص بخصوصه لا باعتبار أنه ماصدق عليه الموضوع له كذا ذكر المحقق فإن قلت ذكر العلامة أن القدر المشترك الموجود أو الشأن أو نحو ذلك ، وصرح بأنه مذهب البعض . وقال الآمدى فى معرض المنع : لم لايجوز كون الأمر متواطئاً مقولا على كل منهما بحسب الحقيقة ثم قال فإن قلت هذا إحداث قول مخالف

وقال بعضُ الفقهاء : إنَّـه مشتركٌ بينه وبين الفعل ، لأنه يطلقُ عليه مثل : « ومَا أمْرنا إلاّ واحدةٌ » « ومَا أمْـر فرْعـون برشيدٍ » والأصــــلُ فى الإطْلاقِ الحقيقةُ قلْـنا المرادُ الشأن مجازاً

للاجماع ومستلزم لصحة إطلاق الأمر على النهى لأن المعنى المشترك لا يخرج عن الموجود ، والشأن والصفة ونحو ذلك قلنا : كونه حقيقة فى الشأن والصفة مما قال به أبو الحسين وصدقه على النهى وغيره ظاهر فلامحذور ، وهذا مما يدل على أن الإجماع على ماذكرتم قلنا : قد اشتهر فيما بينهم أنه لانزاع فى كون الأمر موضوعاً للقول المخصوص وكأنه أى أبا الحسين يجعله مشتركا بينه وبين الشأن والصفة ونحو ذلك حتى أن إطلاقه حقيقـة على القول المخصوص تارة يكون بخصوصه وتارة من حيث أنه من افراد الشأن أو الصــــفة بخلاف كونه حقيقة فى الفعل فانه لا يكون إلا بالاعتبار الثانى كذا ذكر الفاضل (وقال بعض الفقهاء : انه) أى لفظ الأمر (مشترك) لفظاً (بينه) أى بين القول المخصوص (وبين الفعل لأنه) أى لفظ الأمر (يطلق عليه) أى على الفعل (مثل) قوله تعالى :(وما أمرنا) أى فعلنا (إلا واحدة) كلمح بالبصر وقوله تعالى : (وما أمر فرعون) أى فعله (برشـيد) لأن القول لايوصف بالرشد بل بالسداد (والأصل فى الإطلاق الحقيقة قلنـــــا : المراد) بلفظ الأمر فى الآيتين (الشأن مجازاً) إذ حمله على الشأن فى الثانية أشمل من الفعل لمذهبه وفى الأولى لو أريد الفعل يلزم إيجاد أفعاله وحدوث الـكل دفعة كلمح البصر وهو باطل فيراد الشأن بمعنى أن شأننا شىء واحد وهو إنا إذا أردنا شيئاً أوجدناه سريعاً كذا ذكر الشارحان . أقول فيه بحث لجواز أن يراد أن كلا من أفعالنا كذلك ولورود ذلك بعينه فى الشأن بأن يقال يلزم إيجاد جميـــع شؤونه وحدوث الـكل دفعة مع أنه تعالى كل يوم هو فى شأن بل فى كل آن فى شئون ولو التزم الوحدة النوعية فى الشأن فيلتزم مثله فى الفعل والظاهر أنه إنما جعله للشأن لأنه أعم المجازات ولا دليل على إرادة الفعل خاصة لأنه نفى صحة إرادة الفعل إذ إبطال الدليل لايتوقف على هذا كيف . لو أريد الفعل يتأتى جعله مجازاً فيه أيضاً إطلاقا لإسم السبب على المسبب لأن الأمر كثيراً ما يقضى إلى امتثال المـأمور وفعله ما أمر به وبعضهم حمل الأمر فى الأولى على الجوهر الفعلى الإبداعى الأول الصادر عن الحق جل وعلا دفعة كلمح البصر أو أقرب بلا تقدم مثـال ومده إذ الأمر قد يطلق على ما هو المقدس عن المـادة والزمان والمكان والجهات وغيرها من عوارض الجواهر الوضعية كما أن الخلق يطلق على ماهو مكتنف بها من الماديات وإليه الإشارة بقوله عز وعلا ألا له الخلق والأمر وحمل الإمام فى المحصول الأمر

قال البَصْرِىُّ إذا قيل : أمر فلان تردَّدنا بين القولِ والفعلِ والشىء والصِّفةِ والشأنِ ، وهو آيةُ الاشتراك قلْنا : لا بلْ يَتبادرِ القول)أقول الأمر والنهى وزنهافعل والقياس فى جمعه أفعل لا فواعل سواء كان صحيحاً أو متصـــلا بالواو أو بالياء قالوا كاب وأكلب ودلو وأدل وظبي وأظب وأصله ادلو وأظبى فقلبوا الضمة كسرة والواو ياء فصـار ذلك كقاض وغاز فالقياس هنا أمر ونهى لكنهم قالوا أوامر ونواهى قال الجوهرى وأمرته بكذا أمراً والجمع الأوامر هذا لفظه وتخريجه من وجهين أحدهما أن يكون الامر قد جمع على قياسه وهو آمر على وزن أفعل ثم جمع آمر على أوامر كـكلب وأكلب وأكالب فعلى هذا وزنه أفاعل وهذا لا يأتى فى نواهى فان النون فاء الـكلمة فنجعله من باب المجانسة كقولهم الغدايا والعشايا فان جمع العشية عليه مقيس كسرية وغزية وأما الغدوة فللمجانسة ﴿ الثانى : أنه يصـدق على الصيغة أنها طالبة وآمرة وناهية كما سيأتى فيكونان جمعاً لها وهو مقيس كضاربة وضوارب وزنها على هذا فواعل * واعلم أن الأمر والنهى يطلقان عنـــد الأشاعرة على اللسانى وعلى النفسانى أيضاً وهو الطلب وعبر الإمام عنه بالترجيح واختلفوا هل هو حقيقة فيهما أم لا فنقل الإمام فى المحصول والمنتخب فى أول اللغات عن المحققين هنا أن الكلام بأنواعه مشترك بينهما واقتصر عليه وصحح هنا فى الكتابين المذكورين أيضاً أنه حقيقة فى اللسانى فقط ورأى الأشعرى الظاهر كما قال فى البرهان أنه حقيقة فى النفسانى فقط وقال فى جواب المسائل البصرية أنه حقيقة فى اللسانى أيضاً وكلام المصنف إنما هو تعريف اللسانى فان النفسانى هو نفس الطلب كما تقدم مبسوطاً فى آخر خطاب المعدوم ولأن أبا الحسين من المتكلمين فى هـذه المسألة كما

فى الآية الثانية على القول المخصوص بدلالة أنه قال تعالى «فاتبعوا أمر فرعون» أى أطاعوه ثم قال : «وما أمر فرعون برشيد» وحينئذ يمنع أن القول لا يوصف بالرشد (قال) أبو الحسين (البصرى إذا قيل : أمر فلان) بالإضافة (ترددنا بين القول) المخصوص (والفعل والشىء والصـــفة والشأن) فاذا قيل أمر بالصلاة أو الزانى أمر [1] شنيع أو الذهب أمر عزيز أو السخاوة أمر حسن أو كان الأمر كيت وكيت فهم القول أو الفعل أو الشىء أو الصـفة أو الشأن على الترتيب (وهو) أى تردد الذهن عند سماع اللفظ قبـل تحقق القرينة فى أمور متعددة (آية الاشتراك) أى علامة أن اللفظ مشترك بين هذه المعانى (قلنا : لا) نسلم تردد الذهن عنـد إطلاقه مطلقاً (بل يتبادر القول) المخصوص إلى الفهم قال الخنجى هـذا المنع يبطل هذه الخاصية المشـترك لاطراده فى كل مشترك والجواب منع اطراده فى كل مشترك

---

(١) جملة مستأنفة وليست معطوفة على ما تقدم وكذا الباقى ا ه مصححه .

سيأتى وهو منكر لكلام النفس وهذان الأمران ان يدلان على أن الكلام عند المصنف حقيقة فى اللسانى فقط (وقوله : فى لفظ الأمر) أى فى لفظ ألف ميم راء لا فى مدلولها وهو افعل ولا فى نفس الطلب وهذا اللفظ يطلق مجازاً على الفعل والشأن وغيرهما مما سيأتى وحقيقة على ما ذكره المصنف لتبادر الفهم إليه فعلى هذا مسمى الأمر لفظ وهو صيغة افعل ومسمى صيغة افعل هو الوجوب أو الندب أو غيرهما مما سيأتى فقوله القول يدخل فيه الأمر وغيره سواء كان بلغة العرب أم لا وسواء كان نفسانياً أم لا كما صرح به الأصفهانى شارح المحصول قيل الكلام على الحدود المربعة وهو أولى من اللفظ لأنه جنس بعيد لاطلاقه على المهمل والمستعمل بخلاف القول لأن الكلام أخص من القول أيضاً لإطلاقه على المفرد والمركب بخلاف الكلام فالصواب التعبير به لأن لفظ الأمر وإن كان مفرداً فدلوله لفظ مركب مفيد فائدة خاصة واستفدنا من التعبير بالقول ان الطلب بالإشارة والقرائن المفهمة لا يكون أمراً حقيقة (وقوله : الطالب) احترز به عن الخبر وشبهه وعن الأمر النفسانى فانه هو الطلب لا الطالب وهذا التقرير هو الصواب فاعتمده لكن الطالب حقيقة إنما هو المتكلم وإطلاقه على الصيغة مجاز من باب تسمية المسبب باسم سببه الفاعلى وقوله للفعل احترز به عن النهى فانه قول طالب للترك ولقائل أن يقول النهى قول طالب للفعل أيضاً ولكن فعل الضد وسيأتى فى كلامه حيث قال : مقتضى النهى فعل الضد ولهذا قيده ابن الحاجب بقوله طلب فعل غير كيف لأن الفعل المطلوب بالنهى هو الكف عن المنهى عنه والكف فعل على الصحيح وأيضاً فيرد على الحد قول القائل أنا طالب منك كذا أو أوجبته عليك وإن تركته عاقبتك فان الحد صادق عليه مع أنه خبر فلابد أن يقول بالوضع أو بالذات كما ذكره فى تقسيم الألفاظ ، وقد زاد فى المحصول قيداً آخر فقال : قبل المسألة الثالثة إن الحق فى حده أن يقال هو اللفظ الدال على الطلب المانع من النقيض لما سيأتى أن الأمر حقيقة فى الوجوب وتبعه عليه صاحب الحاصل وغيره والصواب ما قاله المصنف فان الذى سيأتى أنه حقيقة فى الوجوب إنما هو صيغه افعل وكلامنا الآن فى لفظ الأمر فهما مسألتان وقد صرح بالفرق بينهما الآمدى وابن الحاجب . فأما ابن الحاجب فانه صحح فى أوائل الكتاب أن المندوب مأمور به ولم يحك الخلاف إلا عن الكرخى والرازى ثم ذكر بعد ذلك فى الأوامر أن الجمهور على أن صيغة افعل حقيقة فى الوجوب وهذا هو عين كلام المصنف ولا يمكن أن يكون مراد ابن الحاجب بالكلام الأول الاطلاق المجازى فانه مما لا خلاف فيه كما نقله الآمدى هنا وأما الآمدى فانه نقل فى أوائل الكتاب عن القاضى أنه مأمور به واقتضى كلامه ترجيحه ونقل هنا عنه التوقف فى صيغة افعل وصححه فدل على المغايرة قطعاً (قوله : واعتبر المعتزلة) أى شرطوا فى حد الأمر العلو دون

. . . .

الاستعلاء وتابعهم الشيخ أبو إسحق الشيرازي ونقله القاضي عبد الوهاب في الملخص عن أهل اللغة وجمهور أهل العلم واختاره والعلو هو أن يكون الطالب أعلى مرتبة فان كان مساوياً فهو التماس فان كان دونه فهو سؤال وشرط أبو الحسين الاستعلاء دون العلو والاستعلاء هو الطلب لا على وجه التذلل بل بغلظة ورفع صوت وقد تقدم إيضاح هذا في تقسيم الألفاظ وحاصله ان العلو هيئة في المتكلم والاستعلاء هيئة في الكلام واشتراط الاستعلاء صححه الآمدي في الاحكام ومنتهى السول ثم ابن الحاجب ، وقال في المحصول قبيل المسألة الثالثة أنه الصحيح وصححه أيضاً في المنتخب وجزم به في المعالم لكنه ذكر في المحصول أيضا بعد ذلك بأوراق في أوائل المسألة الخامسة ما حاصله أنه لا يشترط واحتج أبو الحسين ومن تبعه بأن المتضرع لا يصدق عليه أنه آمر بخلاف المستعلي ولهذا يذمونه لكونه يأمر من هو أعلى منه ولقائل أن يقول : الذم لمجرد الاستعلاء ثم ان الاستعلاء غير متحقق في أمر الله تعالى فماذا يقولون فيه وشرط القاضي عبد الوهاب العلو والاستعلاء معاً .

واعلم أن أبا الحسين قد نص في المعتمد على أن الشرط هو انتفاء التذلل وهو غير ما في الكتاب (قوله : ويفسدهما) أي يفسد اشتراط العلو والاستعلاء قوله تعالى حكاية عن فرعون لقومه ماذا تأمرون فأطلق الامر على ما يقولونه عند المشاورة ومن المعلوم انتفاء العلو والاستعلاء أما العلو فواضح ، وأما الاستعلاء فلوقوعه في حال المشاورة ولاعتقادهم الإلهية في فرعون ولك أن تقول هذا يدل على أن الامر في تلك اللغة لا يشترط فيه علو ولا استعلاء أما في لغة العرب فلا وقد قدم المصنف في تقسيم الألفاظ ما يناقض هذا حيث قال : ومع الاستعلاء أمر فان التقسيم في الموضعين في مدلولات الالفاظ من جهة اللغة وقد تقدم التنبيه عليه (قوله : فليس حقيقة في غيره) لما ثبت أن لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص ذكر المصنف أنه لا يكون حقيقة في غيره أيضاً إذ لو كان لكان مشتركا والاصل عدمه وقال بعض الفقهاء : أنه مشترك بين القول المخصوص والفعل ، ونقل الأصفهاني شارح المحصول عن ابن برهان أنه قول كافة العلماء ودليل هذا المذهب أنه يطلق عليه كقوله تعالى : «وما أمرنا إلا واحدة » أي فعلنا لأن الامر القولي مختلف صيغة ومدلولا ولقوله تعالى : « وما أمر فرعون برشيد » أي فعله والأصل في الإطلاق الحقيقة وجوابه أن المراد بالامر هنا هو الشأن مجازاً وهو أولى من الاشتراك ووجه المجاز أن الشأن أعم من القول والفعل ، فالتعبير عنه بالقول من باب إطلاق اسم الخاص وإرادة العام . وقال أبو الحسين البصري : أنه مشترك بين خمسة أشياء : أحدها — القول المخصوص لما قلناه . والثاني — الشيء كقولنا تحرك

. . . .

هذا الجسم لأمر أى لشىء . الثالث — الصفة وقد أبدله الإمام فى بعض المواضع بالعرض ودليله قول الشاعر :

عزمت على إقامة ذى صباح لأمر ما يسود من يسود

أى لصفة عظيمة من الصفات * الرابع الشأن كقولنا أمر فلان مستقيم أى شأنه الخامس الفعل وقد تقدم تمثيله فاذا تجرد عن القرائن كقول القائل أمر فلان أو هذا أمر ترددنا بين هذه الخمسة والتردد آية الاشتراك أى علامته وجوابه أنا لا نسلم حصول التردد بل يتبادر القول وههنا تنبيهان * أحدهما أن ما نقله المصنف عن أبى الحسين من كون الأمر موضوعا للفعل بخصوصه حتى يكون مشتركا غلط وقع أيضاً فى المنتخب والتحصيل وبعض كتب القرافى فقد نص أبو الحسين فى المعتمد وشرح العمد على أنه ليس موضوعا له وإنما يدخل فى الشأن فقال مجيبا عن احتجاج الخصم ما نصه وجوابنا عن هذا أن اسم الأمر ليس يقع على الفعل من حيث هو فعل لا على سبيل الحقيقة ولا على سبيل المجاز وإنما يقع على جملة الشأن حقيقة هذا لفظه وممن نقله عنه الأصفهانى شارح المحصول ووقع فى المحصول والحاصل على الصواب فانهما حذفا القول * الثانى أن أبا الحسين فى شرح العمد قد جعل الطريق والشأن شيئا واحداً كما نقله عنه الأصفهانى المذكور فلذلك لم يذكره المصنف اكتفاء بدخوله فى الشأن وقد غاير بينهما صاحب التحصيل والقرافى لابهام فى كلام الامام قال : (الثانية الطلبُ بديهىُّ التصور ، وهُو غير العبارات المختلفةِ والإرادة خلافاً للمُعْتزلة لنا أنّ الايمانَ من الكافر مطلوبٌ وليس بمرادٍ لَمَا عرفْت وأنَّ

كيف ولا يمكن دعوى تبادر أحد هذه المعانى فى مثل الجون مثلا المسألة (الثانية) فى بيان معنى الطلب وإنما احتاج اليه لأنه أخذه فى تعريف مفهوم الأمر (الطلب بديهى التصور) قيل ان كل أحد يدرك التفرقة بين الأخبار والطلب وطلب الفعل وطلب الترك بديهة والتفرقة بين الشيئين تقتضى تصورهما فيكون تصور الطلب بديهيا وهو اما مطلق الطلب فيثبت المدعى أو الطلب الخاص فكذلك لاشتمال المقيد على المطلق وفيه نظر لأن التفرقة إنما تقتضى التصور بوجه ما ولا يلزم منه بداهة تصور كنه الحقيقة (وهو) أى الطلب (غير العبارت المختلفة) إذ هو معنى واحد قائم بالنفس لا يختلف باختلاف الأمم واللغات والصيغ والعبارات تختلف بحسبها (و) غير (الارادة خلافا للمعتزلة) فانهم ذهبوا إلى أن الطلب هو ارادة المأمور به (لنا ان الايمان من الكافر مأمور به) اجماعا (وليس بمراد لما عرفت) فى مسألة التكليف بالمحال أن الله تعالى أخبر عن عدم ايمان أبى لهب فيكون معلوم اللاوقوع فيستحيل أن يكون مراداً مع أنه أمره به فلا يكون الطلب عين الارادة (و) لنا أيضاً (أن

المُـمهِّـد لعذرهِ في ضربِ عبدهِ يأمرُهُ ولا يُريدُ

المهد لعذره فى ضرب عبده) بأنه إنما يضربه لأنه لايمتثل أمره إذا أراد اظهار عصيان العبد (يأمره) أن يفعل بحضرة من يلومه على ذلك (ولايريد) منه ذلك لامتناع ارادته مايستلزم نقض تمهد عبده المراد له والا لزم ارادة نقض مايريد ابرامه أقول فيه بحث أما أولا فلان المفهوم من كلامه أن النزاع فى الطلب مطلقاً أعم من أن يكون بالنسبة إلى الله تعالى أوالعبد وهو فاسد إذا الطلب باقسامه كطلب الفعل والكف والاقبال وغيرها من الكلام النفسى والمعتزلة انكروا ثبوته لله تعالى لأنهم جعلوه عين الارادة وان أريد انهم سموا الارادة طلبا فهوبما لم ينقل عنهم كيف وعند البصرى منهم أن ارادته تعالى العلم بالمصلحة وعندالبخارى انها معنى سلبي وهوأنه ليس بساه ولامكره ولا مغلوب فيما فعل وعندالنظام والكعبى أن ارادته فعل نفسه علمه بوقوعه وارادته فعل غيره الأمر به والأمر عندهم الكلام اللفظى ولاخفاء فى أنه لايحسن اطلاق الطلب على شيء من هذه المعانى الا الأمر اللفظى مجازا ويؤيد ذلك ما فى شرح المختصر من أن الطلب لما كان نوعا من الكلام النفسى الذى انكروه ولم يمكنهم ان يحدوا الأمر به فتارة حدوه باعتبار اللفظ فقيل هوقول القائل لمن دونه افعل وتارة باقتران صيغة الارادة فقيل هو صيغة افعل بارادة وجود اللفظ ودلالته على المعنى والامتثال وتارة جعلوه نفس الاراده فقيل الأمر ارادة الفعل وهذا صريح فى أنهم لم يجعلوا الارادة طلبا ولا بالعكس اللهم الا أن يقال المراد أنهم جعلوا الأمر اللفظى الذى يطلق عليه الطلب مجازا عين ارادة المأمور به أو يقال ان بعضهم أثبت له ارادة حادثة لا فى محل فيجوز ان يكونوا سموها طلبا وأما ثانياً فلان لهم ان يقولوا لانسلم أن ايمان الكافر مأمور به ان أردتم الطلب النفسى وان أردتم الأمر اللفظى فسلم وحينئذ ان أردتم بالارادة فى قولكم وليس بمراد العلم بالوقوع ونحوه من المعانى التى ذكرنا فلا يضرنا لأنا قائلون بمغايرة الارادة لهذه المعانى للأمر اللفظى وان اردتم الأمر اللفظى الذى هو طلب مجازاً لانسلم أنه ليس بمراد وكونه معلوم اللاوقوع لاينافى الارادة بهذا المعنى وبهذا سقط مافى المختصر من ان الأولى فى ابطال كون الأمر الارادة أنه لو كان كذلك لوقعت المأمورات كلها لأن الارادة تخصص الفعل على حدوثه وهو يستلزم الحدوث لأن مراد القائل بكون الارادة بالنسبة إلى الله تعالى انه الكلام اللفظى المخصوص تحقيقا أو تقديرا أو شيء آخر مما لا يستلزم وجود المأمور به كاستحسانه إياه مثلا إذ استقباحه تركه وأما ثالثاً فلانه لانسلم وجود الطلب فى صورة المهد العذر وإن وجد الأمر اللفظى إذ هو غير الطلب النفسى الذى هو عين الارادة فى حق العبد فلا يثبت المطلوب نعم لوجعل كل من الوجهين دليلا على وجود الأمر بدون الارادة لكان

واعترف أبو علي وابنه بالتغاير وشرطا الإرادة في الدلالة ليتميز عن التهديد قلنا كونه مجازاً كاف) أقول شرع في الفرق بين الطلب والإرادة والصيغة لتعلق الأمر بها ولأن الطلب مشتبه بالباقيين وقد وقع في حد الأمر حيث قال هو القول الطالب للفعل فلذلك ذكر الثلاث فأما الطلب فان تصوره بديهي أي لايحتاج في معرفته إلى تعريف بحد أو رسم كالجوع والعطش وسائر الوجدانيات فان من لم يمارس العلوم ولم يعرف الحدود والرسوم يأمر وينهى ويدرك تفرقة ضرورية بينهما ولك أن تقول التفرقة البديهية لاتتوقف على العلم البديهي بحقيقة كل واحد منهما بل على العلم البديهي بهما من وجه بدليل أنا نفرق بالبديهة بين الإنسان والملائكة (قوله : وهو) أي الطلب غير العبارات وغير الإرادة . أما مغايرته للعبارات فلأن الطلب معناه واحد لايختلف باختلاف الأمم . والعبارات مختلفة باختلاف اللغات . وأشار المصنف بقوله : المختلفة إلى هذا وليس لإخراج شيء ، ولو قال لاختلافها لكان أصرح ، وأما مغايرته للإرادة فقدخالف فيه المعتزلة وقالوا انه هو والحاصل أن الأمر اللساني دال على الطلب بالاتفاق لكن الطلب عندنا غير الإرادة وعندهم عينها أي

وجيها لأن المشهور أنهم قاطبة قائلون بأن الارادة لاتنفك عن الأمروحينئذ يكون الثاني الزاماً على الكل والأول على النقض وقد يورد الأخير علينا بأن الأمر عندكم الطلب فيلزم أن يكون طالباً لما يستلزم نقض مايريد ابرامه وأنه محال والالزم كونه طالباً لنقض مايريدابرامه أقول هذا انما يرد على تعريف المدقق لا على المصنف لأنه عنده القول المفهوم منه الطلب ولا يلزم منه تحقق الطلب وعد هذا في المختصر لازما وأجاب عنه المحقق بأنا لانسلم أنه محال إذا علم أن طلبه لا يفضي إلى عدم وقوعه قال الفاضل فان قبل ويجيء مثله في الارادة وحاصله كما أن ارادة الملزم ارادة اللازم كذلك طلبه وكما أن المطلوب يحتمل عدم الوقوع فكذلك المراد قلنا نعم لكن يجوز من العاقل طلب نقض مايريد ابرامه إذا علم أنه لا يقع لا يجوز ارادة ذلك أصلا (واعترف أبو علي) الجبائي (وابنه) أبو هاشم (بالتغاير) بين مفهومي الأمر أو الطلب والارادة (و) لكنهما (شرطا الارادة في الدلالة) أي دلالة صيغة الأمر على الطلب إذ صيغة الأمر كما يراد بها الطلب يرادبها التهديد كما يجيء فلابد من مميز (ليتميز) الطلب (عن التهديد) في أن الصيغة للاول دون الثاني (قلنا) ان دلالة الألفاظ على معانيها إنما هي بحسب وضع اللفظ لها وحينئذ (كونه) أي الأمر كاضرب مثلا (مجازاً) في التهديد حقيقة في الطلب (كاف) في التميز بينهما بأن يحمل عند الاطلاق على الطلب وعند القرينة على التهديد قال الجاربردي في تقرير قولهما أن الأمر يدل بصيغ مختلفة على معان مختلفة فلا بد من

لامعنى لكونه طالباً إلا كونه مريداً والتزموا أن الله تعالى يريد الشيء ولايقع ويقع وهو لايريده (قوله لنا) أى الدليل على أن الطلب غير الإرادة من وجهين : أحدهما : أن الإيمان من الكافر الذى علم الله تعالى أنه لايؤمن كأبى لهب مطلوب بالاتفاق مع أنه ليس بمراد الله تعالى لأن الإيمان والحالة هذه ممتنع إذ لو آمن لانقلب علم الله تعالى جهلا وإذا كان ممتنعاً فلا تصح إرادته بالاتفاق منا ومنهم كما قال فى المحصول قال ولأن الإرادة صـــفة من شأنها ترجيح أحد الجائزين على الآخر وقد أشار المصنف إلى هـذا الدليل بقوله : لما عرفت ولم يتقدم له فى المنهاج ذكره ، وقد قرره كثير من الشراح على غير هذا الوجه فانهم استدلوا على عدم إرادته بعدم وقوعه ، وهـذا مصادرة على المطلوب كما تقدم . الثانى : أن السـلطان إذا أنكر على السيد ضرب عبده فاعتذر إليه بأنه يأمره فلا يمتثل ثم يأمره بين يديه إظهاراً لتمرده فان هذا الأمر لا إرادة معه لأن العاقل لايريد تكذيب نفسه ولقائل أن يقول العاقل أيضاً لا يطلب تكذيب نفسه فلو كان هـذا الدليل صحيحاً لكان الأمر ينفك عن الطلب ، وليس كذلك عند المصنف فالموجود من السيد إنما هو صيغة الأمر لاحقيقة الأمر واستدل الشيخ أبو اسحاق فى شرح اللمع بأن الدين الحال مأمور بقضائه ولو حلف ليقضينه غداً إن شاء الله تعالى فانه لايحنث . فدل على أن الله تعالى ماشاءه فثبت الأمر بدون المشيئة (قوله : واعترف أبو على وابنه) أى أبو هاشم بأن الطلب غير الإرادة ولكن شرطا فى دلالة الصيغة على الطلب إرادة المأمور به فلا يوجد الأمر الذى هو الطلب إلا ومعه الإرادة وتابعهما أبو الحسين والقاضى عبد الجبار . قال ابن برهان : لنا ثلاث إرادات إرادة إيجاد الصيغة وهى شرط اتفاقاً وإرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر إلى جهة الأمر شرطها المتكلمون دون الفقهاء وإرادة الامتثال وهى محل النزاع بيننا وبين أبى على وابنه وقد ذكر هذه الثلاث أيضاً الإمام والغزالى وغيرهما واحتج أبو على ومن تبعه على اشتراط الإرادة بأن الصيغة كما ترد للطلب قد ترد للتهديد كقوله تعالى : « اعملوا ماشئتم » مع أن التهديد ليس فيه طلب فلابد من مميز بينهما ولا مميز سوى الإرادة والجواب أن الصيغة لو كانت مشتركة لاحتيج إلى مميز لكنها حقيقة فى الوجوب

مميز بين ارادة المأمور به وفى الجواب أنه حقيقة فى القول المخصوص مجاز فى البواقى فيحمل على الأول عند عدم القرينة أقول هذا إنما يشعر بعدم فهمه المراد أصلا إذ لا خفاء فى أن ذكر الصيغ المختلفة لادخل له وفى فساد جعله إرادة المأمور به مميزا إلا أن يتعسف فى تأويلها بارادة دلالة اللفظ على إرادة تحقق المأمور به مع أن الحق أن اللفظ إنما يدل على الطلب لاعلى الارادة وفى فساد الجواب أيضاً لأنه زعم أن النزاع فى لفظ أمر وأن الاحتياج فى تميز القول المخصوص فى كونه مدلوله عن غيره حتى أجاب بأنه حقيقة فى القول المخصوص فيحمل عليه وقد عرفت أن النزاع فى

مجاز فى التهديد فاذا وردت فيجب الحمل على المعنى الحقيقى عند عدم القرينة الصارفة إلى غيره لأن دلالة الألفاظ على المعانى تابعة للوضع فحيث ثبت الوضع ثبتت الدلالة كسائر الألفاظ فهذا القدر وهو كونه حقيقة فى الإيجاب مجازاً فى التهديد كاف فى التمييز قال (الفصل الثانى فى صيغته وفيه مسائل « الأولى : أنّ صيغةَ افعلَ تردُ لستَّة عشر معنًى الأول الإيجاب مثل: « أقيمُوا الصَّلاة » الثانى النَّدب « فكاتبوهُم » ومنه التأديب كل ممَّا يليك الثّالث الإرشاد : « واستشْهدوا » الرابع — الإباحةُ « كلُوا واشْربوا » الخامس — التهديد « اعملوُا ما شئْتمْ » ومنه الإنذار : « قلْ تمتَّعوا » السادس — الامتنان : « كلُوا ممّا رزَقكمُ الله » السابع — الإكرامُ : « ادخلوُها

مثل افعل والاحتياج للطلب فى تميزه عن غيره كالتهديد (الفصل الثانى فى صيغته) أى فى المباحث المتعلقة بالصيغة كافعل مثلا قال الفنرى أى فى بيان مدلول الصيغة حقيقة ومجازا أقول هذا غير سديد لاقتضائه حصر الفصل فيما ذكر وليس كذلك (وفيه مسائل) المسألة (الأولى أن صيغة افعل ترد لستة عشر معنى) قال الفنرى لانضمام قرائن تدل عليها أقول هذا يقتضى أن ينصب لكل معنى قرينة حتى الوجوب على ما هو المعتاد من تقابل الجمع بالجمع وقد صرح هو نفسه بخلافه (الأول) من المعانى (الايجاب مثل) قوله تعالى (أقيموا الصلاة) فانه يفيد الوجوب بلا قرينة عندنا لكونه حقيقة فيه كما سيجىء (الثانى الندب) كقوله تعالى (فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً وآتوهم من مال الله الذى آتاكم) فان كلا من الكتابة وإيتاء المال مندوب لكونه مقتضيا للثواب مع عدم العقاب على الترك (ومنه) أى الندب (التأديب) كقوله عليه السلام لابن عباس « كل مما يليك » وإنما فصله لأنه من روادفه لأن الندب لثواب الآخرة والتأديب لتهذيب الأخلاق وإصلاح العادات وذلك ربما يفيد ملكة يصدر عنها الأفعال المستجلبة للثواب (الثالث الارشاد) نحو قوله تعالى (واستشهدوا) شهيدين فانه تعالى أرشد العباد عند المداينة إلى الاستشهاد رعاية لمصلحتهم الدنيوية فقط إذ لا ينقص الثواب بترك الاستشهاد فى المداينات ولا يزيد بفعله (الرابع الاباحة) كقوله تعالى (كلوا واشربوا) فان الأكل والشرب مباحان بدليل أن الاذن بهما شرع لنا فلو وجبا لكان مشروعا علينا فيعود على موضوعه بالنقض (الخامس التهديد) أى التخويف كقوله (اعملوا ماشئتم) لظهور أن ليس المراد الاذن بالعمل بما شاؤوا وبمعونة القرائن على إرادة التخويف (و) يقرب (منه الانذار) وهو إبلاغ مع تخويف كقوله تعالى (قل تمتعوا فان مصيركم إلى النار) فان قوله قل أمر بالابلاغ (السادس الامتنان) على العباد كقوله تعالى (كلوا) بقرينة (مما رزقكم الله — السابع الاكرام) بالمأمور كقوله تعالى (ادخلوها) أى الجنة بقرينة

الثامن — التَّسخير : « كونُوا قِرَدةً » التاسع — التعجيز : « فأتُوا بسورَة » العاشر — الإهانة : « ذُق » الحادى عشر — التَّسوية : « اصْبروا أوْ لا تَصبروا » الثانى عشر — الدُّعاء : « اللهمَّ اغْفِر لى » الثالث عشر — التمنى « ألا أيُّها الليلُ الطويلُ ألا انجَلى » الرابع عشر — الاحتقار : « بَلْ ألْقوا » الخامس عشر — التَّكوين : « كُنْ فيكونُ » السادس عشر — الخبر :

بسلام آمنين (الثامن التسخير) كقوله تعالى (كونوا) أى صيروا (قردة) خاسئين وقد صاروا كما أراد وهو معنى التسخير قال الفنرى لأنه تعالى إنما خاطبهم بذلك فى معرض تذليلهم أقول مجرد هذا لا يفيد كونه للتسخير بل إنما يناسب لمثل قوله تعالى ذق كما سيجىء (التاسع التعجيز) نحو قوله تعالى (فأتوا بسورة) من مثله أى القرآن أعجزهم فى طلب المعارضة عن لاتيان بها (العاشر الاهانة) نحو قوله تعالى للجهنمى (ذق) إنك أنت العزيز الكريم فانه اللاهانة بقرينة المقام ومن هذا يستفاد أن الوصف بالعزيز الكريم استهزاء بهم والأنسب جعله من الاذلال وما للاهانة مثل قوله تعالى قل كونوا حجارة أوحديدا مما يقصد به قلة المبالاة بهم سواء كانوا أعزاء أوأذلاء ولا يقصد صيرورتهم كذلك حتى يكون من التسخير ويقرب من هذا ماسماه احتقارا كما سيجىء (الحادى عشر التسوية) كقوله تعالى (اصبروا أولاتصبروا) أى أصبروعدمه سيان فى عدم الجدوى والفرق بينها وبين الاباحة أن المخاطب فى الثانى كان يتوهم أن ليس له الاتيان بالفعل فأبيح له وفى الأول كان يتوهم رجحان أحد الطرفين فدفع ذلك بالتسوية (الثانى عشر الدعاء) كقولك (اللهم اغفرلى) فانه طلب الغفران تضرعا (الثالث عشر التمنى) كقول أمرىء القيس (ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى) فانه اشعار بتمنى انجلاء الليل وانكشافه فان قلت الليل وإن كان طويلا يرجى انجلائه فالأنسب الحمل على الترجى قلنا المحب المبتلى بلواعج الاشتياق وشدائد الفراق قد يتوهم أن مقاسات الخصوم لاتنقطع « كما مثل « وليل المحب بلا آخر « فكأنه لا يرقب انجلائه وليس له طماعية وتوقع فيه فلذا يحمل على التمنى (الرابع عشر الاحتقار) كقوله تعالى حكاية عما قال موسى للسحرة (بل ألقوا ما أنتم ملقون) فيه احتقار لسحرهم فى مقابلة المعجزة (الخامس عشر التكوين) كقوله تعالى (كن فيكون) إذ ليس المراد حقيقة الخطاب والايجاد وإلا لزم تحصيل الحاصل والتكليف بما ليس فى الوسع إن كان للموجود وتكليف المعدوم بأن يصير موجوداً إن كان للمعدوم فهو مجاز عن سرعة تكوينه تعالى أو نفس التكوين والفرق بين ما للتكوين وما للتسخير أن فى الأول يقصد تكون الشىء المعدوم وفى الثانى صيرورته منتقلا من صورة أو صفة إلى أخرى ففيه زيادة اعتبار (السادس عشر الخبر) أى ورود الصيغة بمعناه كقوله

فاصنع ماشئت . وعكسه : « والوالداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادهنَّ » لا تُنكحُ المرأةُ المرأةَ) أقول لما تقدم أن الأمر هو القول الطالب للفعل شرع فى ذكر صيغته وهى افعل ويقوم مقامها اسم الفعل والمضارع المقرون باللام والضمير فى صيغته إما عائد إلى الأمر وإلى القول الطالب وهو الأقرب وهذه الصيغة ترد لستة عشر معنى يمتاز بعضها عن بعض بالقرائن وقال فى المحصول لخمسة عشر وجعل السادس عشر مسئلة مستقلة وسيأتى أن اطلاقها على ما عدا الايجاب من هذه المعانى مجاز والمجاز لا بد فيه من علاقة وسنذكر ذلك محررا فى موضعه فاعتمده فان بعض شراح المحصول قد تعرض لذلك فغلط فى كثير منه غلطا يظهر بالتأمل * الأول الايجاب كقوله تعالى أقيموا الصلاة * الثانى الندب كقوله تعالى فكاتبوهم (ومنه) أى ومن الندب (التأديب) كقوله عليه الصلاة والسلام كل مما يليك فان الأدب مندوب اليه وعبارة المحصول ويقرب منه وانما نص على أنه منه لأن الامام قد نقل عن بعضهم أنه جعله قسما آخر والفرق بينهما هو الفرق ما بين العام والخاص لأن الأدب متعلق بمحاسن الأخلاق والمندوب أعم وقد نص الشافعى رضى الله عنه على أن الأكل مما لا يليه حرام ذكر ذلك فى الربع الأخير من كتاب الأم فى باب صفة نهى النبى صلى الله عليه وسلم وهو بعد باب من أبواب الصوم وقبل باب من أبواب إبطال الاستحسان فقال ما نصه فان أكل مما لايليه أو من رأس الطعام أو عرس على قارعة الطريق أى برك ليلا أثم بالفعل الذى فعله إذا كان عالما بما نهى النبى صلى الله عليه وسلم هذا لفظ الشافعى بحروفه ومن الأم نقلته ونص فى البويطى فى الباب المذكور على نحوه أيضا وكذلك فى الرسالة قبيل باب أصل العلم * الثالث الارشاد كقوله تعالى: «واستشهدوا شهيدين » وقوله تعالى : « فاكتبوه » والفرق بين الندب والإرشاد على ما قاله فى المحصول تبعاً للمستصفى أن المندوب مطلوب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا إذ ليس فى الاشهاد على البيع ولا فى تركه ثواب والعلاقة التى بين الواجب وبين المندوب والارشاد هى المشابهة المعنوية لاشتراكها فى الطلب * الرابع الاباحة كقوله تعالى : « كلوا واشربوا ولا تسرفوا » هكذا قرره وفيه نظر فان الأكل والشرب واجبان لاحياء النفس والصواب حمل كلام المصنف

عليه السلام إذا لم تستح (فاصنع ماشئت) أى صنعت (وعكسه) أى ورود الخبر بمعنى الطلب سواء كان أمرا كقوله تعالى (والوالدات يرضعن) أولادهن أى أرضعن والعلاقة اشتراكهما فى الدلالة على وجود الفعل غير أنه فرع للطلب والخبر فرع له أونهيا نحو قوله عليه السلام (لا تنكح المرأة المرأة) بلفظ الاخبار بمعنى النهى عن إنكاحها إياها والعلاقة اشتراكهما فى الدلالة على عدم الفعل ومجىء الخبر بمعنى الأمر والنهى مما لادخل له

على إرادة قوله تعالى: «كلوا من الطيبات» ثم انه يجب أن تكون الاباحة معلومة من غير الأمر حتى تكون قرينة لحمله على الاباحة كما وقع العلم به هنا والعلاقة هى الاذن وهى مشابهة معنوية أيضاً * الخامس التهديد كقوله تعالى: «اعملوا ما شئتم» «واستفزز من استطعت منهم» (ومنه) أى ومن التهديد (الانذار) كقوله تعالى: قل تمتعوا فان مصيركم إلى النار وعبارة المحصول ويقرب منه وإنما نص عليه لأن جماعة جعلوه قسما آخر والفرق بينهما ما قاله الجوهرى فى الصحاح فانه ذكر فى باب الدال أن التهديد هو التخويف ثم ذكر فى باب الراء أن الانذار هو الابلاغ ولا يكون إلا فى التخويف هذا كلامه فقوله تعالى قل تمتعوا أمر بابلاغ هذا الكلام المخوف الذى عبر عنه بالأمر وهو تمتعوا فيكون أمراً بالانذار وقد فرق الشارحون بفروق أخرى لا أصل لها فاجتنبها والعلاقة التى بينه وبين الايجاب هى المضادة لأن المهدد عليه إما حرام أو مكروه * السادس الامتنان كقوله تعالى «فكلوا مما رزقكم الله» والفرق بينه وبين الاباحه أن الاباحة هى الإذن المجرد والامتنان أن يقترن به ذكر احتياجنا إليه أو عدم قدرتنا عليه ونحوه كالتعرض فى هذه الآية إلى أن الله تعالى هو الذى رزقه وفرق بعضهم بأن الاباحه تكون فى الشىء الذى سيوجد بخلاف الامتنان والعلاقة هى مشابهة الايجاب فى الاذن لأن الامتنان إنما يكون فى مأذون فيه * السابع الاكرام كقوله تعالى: «ادخلوها بسلام آمنين» فان قرينة قوله بسلام آمنين يدل عليه والعلاقة هى المشابهة فى الاذن أيضاً * الثامن التسخير كقوله تعالى: «كونوا قردة خاسئين» والفرق بينه وبين التكوين الآتى أن التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيه انتقال من حالة إلى حالة والتسخير هو الانتقال إلى حالة ممتهنة إذ التسخير لغة هو الذلة والامتهان فى العمل ومنه قوله تعالى: «سبحان الذى سخر لنا هذا» أى ذلله لنا لنركبه وقولهم فلان سخره السلطان والبارىء تعالى خاطبهم بذلك فى معرض التذليل والعلاقة فيه وفى التكوين هى المشابهة المعنوية وهى التحتم فى وقوع هذين وفى فعل الواجب وقد يقال العلاقة فيهما هو الطلب والتعبير بالتسخير صرح به القفال فى كتاب الاشارة ثم الغزالى فى المستصفى ثم الامام وأتباعه وادعى بعض الشارحين أن الصواب السخرية وهو الاستهزاء ومنه قوله تعالى: «لا يسخر قوم من قوم» هذا عجيب فان فيه ذهولا عن المدلول السابق الذى ذكرته وتغليطا لهؤلاء الأئمة وتكراراً

فى بيان مدلولات لكنه ذكره لانجرار الكلام إليه * وصيغة النهى تجىء لمعان * للتحريم كقوله تعالى لا تأكلوا الربا * والكراهة كالنهى عن الصلاة فى الأرض المغصوبة * والتحقير كقوله تعالى «لا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا» * وبيان العاقبة كقوله تعالى «ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون» * والدعاء نحو «لا تكلنا إلى أنفسنا طرفة عين» * واليأس نحو لا تعتذروا

لما يأتى فان الاستهزاء لا يخرج عن الاهانة أو الاحتقار وكلاهما سيأتى * التاسع التعجيز كقوله تعالى : « فأتوا بسورة » والعلاقة بينه وبين الايجاب هى المضادة لأن التعجيز إنما هو فى الممتنعات والايجاب فى الممكنات * العاشر الاهانة كقوله تعالى: «ذق انك أنت العزيز الكريم » والعلاقة فيه وفى الاحتقار هو المضادة لأن الايجاب على العباد تشريف لهم لما فيه من تأهيلهم لخدمته إذ كل أحد لايصلح لخدمة الملك ولما فيه من رفع درجاتهم قال صلى الله عليه وسلم وما تقرب إلى المتقربون بمثل أداء ما افترضته * الحادى عشر التسوية بين الشيئين كقوله تعالى : أصبروا أولا تصبروا سواء عليكم . وعلاقته هى المضادة أيضاً لأن التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل * الثانى عشر الدعاء كقول القائل اللهم اغفر لى والعلاقة فيه وفيما بعده ما عدا الأخير هو الطلب وقد تقدم لبعضها علاقة أخرى * الثالث عشر التمنى كقول امرىء القيس : ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى * بصبح وما الاصباح منك بأمثل * وإنما جعل المصنف هذا الشاعر متمنيا ولم يجعله مترجيا لأن الترجى يكون فى الممكنات والتمنى فى المستحيلات وليل المحب لطوله كأنه مستحيل الإنجلاء ولهذا قال الشاعر * وليل المحب بلا آخر * فلذلك جعله متمنيا * الرابع عشر الاحتقار كقوله تعالى حكاية عن موسى يخاطب السحرة: «بل ألقوا ما أنتم ملقون » يعنى أن السحر فى مقابلة المعجزة حقير والفرق بينه وبين الاهانة أن الاهانة إنما تكون بقول أو فعل أو ترك قول أو ترك فعل كترك إجابته والقيام له عند سبق عادته ولا يكون بمجرد الاعتقاد فان من اعتقد فى شيء أنه لا يعبأ به ولا يلتفت إليه يقال أنه احتقره ولايقال أنه اهانه والحاصل أن الاهانة هى الانكار كقوله تعالى : « ذق » والاحتقار عدم المبالاة كقوله : بل ألقوا * الخامس عشر التكوين كقوله تعالى : كن فيكون * السادس عشر الخبر كقوله صلى الله عليه وسلم: إذا لم تستحى فاصنع ما شئت . أى صنعت ماشئت وقيل المعنى إذالم تستحى من شيء لكونه جائزا فاصنعه إذ الحرام يستحيا منه بخلاف الجائز (قوله وعكسه) أى أن الخبر قد يستعمل لارادة الأمر كقوله تعالى : « والوالدات يرضعن أولادهن » أى ليرضعن قال فى المحصول والسبب فى جواز هذا المجاز أن الأمر والخبر

اليوم والارشاد نحو لاتسألوا عن أشياء * والتسلية نحو قوله: ولا تحزن عليهم * والشفقة نحو لاتتخذوا الدواب كداسى [1] (الثانية) اتفقوا على أن الصيغة ليست حقيقة فى جميع هذه

---

[1] فى القاموس الكدس كالضرب اسراع المثقل فى السير وقد كدس يكدس كدسا وكداسا وبه صرعه والكداسة ما يكدس بعضه فوق بعض .

يدلان على وجود الفعل وأراد أن بين المعنيين مشابهة فى المعنى وهى المدلولية فلهذا يجوز إطلاق إسم احدهما على الآخر (قوله ولاتنكح المرأة المرأة) يعنى أن الخبر قديقع موقع النهى أيضاً كما يقع موقع الأمر كقوله صلى الله عليه وسلم لاتنكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها فان المراد منه النهى وصيغته صيغة الخبر لوروده مضموم الحاء إذ لو كان نهياً لكان مجزوما مكسورا على أصل التقاء الساكنين وأهمل المصنف عكس هذا القسم تبعا لصاحب الحاصل وقد ذكره الإمام ومثل له لكن بمثال فيه نظر قال ووجه المجاز أن النهى وهذا الخبر النافى يدلان على عدم الفعل قال: (الثانية إنّه حقيقةٌ فى الوجوبِ مَجازٌ فى الباقى وقالَ أبو هاشمٍ إنّه للنّدب وقيل للإباحةِ وقيل مشتركٌ بين الوُجوب والنّدبِ وقيل للقدْر المشتركِ بيْنهُما وقيل لأحدهما ولا نعْرفُه وهو قول الحجّة وقيلَ مُشترَكٌ بيْن الثّلاثةِ وقيلَ بيْن الخمسةِ) أقول اتفقوا على أن صيغة أفعل ليست حقيقة فى جميع المعانى المتقدمة لأن التسوية مثلا ونحوها إنما استفدناها من القرائن لا من الصيغة قال فى المحصول وإنما وقع الخلاف فى الأحكام الخمسة التى هى الايجاب والندب

المعانى إذ خصوصية التسخير والتعجيز ونحوها لم تستفد من مجرد الصيغة بل لانضمام القرائن والمختلف فيه خمسة الوجوب والندب والإباحة والكراهة والتحريم والمختار (إنه) أى صيغة الأمر (حقيقة فى الوجوب مجـاز فى الباقى) وعبارة الإمام فى المحصول أنها حقيقة فى الترجيح المانع من النقيض قال الفنرى هذا المعنى يشترك بين الوجوب والتحريم أقول أراد ترجيح الفعل اعتماداً على كونها حقيقة للكف وهو مستبعد (وقال أبوهاشم إنه) أى الأمر يعنى صيغة (للندب) وفى البواقى مجاز (وقيل الإباحة) فقط وهو قول بعض المالكية (وقيل مشترك بين الوجوب والندب) لفظا على مانقل عن الشافعى رحمه الله (وقيل) هو (للقدر المشترك بينهما) وهو ترجيح الفعل على الترك (وقيل لأحدهما) أى الوجوب أو الندب حقيقة (ولا نعرفه) أى ذلك الواحد (وهو قول الحجة) الغزالى رحمه الله وجماعة من المحققين والمفهوم من هذا ظاهرا أنهم نفوا اشتراكه لفظا بينهما لكن عبارة الامام فى المحصول قالوا إنها حقيقة أما فى الوجوب فقط أو فى الندب فقط أو فيهما بالاشتراك لكنا لاندرى فنتوقف أى فى تعين الموضوع له وهذا يوافق عبارة المستقصى وابن شريح من أصحاب الشافعى وان كان من الواقفية إلا أن توقفه فى تعيين المراد لا فى الموضوع له لكن مذهبه كمذهب الشيعة وسيجىء (وقيل) هو (مشترك بين الثلاثة) أى الوجوب والندب والاباحة لفظا وقيل للقدر المشترك بينهما وهو الاذن (وقيل مشترك بين الثلاثة) والتهديد لفظا وهو قول الشيعة (وقيل) مشترك (بين الخمسة) وفسرها

والاباحة والكراهة والتحريم ووجه دلالة أفعل على الكراهة والتحريم أنها تستعمل فى التهديد كما تقدم والتهديد يستدعى ترك الفعل فيكون إما حراما أو مكروها لكن دعوى الإمام حصر الاختلاف فى الخمسة ممنوع لما سيأتى فى آخر المسألة . والخلاف الناشىء من هذه الخمسة كبير وحكى المصنف منه ثمانية مذاهب تبعاً الإمام ٭ الأول أنه حقيقة فى الوجوب فقط وصححه المصنف وابن الحاجب ونقله فى المحصول عن أكثر الفقهاء والمتكلمين قال وهو الحق وفى الأحكام للآمدى والبرهان لإمام الحرمين أنه مذهب الشافعى وفى شرح اللمع للشيخ أبى إسحق الشيرازى أنه الذى أملاه الأشعرى على أصحاب أبى إسحق الاسفرائينى ببغداد ولكن هل يدل على الوجوب بوضع اللغة أم بالشرع فيه مذهبان محكيان فى شرح اللمع المذكور والأول وهو كونه بالوضع نقله فى البرهان عن الشافعى ثم اختار هو أنه بالشرع وفى المستوعب قول ثالث انه بالعقل ولقائل أن يقول قد جزم الإمام فى المحصول والمنتخب فى أثناء الاشتراك بأن الماضى مشترك بين الخبر والدعاء نحو غفر الله لزيد فلم جعل الماضى حقيقة فى الدعاء ولم يجعل الأمر حقيقة فيه ٭ الثانى أنه حقيقة فى الندب ونقله الغزالى فى المستصفى والآمدى فى كتابيه قولا للشافعى ونقله المصنف عن أبى هاشم وليس مخالفا لما نقله عنه صاحب المعتمد كما ظنه بعض الشارحين فافهمه ٭ الثالث أنه حقيقة فى الاباحة لأن الجواز محقق والأصل عدم الطلب ٭ الرابع أنه مشترك بين الوجوب والندب وجزم به الامام فى المنتخب وكذلك صاحب التحصيل كلاهما فى أثناء الاشتراك وهذا المذهب نقله الآمدى وفى منتهى السول عن الشيعة ونقل فى الاحكام عنهم أنه مشترك بينهما وبين الارشاد . الخامس أنه حقيقة فى القدر المشترك بينهما وهو الطلب وفى المستوعب للقيروانى والمستصفى للغزالى أن الشافعى نص على أن الامر متردد بين الوجوب والندب وهذا محتمل لهذا المذهب ولما قبله . السادس أنه حقيقة فى أحدهما أى الوجوب أو الندب ولكن لا يعرف هل هو حقيقة فى الوجوب مجاز فى الندب أو بالعكس ونقله المصنف عن حجة الإسلام الغزالى تبعا لصاحب الحاصل وليس كذلك فان الغزالى نقل فى المستصفى عن قوم أنه حقيقة فى الوجوب فقط وعن قوم أنه حقيقة فى الندب فقط وعن قوم أنه مشترك بينهما قال كلفظ العين ثم نقل عن قوم التوقف بين هذه المذاهب الثلاث قال وهو المختار ونقله فى المحصول عنه على الصواب وقال فى المنخول وظاهر الأمر الوجوب وما عداه فالصيغة مستعارة فيه هذا لفظه وهو مخالف لكلامه فى المستصفى . السابع أنه مشترك

صاحب التحصيل بالوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم قال الفنرى ان هذا المذهب ليس من المعانى الستة عشر لانه لم يذكر فيها الأخيران إلا أن

بين الثلاثة وهى الوجوب والندب والاباحة وقيل أنه مشترك بينهما ولكن بالاشتراك المعنوى وهو الاذن حكاه ابن الحاجب . الثامن انه مشترك بين الخمسة وهذا محتمل لأمرين أحدهما أن يكون مراده الخمسة المذكورة فى كلامه أولا لقرينة إرادته فى المذهب للذى قبله وهو الاشتراك بين الثلاثة لأنه صرح به فى بعض النسخ فقال بين الخمسة الأول فان أراده فهو صحيح صرح به المعالى والغزالى فى المستصفى فقال مانصه فالوجوب والندب والارشاد والاباحة والتهديد خمسة وجوه محصلة ثم قال فقال قوم هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسة كلفظ العين والقرء هذا لفظه وترتيبه وهو ترتيب المصنف بعينه والثانى أن يكون مراده الأحكام الخمسة وهى عبارة الحاصل يعنى الخمسة المعهودة وهى الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم وقد تقدم أن دلالتها على الكراهة والتحريم لكونها تستعمل فى التهديد والتهديد يستدعى ترك الفعل المنقسم إلى الحرام والمكروه فان أراد هذه الخمسة فهو صحيح أيضاً صرح به الامام فى المحصول وذكره الآمدى فى الأحكام بالمعنى ونقله إمام الحرمين فى البرهان عن الشيخ أبى الحسن الأشعرى فقال ذهب الشيخ إلى التردد بين هذه الأمور * فقال قائلون لكونه مشتركا وقائلون لكونه موضوعاً لواحد منها ولا ندريه هذا معنى كلامه ونقل ابن برهان فى الوجيز عن الأشعرى أنه مشترك بين الطلب والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين وقد استفدنا من كلام المعالى والغزالى أنه حقيقة فى الارشاد وحكاه فى الأحكام أيضاً واستفدنا من كلام ابن برهان أنه حقيقة فى التعجيز والتكوين أيضاً والامام نفى الخلاف عن ذلك كله كما تقدم وذهب الأبهرى فى أحد أقواله على ماحكاه فى المستوعب إلى أن أمر الله تعالى للوجوب وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم للندب وصحح الآمدى التوقف لكن بين الوجوب والندب والارشاد كما صرح به فى الأحكام لاشتمال الثلاث على طلب الفعل ونفى ماعداها وقد نقلت عن الشيعة مذاهب أخرى غير ما تقدم وكذلك عن الأشعرى لكن اتفق جمهورهم على أن مذهبه التوقف بين أمور ويعبر عنه أيضاً بأن الامر ليست له صيغة تخصه قال فى البرهان والمتكلمون من أصحابنا مجمعون على اتباعه فى الوقت ولم يساعد الشافعى على الوجوب إلا الاستاذ قال : (لنَا وُجوهٌ الأوّل قولهُ تعالىٰ : ما منَعكَ أنْ لا تَسجدَ إذْ أمرتكَ

يقال الأمر الوارد فى التهديد أو الانذار فيه إشعار بالتحريم أو الكراهة (لنا) على أن الصيغة حقيقة فى الوجوب فقط (وجـــوه) من الأدلة (الأول قوله تعالى مامنعك أن لا تسجد) أى عن السجود ولا زائدة أو مادعاك إلى عدم السجود (إذ أمرتك) والمراد اسجدوا فى قوله وإذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس إذ المانع عن

ذمَّ على تركِ المأمور فيكونُ واجباً الثانى قوله تعالى : وإذا قيلَ لهمُ اركعوا لا يركعونَ . قيل ذمَّ على التكذيبِ قلنا الظاهر أنه للتركِ والويل للتكذيبِ قيلَ لعلَّ هناك قرينةً أوجبت قلنا رتَّب الذمَّ على تركِ مجرَّدِ افعل الثالث أنّ تاركَ الأمرِ مخالفٌ له كما أنّ الآتى به موافقٌ والمخالفُ على صددِ العذابِ لقوله تعالى : فليحذرِ الذينَ يخالفونَ

الشىء داع إلى نقيضه فهو تعالى (ذم) إبليس (على ترك المأمور) به لأن قوله ما منعك إما لحقيقة الاستفهام أو الذم والتوبيخ والأول عليه تعالى محال فتعين الثانى (فيكون) المأمور به (واجباً) إذ لا يعنى به سوى أن تركه يستحق الذم فيكون الأمر للوجوب (الثانى قوله تعالى وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون) ويل يومئذ للمكذبين ذمهم على ترك الركوع أى الصلاة المشتملة عليه إذ المراد بلا يركعون ليس مجرد الاخبار إذ هو معلوم بل الذم على الترك فيكون للوجوب فان (قيل ذم) أى جاز أن يكون الذم (على التكذيب) وهو عدم اعتقاد حقيقة الأمر لا للترك لأن ترتيب العذاب على التكذيب دون الترك حيث لم يقل ويل للتاركين للركوع (قلنا الظاهر) أى ظاهر الآية (أنه) أى الذم (للترك) أى لترك المأمور به لترتيب لا يركعون الدال على الذم على قوله اركعوا (و) أن (الويل للتكذيب) قال الجاربردى فحينئذ إن كان المكذبون التاركين فهم يستحقون الويل بالتكذيب والعقاب بترك المأمور إذ هم مكلفون بالفروع وإن كانوا غيرهم فلا بعد فى استحقاق قوم الويل على التكذيب وقوم العقاب على الترك أقول المكذبون هم التاركون ألبتة وإن صلوا لعدم العبرة بها اللهم إلا أن يريد بغير التاركين غير التاركين الغير المكذبين مع أنه تعسف وأيضاً الكلام فى الذم وهو أقام العقاب مقامه وأيضاً الويل العتاب فلا يحسن التقسيم وأيضاً لا حاجة إلى هذا الترديد إذ الذوق شاهد بأن الموصوفين بالترك والتكذيب هنا قوم واحد فان (قيل) الأمر قد يرد للوجوب عند القرينة عندنا و (لعل هناك قرينة أوجبت) أى أفادت كون الأمر للوجوب فلذا ذموا على الترك لا لأن مجرد الأمر للوجوب والنزاع فيه (قلنا رتب الذم على ترك) موجب (مجرد) صيغة (افعل) وهو الامتثال الواجب بمجرد صيغة اركعوا فدل على أن منشأ الذم هذا القدر لا ترك الامتثال الواجب بالصيغة والقرينة (الثالث أن تارك الأمر مخالف له) أى للأمر (كما أن الآتى به موافق) يعنى أن الموافقة الاتيان بالمأمور به فكذا المخالفة بتركه (والمخالف على صدد العذاب لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون

عنْ أمرِهِ أنْ تُصيبَهُم فتنةٌ أوْ يُصيبَهم عذابٌ أليمٌ قيل الموافقَةَ اعْتقادُ حقِّيَّةِ الأمر فالمخالفَةُ اعتقادُ فسادِه قلنا ذلكَ لدليل الأمرِ لا له قيلَ الفاعلُ ضميرٌ والذينَ مفْعولٌ قلْنا الإضمارُ خلافُ الأصلِ ومَع هٰذا فلا بُد له منْ مرْجعٍ قيل الّذين يَتسلّلون قلنا هُمُ المخالفُون فكيْف يُؤمرونَ بالحذرِ عنْ أنْفسهمْ؟ وإنْ سُلِّم فيَضيع

عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) فالله تعالى أمر المخالف بالحذر عن العذاب وذا إنما يحصل بعد قيام المقتضى للعذاب وليس إلا المخالفة فالمخالف لأمر الله ورسوله على صدد العذاب فتارك المأمور به بصدد العذاب وهذا معنى أن الأمر للوجوب فان (قيل) لا نسلم أن التارك مخالف له كما أن الآتى به موافق بل ممنوع إذلانسلم أن موافقة الأمر هى الإتيان بالمأمور به بل (الموافقة اعتقاد حقية الأمر) بأن يصدق ويعترف بكونه حقاً واجب القبول موجباً للامتثال (فالمخالفة) حينئذ (اعتقاد فساده) بأن ينكر كونه واجب القبول موجباً للامتثال لا ترك المأمور به فلا يلزم ماذكرتم (قلنا) المراد بموافقة الأمر اما ما ذكرنا أو ذكرتم لعدم الثالث والثانى باطل إذ (ذلك) أى اعتقاد حقية الأمر موافقته (لدليل الأمر لا له) أى للأمر فان موافقة الشيء ما يقرر مقتضاه فإذا اقتضى الدليل حقية الأمر فاعتقاد ذلك تقرير للمقتضى وحينئذ يتعين النسق الأول ولأن الظاهر من الموافقة والمخالفة المعتاد إلى الفهم منهما ماذكرنا فلا يصرف عنه إلا لدليل اليه أشار المحقق فان (قيل) سلمنا ذلك لكن لا نسلم أن المخالف على صدد العذاب لجواز أن يكون المراد بالآية الأمر بالحذر عن مخالفة الأمر لا أمر مخالف الأمر بالحذر عن العذاب إذ (الفاعل) أى فاعل فليحذر (ضمير) هو (والذين) يخالفون (مفعول) لا فاعل (قلنا الإضمار) أى إضمار الفاعل مع وجود ما يصلح للفاعلية (خلاف الأصل ومع هذا) أى الاضمار لا يصح الكلام أيضاً إذ الضمير عائد إلى شيء (فلا بد له من مرجع) ولم يتقدم ما يصلح لذلك فان (قيل) المرجع ما تقدم وهو قوله (الذين يتسللون) منكم لواذا أى لائذين ويجوز أن يكون مصدر لاوذ بمعنى تستر بغيره والتسلل والانسلال الخروج وقد كان المنافقون يثقل عليهم المقام فى المسجد وسماع الخطبة فيلوذون بمن كان يستأذن للخروج فإن أذن خرجوا معه بغير إذن فنزلت الآية (قلنا هم) أى المتسللون هم (المخالفون) فلو صح ذلك لكانوا مأمورين بالحذر (فكيف يؤمرون بالحذر عن أنفسهم وإن سلم) فحينئذ يصير المعنى فليحذر المتسللون غير المخالفين عن أمره (فيضيع)

قوله تعالى : « أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ » قيل فَلْيَحْذَر لا يُوجِب قلنا يُحسن وهُو دليلُ قيامِ المُقتضى

حينئذ (قوله تعالى أن تصيبهم فتنة) لأن الحذر ليس مما له مفعولان على أن الواجب حينئذ فليحذروا لكن المرجع جمعاً أقول في قوله وإن سلم الخ نظر لجواز أن يكون أن تصيبهم بدل اشتمال عن المخالفين أى فليحذروا أن تصيبهم فتنة وقال الخنجى يجوز أن يكون مفعولا له وأجاب الفنرى بأن المفعول له علة الفعل والاصابة ليست بعلة للحذر لامتناع اجتماعهما ووجوب اجتماع الفعل مع علته ولا ليخالفون لأنهم ما خالفوا للاصابة أقول العلة هنا بمعنى الداعى ولاخفاء فى أن إصابة الفتنة سبب داع إلى الحذر ولا نسلم وجوب اجتماعه مع الفعل مطلقاً اللهم إلا أن يقال يجب الاجتماع هنا لوجوب المقارنة فى محذوف اللام على ماعرف وحينئذ يمنع استحالة الاجتماع لجواز أن يجتمع الحذر عن المخالفين من حيث انهم مخالفون مع اصابتهم الفتنة بمعنى استحقاقهم إصابة الفتنة وهذا على تقدير تغاير الفاعل والمفعول ظاهر وأما على تقدير الاتحاد فبناء على ان المعنى الحذر عن المخالفة وجواز كون المراد بالاصابة خوفها [1] ولجواز كون المعنى لئلا تصيبهم كما فى قوله تعالى : يبين الله لكم أن تضلوا . والحذر مع عدم الاصابة يجتمعان على أن نحو قولك زرتك أن تكرمنى أو أن تحسن إلى أو انك تحسن إلى مستثنى من قاعدة محذوف اللام على ماصرح به النحاة وبهذا اندفع ما قال الجاربردى أن محذوف اللام يجب كونه فعلا لفاعل الفعل المعلل والاصابة ليست بفعل لمن يحذر فان (قيل) سلمنا أن المخالفين مأمورون بالحذر لكن لا نسلم أنه يجب عليهم ذلك وقوله (فليحذر لا يوجب) أى لانسلم أنه للوجوب لأنه عين النزاع وحينئذ لايلزم قيام المقتضى للاصابة (قلنا) لاندعى وجوب الحذر لكن ندعى أنه (يحسن) أى استفادة حسنه منه من الأمر (وهو دليل قيام المقتضى) للحذر وهو مايقتضى وقوع ما يحذر منه لأن الحذر عن الشىء بدون مايقتضيه غير حسن وبيان ذلك أن الأمر لا أقل من أن يدل على الجواز وجواز الحذر عن الشىء مشروط بوجود مايقتضى وقوعه وإلا لكان حذراً عما لم يوجد هو ولا مايقتضيه وهو سفه فلا يرد الأمر به كذا ذكر الفنرى ثم قال وفيه نظر لأن جواز الحذر عن شىء مشروط بجواز وجود ما يقتضى وقوعه لابوجوده سلمناه لكن يجوز كون الأمر للكراهة أو الحرمة بالقول باشتراكه بين الخمسة فلا يحسن الحذر أقول الحذر عما لم يعلم أو لم يظن

---

[1] فيكون المعنى فليحذر الحاذرون عن المخالفين لاستحقاق المخالفين إصابة العذاب .

قيل عنْ أمرهِ لا يعم قلنا عامٌ لجوازِ الاسْتثناءِ الرابع أنّ تاركَ الأمرِ عاص

تحققه ولاتحقق مايفضى إلى وقوعه فى الجلة سفه فهو غير جائز بمعنى أنه مخالف للحكمة ولهذا يلام من يحذر عن سقوط الجدار المحكم الغير المائل ولا يراد بالجواز مجرد الامكان حتى يكفى فى جواز الحذر عن الشيء جواز مايقتضى وقوعه والقول بأن الأمر للكراهة أو الحرمة مستبعد جداً فلم يعتد به على أن اشعار الآية بوجوب الحذر غير خاف بقرينة ورودها فى معرض الوعيد بتوقع إصابة العذاب والنزاع فى كونه بمجرده للوجوب فيحسن بل يجب حينئذ الحذر عن العقاب فان قلت مايقتضى توقيع العذاب الوعيد فيكفى فى الحذر قيامه فلا يلزم إلا كون المخالف بصدد العقاب لورود الوعيد ولا يلزم ذلك من حيث هو مخالف وهو المفيد قلنا الوعيد إنما هو على المخالفة فالمقتضى توقعه المخالفة وقد يقال فى أن المخالف بصدد العذاب أنه أمر بالحذر فيكون حسناً وإنما يكون كذلك أن لو اقتضى شيء الحذر وهو هنا توقع العذاب فيكون المخالف بصدده وخلاصة الكلام أن يقال ان اسناد حكم الحذر عن العذاب إلى المخالف يقتضى أن يكون حذره عنه من حيث المخالفة وذا إنما يكون إذا كان للمخالفة افضاء إلى العذاب كما فى قوله فليحذر الشاتم للأمير أن يضربه ويقرب من ذلك ما قيل من أن المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الأمر والحاق الوعيد بها فيجب أن يكون مخالفة الأمر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد كذا ذكر الفاضل وهو استدلال مستقل حسن فان (قيل) سلمنا جميع المقدمات لكن لا يلزم ان كل أمر للوجوب وهو لازم المدعى أى كونه حقيقة فيه كيف وقوله (عن أمره) لفظ مفرد (لا يعم) فلا يلزم الا كون بعض أفرادُ الأمر للوجوب (قلنا) هو (عام لجواز الاستثناء) منه إذ يصح أن يقال فليحذر عن مخالفة أمره إلا الأمر الفلانى وهو آية العموم ولأن المصدر المضاف عند عدم العهد عام وقد يعترض على هذا الدليل ونحوه بأن الكلام فى صيغة الأمر وما ذكره من ترتيب الوعيد والتهديد على مخالفة الأمر إنما يدل على أن لفظ الأمر حقيقة فيما يفيد الوجوب خاصة ولم يجب الفاضل عنه وكأنه لازم عنده أقول الوعيد على مخالفة ما صدق عليه لفظ الأمر من الصيغ الصادرة عنه علوا لما ثبت أن الفعل ليس بأمر ولا يقال ما صدق عليه ليس مطلق الصيغة بل ما اقترن بقرينة الايجاب ولو كانت العلو أو الاستعلاء لأنا نقول قد ثبت فيما سبق أنه حقيقة فى الصيغة الطالبة وانهما لا يشترطان عند المصنف ولذا قال السؤال إيجاب وإن لم يتحقق ولو سلم فرادنا بصيغة الأمر ما كان على طريق الاستعلاء وباطلاقها التجرد عن زائد عنه (الرابع أن تارك الأمر) أى المأمور به (عاص)

لقوله تعالى : « أفعصيت أمري » « لا يعصون الله ما أمرهم » والعاصي يستحق النار لقوله تعالى : « ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً » قيل لو كان العصيان ترك الأمر لتكرر في قوله تعالى : « ويفعلون ما يؤمرون » قلنا الأول ماضٍ أو حال والثاني مستقبل قيل المراد الكفار لقرينة الخلود قلنا الخلود المكث الطويل

إذ العصيان ترك المأمور (لقوله تعالى) لابليس (أفعصيت أمري) أي تركته وقوله تعالى في صفة الملائكة (لا يعصون الله ماأمرهم) أي لا يتركونه (والعاصي يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً) فتارك المأمور به يستحق النار ولا معنى بأن الامر للوجوب سوى هذه قال الفنري بمجموع الآيتين يدل على أن ابليس ما كان من الملائكة أقول يجوز أن يكون قوله لا يعصون في طائفة من الملائكة أو يكون إبليس مخصوصاً وإن كان الاصح أنه كان من الجن ففسق عن أمر ربه وأن صحة استثنائه عن قوله فسجد الملائكة ودخوله في عموم اسجدوا باعتبار التغليب فان (قيل) معنا ماينفي مدلولكم وهو أنه (لو كان العصيان ترك الامر لتكرر في قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون) إذ المعنى حينئذ لايتركون المأمور به أي يفعلونه ويفعلون مايؤمرون فهذه معارضة في المقدمة كما صرح به الجاربردي لاسند لمنع أن العصيان ترك الامر كما أشار إليه الفنري لخروجه عن التوجيه (قلنا الاول ماض أو حال والثاني مستقبل) فالمعنى لا يعصونه ما أمرهم به في الماضي ويفعلون مايؤمرون به في المستقبل فلا تكرار كذافي شرح الفنري وظاهره المضي والاستقبال بالنسبة إلى الامر وفي بعض النسخ والثاني مستقبل أو حال يعني يفعلون مايؤمرون في الحال وفي البعض الاول ماض أو حال وشرحه الجاربردي بأن المراد بلا يعصون أما الماضي أو الحال أقول كأنه أراد أن لايعصون أما حكاية الحال الماضية والمراد ماعصوا أو الحال حقيقة يعني لا يعصون في الحال ما أمروا به في الماضي بفعله في هذه الحال فان (قيل المراد) بقوله ومن يعص الله الآية (الكفار) لاكل من هو تارك الامر فلا تكون الكبرى كلية (لقرينة الخلود) فانه لا يكون إلا للكفار (قلنا الخلود) أي المراد به (المكث الطويل) هنا لا الدائم كما يقال حبس مخلد فان قلت ما تقول في أبداً قلنا المراد المدة الطويلة أيضاً كما في قوله تعالى ولن يتمنوه أبداً أي الموت مع قوله ونادوا يامالك ليقض علينا ربك أقول عليه يلزم التخصيص إذا أريد الكفار خاصة والمجاز في اللفظين إذا أريد الجميع وقد اعترف هو نفسه فيما سبق أن التخصيص خير من المجاز اللهم الا أن يقال انهما صارا

الخامس أنه عليه الصلاةُ والسَّلام احتَجَّ لِذمِّ أبى سعيدِ الخدرى على تَركِ استْجابتهِ وهُو يُصلىِّ بقولهِ تعالى : « يا أَيُّها الذينَ آمنُوا اسْتجيبُوا للهِ وللرَّســولِ إذَا دَعاكم) أقول استدل المصنف على أن صيغة أفعل حقيقة فى الوجوب بخمسة أوجه الأول أن الله سبحانه وتعالى ذم إبليس على مخالفته قوله اسجدوا فقال ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك لأن هذا الاستفهام ليس على حقيقته فانه تعالى عالم بالمانع فتعين أن يكون للتوبيخ والذم وإذا ثبت الذم على ترك المأمور ثبت أن الأمر للوجوب إذ لو لم يكن لكان لإبليس أن يقول انك ما ألزمتنى ففيم الذم ؟ وأيضاً لو لم يكن لم يذم عليه لأن غير الواجب لا يذم تاركه «الدليل الثانى قوله تعالى: « وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون» أى صلوا وتقريره كما قبله . اعترض الخصم بأمرين أحدهما لا نسلم أن الذم على ترك المأمور بل على تكذيب الرسل فى التبليغ بدليل قوله تعالى: « ويل يومئذ للمكذبين» قلنا الظاهر ان الذم على الترك لأنه مرتب عليه والترتيب مشعر بالعلية والويل على التكذيب لما قلناه وأيضاً فلتكثير الفائدة فى كلام الله تعالى وحينئذ فان صدر الترك والتكذيب من طائفتين عذبت كل منهما على ما فعلته وان صدرا من طائفة واحدة عذبت عليهما معاً فان الكافر عندنا يعاقب على الفروع كالأصول . الثانى سلمنا أن الذم على الترك لكن الصيغة تفيد الوجوب اجماعاً عند انضمام قرينة اليها فلعل الأمر بالركوع قد اقترن به ما يقتضى إيجابه وجوابه ان الله تعالى رتب الذم على مجرد افعل فدل على أنه منشأ الذم لا القرينة الدليل الثالث تارك الأمر أى المأمور به مخالف لذلك الأمر لأن الآتى بالمأمور به موافق له والمخالف ضد الموافق فاذا ثبت أن الآتى موافق ثبت أن التارك مخالف والمخالف للأمر على صدد العذاب لقوله تعالى: « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن

كالحقيقتين فى طول المكث والمدة وحينئذ يتأتى التمسك فى تخليد الكفار بالآيات الواردة فيه (الخامس أنه) أى النبى (عليه الصلاة والسلام احتج لذم أبى سعيد الخدرى) رضى الله عنه (على ترك استجابته) لرسول الله عليه السلام حين دعاه (وهو يصلى) وكان التكلم فى الصلاة حينئذ مباحاً (بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله والرسول إذا دعاكم) فانه ذمه بقوله ما منعك أن تستجيب ثم احتج به فقال وقد سمعت قول الله تعالى استجيبوا الآية فان الاستفهام لا يراد به طلب فهم العذر لعلمه بأنه كان فى الصلاة بل الذم والتوبيخ لترك المأمور به وهو الاستجابة المأمور بها فى الآية المحتج بها على استحقاقه الذم على تركه فقد دل هذا على أن ترك الأمر سبب استحقاق الذم وهو المعنى بالوجوب قال الفنرى قد قام قرينة هنا على الوجوب وهو قوله إذا دعاكم أقول ليس كذلك بل هو تعيين وقت الامتثال بأداء الوجوب أو تقييد الوجوب

تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم » أمر الله مخالف أمره بالحذر عن العذاب بقوله فليحذر والأمر بالحذر عنه إنما يكون بعد قيام المقتضى لنزوله وإذا ثبت المقدمتان ثبت أن تارك الأمر على صدد العذاب ولا معنى للوجوب إلا هذا ٭ واعترض الخصم بأربعة أوجه مرتبة بالترتيب الجدلى ٭ أحدها وهو اعتراض عن المقدمة الأولى لا نسلم أن موافقة الأمر عبارة عن الاتيان بمقتضاه حتى ينتج مادلتم بل الموافقة عبارة عن اعتقاد حقية الأمر أى كونه حقاً صدقا واجبا قبوله وعلى هذا فالمخالفة عبارة عن اعتقاد بطلانه وكذبه لاترك الأمر قلنا فرق بين الأمر وبين الدليـــل الدال على أن ذلك الأمر حق وهو المعجزة الدالة على صدق الرسول فاعتقاد حقية الأمر موافقة الدليل الدال على أن ذلك الأمر حق يجب قبوله لا موافقة الأمر فان موافقة الشيء عبارة عما يستلزم تقرير مقتضاه فان دل على كون الشيء صدقا لدليل الأمر فموافقته هى اعتقاد الحقية وإن دل على إيقاع الفعل كالأمر فموافقته هى الاتيان بذلك الفعل ٭ الثانى وهو اعتراض على المقدمة الثانية لا نسلم أن الآيه تدل على أنه تعالى أمر المخالفين بالحذر بل عـــلى أنه تعالى أمر بالحذر عن المخالفين فيكون فاعل قوله فليحذر ضميراً والذين يخالفون مفعول به وجوابه من وجهين أحدهما ولم يذكره فى المحصول أن الاضمار على خلاف الأصـــل . الثانى أنه لا بد للضمير من اسم ظاهر يرجع اليه وهو مفقود هنا فان قيل يعود على الذين يتسللون قلنا الذين يتسللون هم المخالفون لأن المنافقين كان يثقل عليهم المقام فى المسجد واستماع الخطبة وكانوا يلوذون بمن يستأذن للخروج فاذا أذن له انسلوا معه فنزلت هذه الآية وقيل نزلت فى المتسللين عن حفر الخندق وإذا كان كذلك فلو أمر المتسللون بالحذر عن الذين يخالفون لكانوا قد أمروا بالحذر عن أنفسهم سلمنا هذا لكن يلزم منه أن يصير التقدير فليحذر الذين يتسللون منكم لواذا الذين يخالفون وحينئذ يكون لفظ الحذر قد استوفى فاعله ومفعوله وليس هو مما يتعدى إلى مفعولين فيصير قوله تعالى : « أن تصيبهم فتنة » ضائعا ليس له تعلق بما قبله ولا بما بعده فان قيل يكون مفعولا لأجله فان الحذر لأجل إصابة ذلك قلنا أجاب بعضهم بأنه لو كان كذلك لوجب الاتيان باللام لأنه غير متحد به فى الفاعل لأن الحذر هو فعل المتسللين والاصابة فعل الفتنة أو فعل الله تعالى . وهذا الجواب مردود فإن القاعدة النحوية أنه لايجب الاتيان بالجار إذا كان المجرور أنّ أو أنْ نحو عجبت من أنك قائم وعجبت من أن تقوم فيجوز حذف من فى الموضعين بل الجواب أنه لو كان مفعولا لأجله لكان مجامعاً للحذر لأن الفعل يجب أن يجامع علته

بهذا الشرط أو خارج مخرج العادة إذ الاستجابة إنما تكون عند الدعاء ثم المذكور فى جامع الأصول وغيره من كتب الحديث أن المصلى التارك الاستجابة كان أباسعيد بن المعلى وهو غير

واجتماعهما مستحيل ، ولقائل أنه يجيب أيضاً عن قولهم أولا ان الفاعل ضمير يعود على المتسللين بأنه لو كان كذلك لوجب إبرازه فيقال فليحذروا لأنه عائد على جمع سلمنا لكن تحذير الناس عنهم لما وقعوا فيه أبلغ فى الذم من تحذيرهم أنفسهم ويستلزمه أيضاً بخلاف تحذير أنفسهم فإنه لا يستلزم تحذير الغير منهم * الاعتراض الثالث وهو اعتراض على المقدمة الثالثة أيضاً وتقريره ان يقال سلمنا أن قوله فليحذر أمر للمخالفين وانه لاضمير فى الآية ولكن لم قلتم إنه يوجب عليه الحذر ؟ أقصى مافى الباب أنه ورد الأمر به وكون الأمر للوجوب هو محل النزاع قلنا نحن لاندعى أنه يدل على وجوب الحذر ولكن يدل على حسنه وحسن الحذر من العذاب دليل على قيام المقتضى للعذاب لأنه لو لم يوجد المقتضى لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله تعالى وإذا ثبت وجود المقتضى ثبت أن الأمر للوجوب لأن المقتضى للعذاب هو ترك الواجب دون المندوب * الرابع وهو أيضاً اعتراض على المقدمة الثانية أن قوله عن أمره مفرد فيفيد أن أمراً واحداً للوجوب ونحن نسلمه ولا يفيد كون جميع الأوامر كذلك مع أن المدعى هو الثانى وأجاب فى المحصول بثلاثة أوجه أحدها وعليه اقتصر المصنف أنه عام بدليل جواز الاستثناء فانه يصح أن يقال فليحذر الذين يخالفون عن أمره إلا الأمر الفلانى وسيأتى أن معيار العموم جواز الاستثناء * الثانى أنه تعالى رتب استحقاق العقاب على مخالفة الأمر وترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية * الثالث أنه إنما استحق العقاب فى بعض الصور لعدم المبالاة وهو موجود فى الباقى * الدليل الرابع تارك الأمر أى المأمور به عاص لقوله تعالى حكاية عن قول موسى لأخيه هرون عليهما السلام أفعصيت أمرى وقوله تعالى: «لا يعصون الله ما أمرهم» وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى: «ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها أبداً » عبر بمن التى هى للعموم فدل على ماقلناه فينتج أن تارك الأمر يستحق النار ولا معنى للوجوب إلا ذلك وقد جعل المصنف كبرى الشكل الأول مهملة فقال والعاصى يستحق النار مع أن شرطها أن تكون كلية والصواب أن يقول وكل عاص كما قررته * اعترض الخصم بوجهين أحدهما لانسلم المقدمة الأولى لأنه لو كان العصيان عبارة عن ترك المأمور لكان قوله تعالى: «لا يعصون الله ما أمرهم» معناه لايتركون أى يفعلون فيكون قوله بعد ذلك: ويفعلون مايؤمرون. تكراراً وجوابه ان الأمر المذكور أولا للماضى أو الحال والأمر المذكور ثانياً للاستقبال فلا تكرار

أبى سعيد الخدرى * السادس أن السلف كانوا يستدلون بمجرد صيغة الأمر على الوجوب وقد شاع ذلك وتكرر ولم ينكر أحد فوجب العلم العادى باتفاقهم كالقول الصريح فان قلت لانسلم أن الاستدلال كان بهذه الأوامر ولعله بغيرها وأيضاً قد جعلوا كثيراً من الأوامر

وتقدير الآية لايعصون الله ما أمرهم به فى الماضى أو الحال ويفعلون مايؤمرون به فى الاستقبال هذا هو الصواب فى تقريره على ما أراده المصنف فاعتمده ولك أن تقول النزاع فى أن تارك الامر عاص أم لا وأما العكس وهو أن العصيان بترك الأمر فليس النزاع فيه ودعواه باطلة لأن العصيان قديكون بترك الأمر وقديكون بترك الفعل الواجب اتباعه وقد يكون بارتكاب النهى وغير ذلك فالصواب أن يقول فى تقرير الاعتراض قيل لوكان تارك الأمر عاصياً بدلا عن قوله لو كان العصيان ترك الأمر وأيضاً فينبغى أن يقول فى الجواب قلنا الأول ماض والثانى حال أو مستقبل لأن الثانى مضارع وهو يصلح للحال والاستقبال والأول لا يصلح لكونه ماضياً ولم يتعرض فى المحصول لذكر الحال * الاعتراض الثانى لانسلم المقدمة الثانية لأن المراد بالعصاة فى الآية هم الكفار لا تارك الأمر لقرينة الخلود فان غير الكفار لايخلد فى النار كما تقرر فى علم الكلام وجوابه أن الخلود لغة هو المكث الطويل سواء كان دائما أوغير دائم أى يكون حقيقة فى القدر المشترك حذراً من الاشتراك والمجاز ويدل على ماقلناه قولهم خلد الله ملك الأمير * الدليل الخامس أن النبى صلى الله عليه وسلم دعا أبا سعيد الخدرى وهو فى الصلاة فلم يجبه فقال مامنعك أن تجيب وقد سمعت الله تعالى يقول: «ياأيها الذين آمنوا استجيبوا» الآية وهذا الاستفهام ليس على حقيقته لأنه عليه الصلاة والسلام علم أنه فى الصلاة كما نقله ابن برهان وغيره فتعين أن يكون للتوبيخ والذم حينئذ فالذم عند ورود الأمر دليل على أنه للوجوب * واعلم أن المصنف ذكر أن أباسعيد هذا هو الخدرى وهو غلط تبع فيه صاحب الحاصل وصاحب الحاصل تبع الامام فى المحصول والامام تبع الغزالى فى المستصفى والصواب أنه أبو سعيد بن المعلى كذا وقع فى صحيح البخارى فى أول كتاب التفسير وفى سنن أبى داود فى الصلاة وفى جامع الأصول فى كتاب الفضائل وفى غيرها أيضاً واسمه الحرث بن أوس بن المعلى الانصارى الخزرجى الزرقى واسم الخدرى سعد بن مالك بن سنان من بنى خدرة أنصارى خزرجى أيضا وقد وقع على الصواب فى بعض نسخ الكتاب وهو من إصلاح الناس قال (احتجَّ أبو هاشمٍ بأنَّ الفارقَ بينَ الأمرِ والسُّؤال هوَ الرُّتْبة

لغير الوجوب وأيضاً لعلها أوامر مخصوصة علموا كونها للوجوب قلنا نعلم قطعاً أن الاستدلال كان بها لظهورها فى الوجوب لابخصوصياتها وإنما تركوا الوجوب عند ظهور قرائن عدم الوجوب كذا ذكر الفاضل وإليه أشار المحقق (احتج أبو هاشم) على أن صيغة الأمر للندب (بـ) الاجماع على (أن الفارق بين الأمر والسؤال هو الرتبة) إما حقيقة أو اعتباراً على ماهو المختلف لاغير فان القول المخصوص إن صدر عن العالى أو المستعلى سمى أمراً وإن صدر

والسُّؤال للنَّدبِ فكذلك الأمرُ قلنا السُّؤال إيجابٌ وإنْ لمْ يتحقّقْ وبأنّ الصِّيغة لمَّا استُعملت فيها والاشتراكُ والمجازُ خلافُ الأصلِ فتكونُ حقيقة في القَدرِ المشتركِ قلنا يجبُ المصيرُ إلى المَجازِ لمَا بيَّنا منَ الدليلِ

عن المتصف بضده سمى سؤالا (والسؤال للندب) اتفاقا (فكذلك الأمر) إذلو كان لغيره كالوجوب مثلا لكان ثمة فارق بتعيين الرتبة وهو منتف إجماعاً (قلنا) لا نسلم أنه إذا كان للوجوب تحقق فارق آخر وإنما يكون لو لم يكن السؤال أيضاً إيجابا و (السؤال إيجاب) أى مفيد للوجوب (وإن لم يتحقق) كونه موجباً لمانع وهو أن المسائل عنه لايلزم القبول من المسائل (و) احتج القائل بانها للقدر المشترك بينهما (بأن الصيغة لما استعملت فيهما) أى الوجوب والندب كما تقدم فلو كانت حقيقة فيهما أو فى أحدهما مجازاً فى الآخر لزم الاشتراك أو المجاز (والاشتراك والمجاز خلاف الأصل فتكون حقيقة فى القدر المشترك) بينهما وبهذا بطل استدلال القائل بالاشتراك اللفظى بينهما أو بينهما وبين الاباحة أو بين الخمسة بأن الأصل فى الاطلاق الحقيقة لاستلزامه الاشتراك وهو خلاف الأصل ولذا لم يصرح بابطال هذه المذاهب (قلنا يجب المصير إلى المجاز) باختيار أنها للوجوب وإن كان المجاز خلاف الأصل (لما بينا من الدليل) أى الأدلة الخمسة الدالة على كونها حقيقة فى الوجوب فان الأصل قد يترك إلى خلافه لدليل يقتضى ذلك ورجحناه على الاشتراك لما مر وجعل الخنجى الاحتجاج دليلا آخر على مذهب أبى هاشم وقرره كما قررنا إلا أنه زاد قوله لرجحان الفعل وجواز الترك معلوم بالأصل فالمجموع الندب ولعل ذلك لاعتقاده أن مافى الثانى معطوف على بأن الاول لعدم ذكر محتج سوى أبى هاشم قال الفنرى وهو غير سديد أما أولا فلأنها لو كانت حقيقة فى الندب كانت مجازا فى الوجوب ومن جملة مقدمات الدليل أنها ليست مجازاً فيه لأنه خلاف الأصل وأما ثانيا فلأنها لو كانت للندب لم يكن للقدر المشترك الذى لم يتعرض فيه بجواز الترك وعدمه مع ان المصرح خلافه وأما ثالثا فللزوم ترك استدلال القائل بالقدر المشترك لايقال لامحذور فى ذلك لتركه استدلال المبيح أيضاً لأنا نقول لما وجد مايحمل عليه ويطابقه دليلا ومدلولا فلا معنى لحمله على مالا يطابقه أصلا وأما رابعاً فلأن اعتقاده المذكور وهم وكأنه سقط من قلم الناسخ لفظ وغيره أى احتج غير أبى هاشم لان بأن الثالث أيضاً لم يذكر فيه المحتج مع القطع بأنه ليس لأبى هاشم أقول الظاهر أن الثانى ليس لأبى هاشم ويؤيده مافى بعض النسخ لفظ المخالف مكان أبو هاشم فيكون المراد مايشمل الثلاثة فيكون من أحد قسمى اللف والنشر وهو ذكر المتعدد اجمالا ثم مالكل من آحاده من غير تعيين ثقة بأن السامع يرد مالكل اليه ومع ذلك يمكن أن يتحمل فى الجواب عن

وبأن تعرفَ مفهومها لا يُمكن بالعقلِ ولا بالفعلِ لأنه لم يتواترْ والآحادُ لا تُفيدُ القطعْ قلنا المسألةُ وسيلةٌ إلى العمل فيكفيها الظنّ وأيضاً يتعرّف بتركيب عقليّ من مقدّمات نقليّة كما سبق) أقول ذكر المصنف هنا أدلة ثلاثة واختلف النسخ فى التعبير عن المحتج بها ففى أكثرها احتج أبو هاشم كما ذكره وهو غير مستقيم لأن الثالث لا يطابق مذهبه ولا الثانى على أحد التقريرين الآتيين وفى بعضها احتج المخالف وهو صحيح مطابق لتعبير الإمام وفى بعضها احتجوا وهو قريب مما قبله وهما من إصلاح الناس • الدليل الأول وهو احتجاج أبى هاشم على أن أفعل حقيقة فى الندب وتقديره أن أهل اللغة قالوا لا فارق بين السؤال والأمر إلا فى الرتبة فقط أى أن رتبة الآمر أعلى من رتبة السائل والسؤال إنما يدل على الندب فكذلك الأمر لأن الأمر لو دل على الإيجاب لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف مانقلوه وجوابه أن السؤال يدل على الايجاب أيضاً لأن أهل اللغة وضعوا أفعل لطلب الفعل مع المنع من الترك عند من يقول الأمر للايجاب وقد استعملها للسائل لكنه لا يلزم منه الوجوب إذ الوجوب لا يثبت إلا بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤول

الأول أنه جاز أن يكون معنى كونها للندب عند أبى هاشم أنه لمعنى هو مع مايضم اليه مما علم بالأصل الندب وحينئذ لا يلزم أن يكون مجازا فى الوجوب إلا أنه لم يثبت أنه أراد هذا المعنى وعن الثانى بمثل ذلك وعن الثالث بمنع أن الحمل على ما ذكر حمل على غير المطابق أصلا وعن الرابع بأن سقوطه من القلم خلاف الظاهر • وان المذكور فى الثالث (و) المتوقف أى احتج من توقف فى تعيين الموضوع وهو حجة الإسلام رحمه الله وغيره (بأن) الحكم بكونها حقيقة فى أحدهما بعينه لا يمكن بدون تعرف مفهومها و (تعرف مفهومها لا يمكن بالعقل) إذ لا مجال له فى معرفة اللغات (ولا بالنقل) أيضاً (لأنه) أى النقل بأن الصيغة حقيقة فى أحدهما على التعيين (لم يتواتر) وإلا لما بقى النزاع لحصول العلم القطعى بمفهومها فلو كان لكان من الآحاد (والآحاد) أى نقلها (لاتفيد القطع) والظن غير كاف فى المسألة العلمية وإذا لم يثبت كونها حقيقة فى واحد بعينه لزم التوقف وهذا مما يدل على أنها ليست بحقيقة فى الاباحة (قلنا) تعرف المفهوم بالآحاد ولا نسلم احتياج المسأله إلى القطع بل (المسألة وسيلة إلى العمل) بمقتضاها (فيكفيها الظن) إذ ربما يتوسل به إلى القطع بوجوب العمل (وأيضاً) الحصر ممنوع لجواز أن يقال (يتعرف) المسألة وهى أن الامر للوجوب (بتركيب عقلى) بالوصف وتأويل المصدر بالمفعول أى بمركب عقلى (من مقدمات نقلية) أو بالاضافة وحذف الموصوف أى بتركيب دليل عقلى (كما سبق) أى فى طريق معرفة اللغات أن الجمع المعروف باللام عام لاستنباط

القبول من السائل ولقائل أن يقول على تقدير أن يدل السؤال على الإيجاب فيلزم أن يفترقا من وجه آخر لأن إيجاب الأمر دال على الوجوب بخلاف إيجاب السؤال وقد يجاب بأن المعنى بالرتبة هو كون إيجاب الأمر يقتضى الوجوب بخلاف السؤال وفيه نظر فإنهما مدلولان متغايران ولك أن تمنع ما ذكره من تفريقه بالرتبة فانه مذهب المعتزلة كما تقدم بل الفرق أن السؤال أمر صادر بتذلل والأمر أعم وقد يترتب الوجوب على إيجاب السؤال كسؤال العطشان وقد لايترتب على إيجاب الأمر كطلب السيد من عبده ما لا يقدر عليه فتلخص أنها سواء فى الإيجاب والوجوب قوله (وبأن الصيغة) معطوف على قوله بأن الفارق وتقريره من وجهين أحدهما أن الصيغة قد استعملت فى الوجوب كقوله تعالى «أقيموا الصلاة» وفى الندب كقوله : فكاتبوهم. فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك أو لأحدهما فقط فيلزم المجاز فتكون حقيقة فى القدر المشترك وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز وعلى هذا التقرير يكون دليلا للقائل بأنها حقيقة فى القدر المشترك وهو مدلول كلام المصنف لكن عطفه على دليل أبى هاشم فاسد * التقرير الثانى وهو تقرير الإمام وأتباعه كلهم أن نضم إلى التقرير الأول زيادة أخرى فنقول والدال على المعنى المشترك وهو الأعم غير دالّ على الأخص فيكون لفظ الأمر غير دال على الوجوب ولا على الندب بل على الطلب وجواز الترك معلوم بالبراءة الأصلية فتحصلنا على طلب الفعل مع جواز الترك ولا معنى للندب إلا ذلك وعلى هذا فيصح عطفه على دليل أبى هاشم لكنه بعيد من كلام المصنف وجوابه أن المجاز وإن كان على خلاف الأصل لكنه يجب المصير اليه إجماعا إذا دل عليه دليل وهنا كذلك للأدلة الخمسة التى أقمناها على أنه حقيقة فى الوجوب فقط (قوله وبأن تعرف الخ) هذا دليل الغزالى وموافقيه على التوقف وقد تقدم أن عطفه على دليل أبى هاشم لا يصح وتقريره أن الطريق إلى معرفة مدلول افعل إما أن يكون بالعقل وهو محال لأنه لا مجال له فى اللغات وإما بالنقل المتواتر وهو محال أيضاً وإلا لكان بديهياً حاصلا لكل أحد من هذه الطائفة فلا يبقى بينهم نزاع وإما بالآحاد وهو باطل لأن الآحاد ان افادت فإنما تفيد الظن والشارع إنما اجاز الظن فى المسائل العملية وهى الفروع دون العلمية كقواعد أصول الدين وكذلك قواعد أصول الفقه كما نقله الانبارى شارح البرهان عن العلماء قاطبة وذلك لفرط الاهتمام بالقواعد وإذا انتفت طرق المعرفة تعين الوقف وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لا نسلم أنها علمية لأن المقصود من كون الأمر للوجوب إنما هو العمل به لا مجرد اعتقاده

العقل من المقدمات النقلية ذلك كذا فى شرح الفنرى وغيره وقال الجاربردى أى كما تقدم من قولنا أن تارك المأمور به عاص والعاصى يستحق العقاب وأشار المحقق إلى أن الواسطة جميع ما تقدم من

والعمليات مظنونة يكتفى فيها بالظن فكذلك ما كان وسيلة اليها هذا هو الصواب فى تقريره
وأما قول بعض الشارحين انه يكتفى فيها بالظن مع كونها علمية لكونها وسيلة للعمل فباطل
لأن المعلوم يستحيل إثباته بطريق مظنونه وقد منع فى المحصول أيضاً كونها علمية ولم يذكر
تعليل المصنف بل قال لأنا بينا أنه لاتعين فى المباحث اللغوية وذلك لتوقفها على نفى الاحتمالات
العشرة ونفيها ماثبت إلا بالأصل * الثانى لا نسلم الحصر لأنا قد نتعرفه بتركيب عقلى من
مقدمات نقلية كقولنا تارك الأمر عاص وكل عاص يستحق النار فإنه يدل على أن الأمر
للوجوب وقد تقدم ذكره فى الدليل الرابع من هذه المسألة وقولنا أن الجمع المحلى بالألف واللام
يدخله الاستثناء وأن الاستثناء إخراج مالولاه لوجب دخوله فإنه يدل على أن الجمع المحلى للعموم
كما تقدم فى آخر الفصل الأول من باب اللغات وذلك بالطريق الذى قلناه لأن نفس المقدمتين
نقلية وتركيبهما تركيب عقلى علم من العلوم العقلية وعبر الإمام فى المحصول والمنتخب عن
هذا بقوله إنه يعرف بدليل مركب من العقل والنقل فأورد عليه أن هذا الدليل نقل محض
لأن المقدمتين نقليتان وحظ العقل إنما هو تفطنه لاندراج الصغرى فى الكبرى فلذلك عدل
صاحب الحاصل إلى ما تقدم وتبعه عليه المصنف وقول المصنف كما سبق يحتمل كلا من
المثالين المتقدمين والأول أولى للتصريح به فى الحاصل والمحصول ولكونه دليلا على نفس
المسألة المتنازع فيها ولأنه أقرب وعن هذا الدليل جواب ثالث لم يذكره المصنف ينفع
فى مواضع وهو التزام حصوله بالتواتر ولا يلزم منه رفع الخلاف لأنه قد يصل إلى بعضهم
بكثرة المطالعة لاقضيتهم وتواريخهم وغيره لم يشتغل بذلك فيقع الخلاف ولقائل أن يقول
ينبغى المصنف على طريقة الجدليين تقديم جوابه الثانى على الأول كما فعل فى الحاصل
والمحصول فيقول أولا لانسلم الحصر سلمنا لكن نختار تعرفه بالآحاد وذلك لأن الثانى
فيه تسليم للحصر فلا يحسن منه منعه بعد ذلك فان قيل دعواه أنه يعلم بتركيب عقلى
من مقدمات نقلية لايدفع السؤال لأن هذه المقدمات النقلية إما أن يكون نقلها بالتواتر
أو بالآحاد ويعود السؤال بعينه وجوابه باختيار التواتر ولا يلزم منه أن يعرف كل
أحد أنه للوجوب وإنما يلزم ذلك أن لو كان التركيب العقلى ضروريا وهو ممنوع قال

دلالة الكتاب والسنة واستدلالات العلماء على كون الأوامر المطلقة للوجوب ولاخفاء أن مرجعها
دلالة تتبع مظان استعمال هذه الصيغة على أن المقصود بها عند الاطلاق الوجوب فحاصل
الكل راجع إلى النقل الغير الصريح المستمد من شواهد النظر الصحيح ومحامل النقل الصريح

(الثالثة الأمرُ بعدَ التَّحريم للوُجوبِ وقيلَ للإباحةِ لنا أنّ الأمرَ يُفيدُه وورُودُه بعد الُحرمةِ لا يَدفعُه قيلَ : « وإذَا حللْتم فاصطادوا » للإباحةِ قلْنا معارض بقوله : « فإذَا انْسلَخ الأشهُر الحرُم فاقْتلوا » واختَلف القائلون بالإباحة فى النَّهى بعْد الوجوب) أقول إذا فرعنا على أن الأمر للوجوب فورد بعد التحريم ففيه مذهبان أصحهما عند الإمام وأتباعه ومنهم المصنف أنه يكون أيضاً للوجوب

وصح منع الحصر لأن الخصم كأنه أراد بالنقل صريحه المسألة (الثالثة الأمر) الوارد (بعد التحريم للوجوب) وهذا معنى قولنا الأمر بعد الحظر وقبله سواء (وقيل للإباحة) وبعض القائلين بها من جملة من قال بالوجوب فى الأصل وقيل للندب كالأمر لطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانتشار من أداء الجمعة وعن سعيد بن جبير رحمه الله إذا انصرف منها ساوم بشيء وان لم يشتره وتوقف إمام الحرمين فى الكل (لنا أن الأمر يفيده) أى الوجوب لما مر من الأدلة ولا دافع فى صورة النزاع (ووروده) أى الأمر (بعد الحرمة لا يدفعه) أى الوجوب لأنه رفع الحرمة وهو أعم من الوجوب والعام لا يدافع الخاص فثبت لوجود المقتضى وعدم الدافع قال الفاضل ان الأدلة المذكورة إنما هى فى مطلق الأمر والورود بعد الحظر قرينة أن المقصود رفعه لأنه متبادر إلى الفهم وهو يحصل بالإباحة والوجوب أو الندب زيادة أقول المقتضى لتخلف الوجوب عن الأدلة إنما هى القرينة المانعة عن إرادة الوجوب ولم توجد وكون الوجوب زائداً على هذا المقصود لا يمنع إرادته لجواز كون الزائد مقصوداً كأصل الرفع وإن أريد أن المقصود الرفع بالأدنى فقط فلا نسلم أنه متبادر إلى الفهم قال الإمام الانتقال من الحظر إلى الإباحة جائز فيجوز إلى الوجوب وفيه نظر فان المنافاة بين الحظر والوجوب أشد منها بينه وبين الإباحة لان بين الآخرين مشترك سوى مفهوم الحكم وهو رفع الحرج عن الترك ولا مشترك بين الاولين سواء فلا يلزم من جواز ذلك الانتقال لسهولته جواز هذا الاترى أنك تبتدىء بالوجوب فالندب فالاباحة فالكراهة فالحظر ؞ فالوجوب أبعد المراتب عن الحظر (قيل) قوله تعالى : (وإذا حللتم فاصطادوا) وارد بعد تحريم الصيد بالاحرام وهو (للإباحة قلنا) ما ذكرتم (معارض بقوله فإذا انسلخ الأشهر الحرم) أى ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب (فاقتلوا) المشركين فان الأمر بالقتال للوجوب مع وروده بعد تحريمه فيها فتعارض الآيتان وبقى دليلنا سالما ثم القائلون بأن الامر بعد التحريم للوجوب قالوا إن النهى بعد الوجوب للتحريم بمثل مامر فى الأمر (واختلف القائلون بالإباحة) أى بأن الأمر بعد الحظر للاباحة (فى النهى بعد الوجوب)

ونقله ابن برهان فى الوجيز عن القاضي والآمدى عن المعتزلة والثانى أنه يكون للاباحة وهو الذى نص عليه الشافعى كما نقله عنه القيروانى فى كتاب المستوعب وابن التلمسانى فى شرح المعالم والأصفهانى فى شرح المحصول ونقله ابن برهان فى الوجيز عن أكثر الفقهاء والمتكلمين ورجحه ابن الحاجب وتوقف إمام الحرمين وصرح أيضاً به الآمدى فى الاحكام ومع ذلك فله ميل الى الاباحة فانه قال عقبه واحتمال الاباحة أرجح نظراً لغلبته قال فى المحصول والأمر بعد الاستئذان كالامر بعد التحريم وذلك بأن استأذن على فعل شيء فقال له افعله واستدل المصنف على الوجوب بأن الامر يفيده إذ التفريع عليه وورود بعد الحرمة ليس معارضاً حتى يدفع ماثبت له لأن الوجوب والإباحة منافيان للتحريم ومع ذلك لا يمتنع الانتقال من التحريم إلى الإباحة فكذلك الوجوب احتج الخصم بورودها للاباحة كقوله تعالى وإذا حللتم فاصطادوا ✩ فاذا قضيت الصلاة فانتشروا ✩ فاذا تطهرن فأتوهن ، فالآن باشروهن ✩ وفى الحديث كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى فرق ثلاث فكلوا وادخروا وجوابه أن هذه الأدلة معارضة بقوله فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين فإن القتال فرض كفاية بعد أن كان حراما وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم فإذا أدبرت الحيضة فاغسلى عنك الدم وصلى وإذا تعارضا تساقطا وبقى دليلنا سالماً عن المنع فيفيد الوجوب (قوله واختلف القائلون) يعنى ان القائلين بالإباحة فى الأمر الوارد بعد الحظر اختلفوا فى النهى الوارد بعد الوجوب فمنهم من طرد القياس وحكم بالإباحة لان تقدم الوجوب قرينة ومنهم من حكم بأنه للتحريم كما لو ورد ابتداء بخلاف الأمر بعد التحريم والفرق من وجهين أحدهما أن حمل النهى على التحريم يقتضى الترك وهو على وفق الأصل لأن الاصل عدم الفعل وحمل الأمر على الوجوب يقتضى الفعل وهو خلاف الاصل ✩ الثانى أن النهى لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهى عنه والأمر لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمأمور واعتبار الشرع بدفع المفاسد أكثر من جاب المصالح وأما القائلون أن الأمر بعد التحريم للوجوب فلا خلاف عندهم أن النهى بعد الوجوب للتحريم قال : (الرابعة — الأمر المُطْلَقُ لا يفيدُ التَّكرارَ ولا يَدفعُهُ

فقيل انه للاباحة كما فى الأمر لأنه لرفع الوجوب وهو يحصل بها وقيل انه للتحريم أخذا بقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام إلا وقد غلب الحرام الحلال المسألة (الرابعة) قال إمام الحرمين (الأمر المطلق) عن قرينة التكرار وعدمه وعن التقييد بشرط أوصفة أو وقت (لا يفيد التكرار ولايدفعه) بل يدل على طلب

وقيلَ للتَّكرار وقيلَ المرَّة وقيل بالتَّوقُّف للاشتراكِ أوِ الجهلِ بالحقيقةِ لنا تقييدُهُ بالمرَّةِ والمرَّات منْ غيرِ تكرارٍ ولا نقْض وأنَّه وَرد مَع التكْرار ومَع عَدمه فيُجعلُ حقيقةً فى القَدْر المُشتركِ وهوَ طلبُ الإتيان بهِ دفعاً للاشتراكِ والمَجازِ وأيضاً لو كان للتّكرارِ لعَمَّ الأوقاتَ فيكونُ تكليفاً بمَا لا يُطاقُ ولنَسَخهُ كلُّ تكليفٍ بعْدهُ لا يُجامعُهُ) أقول إذا ورد الأمر مقيداً بالمرة أو بالتكرار حمل عليه وإن ورد مقيداً

الفعل بلا إشعار بالمرة أو المرات وهو المختار (وقيل للتكرار) مدة العمران أمكن وهو مذهب الأستاذ (وقيل للمرة) ولايحتمل التكرار وهو قول البصرى وغيره (وقيل بالتوقف للاشتراك أو الجهل بالحقيقة) قال المراغى القول بالاشتراك ليس بتوقف وقال الفنرى هو سهو لأنه عند عدم القرينة يوجب التوقف أقول ان أريد بالتوقف عدم العلم بأنه وضع لأى معنى للتكرار أو المرة أو المطلق منهما أو لهما فالحق الأول وإن أريد عدم العلم بترجح أحد المعانى الموضوع لها مراداً فالحق الثانى والمصنف وإن ردد بينهما لكن ميله إلى الاشتراك كما ستعرف وقال المحقق بعد تعيين الأوضاع على الاختلاف قيل بالوقف بمعنى لاندرى وميل الفاضل إلى أن الظاهر من قوله لا ندرى الجهل بالحقيقة (لنا) أنه قد يقيد الأمر بالمرة والمرات كما يقال أكرم زيداً مرة أو مرات فلو كان مفيداً لأحدهما لكان تقييده بذلك المعنى تكراراً وبغيره نقضاً واللازم باطل إذ (تقييده بالمرة والمرات من غير تكرار ولا نقض) اتفاقاولا خفاء أن هذا إنما يتم لو أريد بالمرة الاقتصار على المرة الواحدة وإلا فالتقييد بالمرات لاينقضها لوجودها فى ضمن المرات وقد يقال عليه أن الأمر يفيد أحدهما ظاهراً فالتصريح به يفيد النصوصية فلا تكرار وبغيره تصريح بصرف الظاهر إلى الغير وهو لايسمى نقضا (و) لنا أيضاً (أنه) أى الأمر (ورد مع التكرار) كقوله تعالى أقيموا الصلاة (ومع عدمه) مثل حجوا بيت الله (فيجعل حقيقة فى القدر والمشترك) بينهما (وهو طلب الإتيان به دفعاً للاشتراك والمجاز) اللازمين من جعله موضوعا لكل منهما أو للواحد فقط لكونهما خلاف الأصل وحينئذ لايفيد شيئاً منهما ولا ينافيه لعدم استلزام العام الخاص ولا منافاته إياه (وأيضاً لو كان) الأمر المطلق (للتكرار لعم الأوقات) كلها لعدم دلالته على معين وامتناع الترجيح بلا مرجح (فيكون) هذا الأمر (تكليفاً بما لا يطاق) وهو باطل ويكون بحيث يرفعه (ولنسخه كل تكليف) يرد (بعده لا يجامعه) أى لا يمكن الجمع بينهما فعلا كالصلاتين مثلا

بصفة أو شرط فسيأتى أنه يتكرر قياساً لا لفظاً وإن كان مطلقا أى عاريا من هذه القيود ففيه مذاهب أحدها أنه لا يدل على التكرار ولا على المرة بل يفيد طلب الماهية من غير اشعار بتكرار أو مرة إلا أنه لا يمكن إدخال تلك الماهية فى الوجود بأقل من المرة الواحدة فصارت المرة من ضروريات الاتيان بالمأمور به لا جـــرم أنه يدل عليها من هذا الوجه وهذا المذهب اختاره الإمام وأتباعه ونقله عن الأقلين واختاره أيضاً الآمدى وابن الحاجب والمصنف وعبر عن المرة بقوله ولا يدفعه لأنه لو كان للمرة لكان دافعا للتكرار لأنهما متقابلان ﴿ الثانى أنه يدل على التكرار المستوعب لزمان العمل وهو رأى الأستاذ وجماعة من الفقهاء والمتكلمين لكن بشرط الامكان كما قاله الآمدى ﴿ والثالث يدل على المرة وهو قول أكثر أصحابنا كما حكاه الشيخ أبو اسحق الشيرازى فى شرح اللمع ونقل القيروانى فى المستوعب عن الشيخ أبى حامد أنه مقتضى قول للشافعى ﴿ الرابع أنه مشترك بين التكرار والمرة فيتوقف إعماله فى أحدهما على وجود القرينة ﴿ الخامس أنه لأحدهما ولا نعرفه فعلى هذا يتوقف أيضا واختار إمام الحرمين التوقف ونقل عنه ابن الحاجب المذهب الأول تبعاً للآمدى وليس كذلك فافهمه (قوله لنا) أى الدليل على ماقلناه من ثلاثة أوجه أحدها أنه يصح أن يقال افعل ذلك مرة أو مرات وليس فيه تكرار ولا نقض إذ لو كان للمرة لكان تقييده بالمرة تكرارا وبالمرات نقضاً ولو كان للتكرار لكان تقييده به تكرارا وبالمرة نقضاً وهذا الدليل لا يثبت به المدعى لأن عدم التكرار والنقض قد لا يكون لكونه موضوعا للماهية من حيث هى بل لكونه مشتركا أو لأحدهما ولا نعرفه كما قد قيل به فيكون التقييد للدلالة على أحدهما . الثانى أن الأمر المطلق ورد تارة مع التكرار شرعا كآية الصلاة وعرفا نحو احفظ دابتى وورد تارة للمرة شرعا كآية الحج وعرفا كقوله ادخل الدار فيكون حقيقة فى القدر المشترك بين التكرار والمرة وهو طلب الاتيان بالفعل مع قطع النظر عن التكرار والمرة لأنه لو كان حقيقة فى كل منهما لزم الاشتراك وإن كان فى احدهما فقط لزم المجاز وهما خلاف الأصل وهذا الدليل قد استعمله الإمام وأتباعه فى مواضع كثيرة وفيه نظر لأنه إذا كان موضوعا لمطلق الطلب ثم استعمل

دون الصلاة والصوم لأن الأمر المطلق يقتضى الفعل فى جميع الأوقات والتكليف بما لا يجامعه الوارد بعده يقتضى رفعه فى بعضها وذلك نسخ كما سيجىء لكن إيجاب الحج بعد الأمر بالصلاة ليس نسخا اتفاقا والدليلان الأولان على أن لا إفادة ولا منافاة والأخير على أن لا افادة وقد يستدل بأن مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار زائد عليها فيحصل الامتثال بالحقيقة مع أنها حصلت وبأنهما من صفات الفعل والموصوف بالصفات

فى طلب خاص فقد استعمل فى غير ماوضع له لأن الأعم غير الأخص ولكنه مشتمل على ماوضع له فيجوز على سبيل المجاز وأيضاً فلأن الألفاظ موضوعة بازاء المعانى الذهنية كما تقدم فاذا استعمل فيما تشخص منها فى الخارج فيكون مجازاً لأنه غير ماوضع له فاستعمال الأمر فى المقيد بالتكرار وبالمرة مجاز لماقلناه ففر من مجاز واحد فوقع فى مجازين وهذا البحث يجرى فى سائر الألفاظ الموضوعة لمعنى كلى وإن كان مستبعدا لكن القواعد قد أدت إليه وقد صرح الآمدى فى الأحكام بموافقة ماذكرته فقال فى أوائل الكتاب فى القسمة الثانية جوابا عن سؤال مانصه لأنه لايخفى أن حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك فاذا كان لفظ الدابة حقيقة فى مطلق دابة فاستعماله فى الدابة المقيدة على الخصوص يكون استعمالا له فى غير ما وضع له هذا لفظه * الثالث وهو دليل على ابطال التكرار خاصة أنه لو كان للتكرار لعم الأوقات كلها لعدم أولوية وقت دون وقت والتعميم باطل بوجهين أحدهما أنه تكليف بما لايطاق الثانى أنه يلزم أن ينسخه كل تكليف يأتى بعده لايمكن أن يجامعه فى الوجود لأن الاستغراق الثابت بالأول يزول بالاستغراق الثابت بالثانى وليس كذلك واحترز بقوله لايجامعه عن نحو الصوم مع الصلاة ولك أن تقول قد تقدم أن القائل بالتكرار يقول أنه بشرط الإمكان فلا يرد ما قاله من التكليف بما لا يطاق قال : (قيلَ تمسَّكَ الصِّدِّيق علىٰ التَّكْرارِ بقولهِ تعالىٰ : « وآتوا الزكاةَ » منْ غيرِ نكيرٍ قلنا لعلَّه عليه الصلاة والسلام بيَّن تكْرارَهُ قيلَ النَّهيُ يَقتضى التكرار ، فكذلكَ الأمرُ

المتقابلة لايقتضى خصوصية شيء منها فعلى هذا معنى اضرب طلب ضرب مامن غير دلالة على خصوصية المرة أو التكرار ويجاب عنهما بأنهما يدلان على عدم الدلالة عليهما بالمادة وهى الضرب فى اضرب فلم لايدل بالصيغة عليهما وهو المتنازع واحتمالها لهما لايمنع ظهور أحدهما كذا ذكر المحقق واستدل على أنه للتكرار (قيل تمسك) أبو بكر (الصديق) رضى الله عنه فى حق أهل البغى (على التكرار) أى تكرار الزكاة بعد أن أدوا مرة بمجرد الأمر أى (بقوله تعالى وآتوا الزكاة) بمحضر من الصحابة (من غير نكير) من أحد منهم وما ذاك إلا لفهمهم التكرار (قلنا لعله) أى النبى (عليه الصلاة والسلام بين) للصحابة (تكراره) أى وجوب تكرار ايتاء الزكاة قولا أو فعلا بأن أرسل العمال كل حول إلى الملاك لأخذ الزكاة فلم ينكروه لذلك فان قلت الأصل عدم القرينة قلنا لما دل الدليل على التكرار جرنا إلى ماقلناه جمعا بين الأدلة و (قيل) أيضا (النهى يقتضى التكرار فكذلك الأمر) قياساً عليه وهذا

قلْنا الإنْتهاءُ أبداً مُمكنٌ دونَ الإمْتثال قيل لو لمْ يتكرَّرْ لمْ يَردِ النَّسخُ قلْنا وُرودُه قرينَةَ التَّكرارِ قيل حسْنُ الاستِفسارِ

معنى قولهم عم لاتصم فيعمصم والجامع كون كل منهما للطلب بالوضع قال الجاربردى إذ أنهم يحملون أحد النقيضين على الآخر أقول ذلك إنما يكون فى بعض الاستعارات والمحسنات والاحكام اللفظية كالاعمال وعدم الاعلال وأما فى كونه جامعاً فى القياس المظهر لمدلول اللفظ فنظر (قلنا) هو قياس فى اللغة فيبطل وأيضاً الفرق بين لأن مقتضى النهى عن الشيء الانتهاء عنه ومقتضى الأمر بالشيء الإتيان به و (الانتهاء أبداً) أى مستغرقا للاوقات (ممكن دون الامتثال) لأن استغراقها بالفعل متعذر أو متعسر ولكن النهى يقتضى انتفاء الحقيقة وهو بانتفائها فى جميع الأوقات والأمر يقتضى اثباتها وهو يحصل بمرة لأن التكرار فى الفعل يقتضى تفويت غيره من المأمورات بخلاف التكرار فى النهى إذ التروك تجتمع كل فعل بخلاف الأفعال والفنرى منع الأصل أى لا نسلم أن النهى للتكرار أقول لم ينف اقتضاءه شمول الانتهاء للاوقات بل أراد أنه لانتفاء الحقيقة من حيث هى كما سبق إذ الانتفاءات المتعلقة بالأفراد من لوازم المدلول لا أصله أو نفاه بناء على ما اختاره كما ستعرف وأيضاً (قيل لو لم يتكرر) مقتضى الأمر (لم يرد النسخ) بعده لأن ذلك إنما هو لرفع الحكم الثابت بالأمر وإذا لم يكن للتكرار كان للمرة فالرفع إما لهذه المرة وهو بداء أو لأخرى وهو رفع ما لم يثبت قال الفنرى إذا لم يكن للتكرار كان أى الفعل منتهى عنه بنفسه فلا حاجة إلى الناسخ أقول لا نسلم ذلك بل هو مأمور به ولو بمرة فلا بد من بيان امتناع النسخ بالنسبة إليها (قلنا) لا نسلم امتناع النسخ بالنسبة إلى المرة لما سيجيء من جواز النسخ قبل الفعل مع عدم البداء ولو سلم فان أريد أنه يجيء للتكرار ولو بقرينة فغير المتنازع وان أريد بمجرده للتكرار فلا نسلم أنه لو لم يتكرر بمجرده لم يرد النسخ لجواز أن يتكرر بقرينة ويرد النسخ وقد وجد هنا قرينة إذ (وروده) أى النسخ نفسه (قرينة التكرار) هذا توجيه الجاربردى ووجهه الفنرى بأنه يجوز أن يكون للقدر المشترك وحينئذ لا ينافى التكرار وان لم يقتضيه فيحمل عليه إذا وجدت القرينة كالنسخ وحاصلهما واحد فهذه هى أدلة القول بالتكرار واستدل على التوقف للاشتراك و (قيل) لو لم يكن مشتركا بين المدة أو المدات لما حسن الاستفسار عند سماع افعل بأن المراد أيتهما واللازم باطل لأن سراقة وهو من أهل اللسان قال فى حجة الوداع ألعامنا هذا أم للابد فحسن الاستفسار رفع عدم حسنه المستلزم لرفع عدم الإشتراك المستلزم لكونه مشتركا فالحسن مستلزم للاشتراك ألبتة وهذا معنى قوله (حسن الاستفسار

دليلُ الإشْتراكِ قلْنا قدْ يُستفْسرُ عَنْ أفْراد المتواطىءِ) أقول احتج من قال بأن الأمر يفيد التكرار بثلاثة أوجه الأول أن أهل الردة لما منعوا الزكاة تمسك أبو بكر الصديق رضى الله عنه فى وجوب تكرارها بقوله تعالى وآتوا الزكاة ولم ينكر عليه أحد من الصحابة قال فى المحصول فكان ذلك اجماعاً منهم على أنها للتكرار والجواب أنه لعل النبي صلى الله عليه وسلم بين للصحابة أن هذه الآية للتكرار فان قيل الأصل عدمه قلنا لما أجمعوا على التكرار مع أن الصيغة المجردة لا تقتضى ذلك كما بيناه تعين ما قلناه جمعاً بين الأدلة وهذا الدليل وجوابه يقتضيان أن الإمام يسلم أن ذلك اجماع وهو مناقض لما سيأتى من كونه ليس باجماع ولا حجة * الثانى النهى يقتضى التكرار فكذلك الأمر قياسا عليه والجامع أن كلا منهما للطلب وجوابه أن الانتهاء عن الشيء أبدا ممكن لأن فيه بقاء على العدم وأما الاشتغال به أبدا فغير ممكن وهذا الكلام من المصنف مناقض لقوله بعد ذلك أن النهى كالأمر فى التكرار والفور * الثالث لو لم يدل على التكرار بل دل على المرة لم يجز ورود النسخ لأن وروده ان كان بعد

دليل الاشتراك قلنا) لا نسلم الملازمة لجواز كونه متواطئا مع حسن الاستفسار إذ (قد يستفسر عن أفراد المتواطىء) فإنه إذا قيل أعتق رقبة يحسن أن يقال أمؤمنة أم كافرة كذا قيل أقول هذا الحسن لا يخلو عن قبح يؤكد ذلك قصة ذبح البقرة وقول بعض الصحابة لكنهم شددوا فشدد الله عليهم مع قوله تعالى « لا تسئلوا عن أشياء ان تبدلكم تسؤكم » والظاهر أن ذلك الحسن يكون فى الاخبارات لتتميم الفائدة كما إذا قيل أعتقت رقبة يقال أمؤمنة أم كافرة ويمكن أن يستدل بحسن الاستفسار على الجهل بالحقيقة أيضاً والجواب ما ذكر وقد يستدل على الوقف بأنه لو ثبت أحدهما لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والآحاد لا تفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب مامر من أن الظن كاف واستدل القائل بالمرة بأن السيد إذا قال لعبده ادخل الدار لم يعقل منه إلا أمره واحدة والجواب أن ذلك لا لخصوصها بل لكونها مما يحصل به الحقيقة مع عدم احتياج صرفه الامتثال إلى أزيد منها وهذا أولى مما قاله المحقق لو كان ذلك لظهوره فى المرة بخصوصها لما امتثل بالتكرار إذ قيل عليه أنه ممنوع لحصول المرة فى ضمن التكرار اللهم إلا أن يراد بالمرة لزوم الاقتصار على المرة الواحدة حتى يكون الاتيان مرتين أو أكثر مخالفة الأمر قال الفاضل الجواب أنه لو كان كذلك لما كان الاتيان بالفعل فى المرة الثانية والثالثة امتثالا واثباتا للمأمور به والعرف يكذبه أقول لا نسلم تكذيب العرف بل هو حاكم بأن دخوله ثانيا بدون

فعلها فهو محال لأنه لا تكليف وان كان قبله فهو يدل على البداء وهو ظهور المصلحة بعد خفائها أو بالعكس. وهو على الله تعالى محال ولكن ورود النسخ جائز فدل على أنه للتكرار وجوابه أن النسخ لا يجوز وروده على الأمر الذى يقتضى مرة واحدة ولكن إذا ورد على الأمر المطلق صار ذلك قرينة فى أنه كان المراد به التكرار وحمل الامر على التكرار لقرينة جائز هكذا ذكره فى المحصول فتبعه عليه المصنف ولك أن تقول ان صح هذا الجواب فيلزم أن لا يكون جواز الاستثناء دليلا على العموم ألبتة لامكان دعواه فى كل استثناء وذلك مبطل لقوله بعد ذلك ومعيار العموم جواز الاستثناء وأيضاً فهو مناقض لقولهم أن النسخ قبل الفعل جائز لا سيما أنهم استدلوا عليه بقصة إبراهيم مع أن الذبح يستحيل تكراره وأيضا فيلزم منه التكليف بما لا يعلمه الشخص (قوله قيل حسن الاستفسار) اى استدل من قال بأن الأمر مشترك بين التكرار والمرة بأنه يحسن الاستفسار فيه فيقال أردت بالأمر واحدة أم دائما ولذلك قال سراقة للنبى صلى الله عليه وسلم أحجنا هذا لعامنا أم للأبد مع أنه من أهل اللسان وأقره عليه فلو كان الأمر موضوعا فى لسان العرب للتكرار أو للمرة لاستغنى عن الاستفسار وجوابه أن ماقاله ممنوع فانه قد يستفسر عن أفراد المتواطىء كما إذا قال أعتق رقبة فتقول أمؤمنة أم كافرة سليمة أم معيبة قال

(الخامسة الأمْرُ المعلَّق بشرْط أو صفة مثلُ وإنْ كنتمْ جُنباً فاطَّهَّروا والسَّارقُ والسَّارِقةُ فاقْطعُو أَيْديهما لا يَقتضى التِّكْرارَ لفْظاً ويقْتضيه قياساً أما الأولُ فلأنَّ ثُبوتَ الحكم مع الصِّفةَ أو الشَّرطِ يحتملُ التَّكْرار

تجدد الأمر من السيد كالخروج فى أنه لا دخل له فى الامتثال والسر فيه أن المأمور بالأمر المطلق إذا حصل المأمور به فى ضمن فرد انقطع تعلق الأمر بنفس الفعل وتلاشى فلا يكون حصوله فى ضمن فرد آخر مأمورا به فلا امتثال ثمة ولا اتيان بالمأمور به كالتوكيل للغير بقوله طلق امرأته يضمحل بعد أن طلق الوكيل مرة حتى لا يملك التطليق ثانيا ولا يعد به عاملا بالوكالة المسئلة (الخامسة — الأمر المعلق بشرط أو صفة مثل) قوله تعالى (وإن كنتم جنباً فاطهروا) فى الشرط (و) قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) فى الصفة (لا يقتضى) أى المعلق بشىء منهما (التكرار) مطلقا عند بعض من لا يقول بتكرار المطلق وعند البعض يقتضيه مطلقا واختار الامام والمصنف أنه لا يقتضيه (لفظاً ويقتضيه قياساً) وأما مذهب من قال به فى المطلق فظاهر (أما الأول) وهو أن المعلق بأحدهما لا يقتضيه لفظه (فلأن ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يحتمل التكرار) كما فى الآيتين فإنه

وَعدمه ولأنَّه لوْ قال : « إنْ دَخلْت الدَّار فأنت طالقٌ » لمْ يتكرَّرْ وأما الثانى فلأنَّ التَّرتيب يُفيدُ الْعلِّيَّة فيتكرَّر الحكْمُ بتَكرُّرها وإنَّما لمْ يَتكرَّر الطَّلاقُ لعدم اعْتبارِ تعْليله) أقول الأمر المعلق بشرط كقوله تعالى (وإن كنتم جنبا فاطهروا) أو بصفة كقوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) يقتضى تكرار المأمور به عند تكرر شرطه أو صفته إن قلنا الأمر المطلق يقتضيه فان قلنا أنه لايقتضيه ولا يدفعه فهل يقتضيه هنا * فيه ثلاث مذاهب أحدها

يتكرر الغسل بتكرر الجنابة والقطع بتكرر السرقة بأن يأتى على الاطراف الأربعة للسارق عند الشافعى (و) يحتمل (عدمه) كما إذا قال السيد لعبده إن دخلت السوق فاشتر اللحم فهو يعد ممتثلا باشترائه مرة فاذا احتملهما كان أعم والعام لايقتضى الخاص (ولأنه لو قال) لامرأته (إن دخلت الدار فأنت طالق لم يتكرر) الطلاق ويتكرر الشرط ذكر الفنرى أن هذا المثال غير مناسب لأن البحث فى الأمر المعلق بالشرط لا فى المعلق كيفما كان والمثال المناسب قوله للوكيل طلق امرأته إن دخلت الدار فانه لايملك إلا تطليقة وإن تكرر الدخول أقول إنما يصح ذلك لو كان ما ذكر مثالا لقوله وعدمه كمثال العبد والسيد أو دليلا عليه وليس كذلك بالواو بل هو دليل مستأنف وتقريره أن التعليق فى المثال المذكور لا يفيد تكرر الطلاق بتكرر الشرط فلا يفيد التكرار فى تعليق الأمر بشىء فلو استفيد التكرار لكان من الأمر من حيث هو وهو باطل نعم يقال عليه يجوز أن يكون مستفادا من المجموع (وأما الثانى) وهو أن الأمر المعلق بالشرط أو الصفة فى مثل الآيتين يقتضى التكرار قياساً (فلأن الترتيب) أى ترتيب الحكم على الوصف أو الشرط المناسبين (يفيد العلية) أى يشعر بعلية ذلك الوصف أو الشرط لذلك الحكم كما يجىء (فيتكرر الحكم بتكررها) أى بتكرر الشرط أو الوصف والتأنيث لاتصافهما بالعلية أو الضمير للعلة الدال عليها العلية أو يكون الميم ساقطا من القلم (وإنما يتكرر) جواب عما يقال لو كان الترتيب يفيد العلية لوجب تكرر الطلاق بتكرر الدخول فى المثال المذكور والجواب أن ترتيب الشارع الحكم على شرط مناسب دليل أنه جعله علة للحكم وتعليله معتبر والعبد وإن وجد منه ما يدل على أنه جعل الشىء علة لآخر لا معتبر بعلته إذ لا ولاية له فى وضع الأحكام تكليفية كانت أو وضعية حتى لو قال اعتقت غانما لسواده لا يعتق عليه عبيده السود الآخرون وحينئذ لم يتكرر (الطلاق) فى مثالنا (لعدم اعتبار تعليله) أى العبد لا لأن التعليل لا يفيد العلية ثم عند عامة الحنفية أن الأمر لا يوجب التكرار ولا يحتمله مطلقا كان أو معلقاً بشرط

يقتضيه من جهة اللفظ أى أن هـذا اللفظ قد وضع للتـكرار * والثانى لا يقتضيه أى لا من جهة اللفظ ولا من جهة القياس وهذا هو القائل بأن ترتيب الحكم على الوصف لا يدل على العلية * والثالث أنه لايقتضيه لفظ ويقتضيه من جهة ورود الأمر بالقياس قال فى المحصول وهذا هو المختار فلذلك جزم به المصنف واختار الآمدى وابن الحاجب أنه لا يدل عليه قالا ومحل الخلاف فيما لم يثبت كونه علة كالاحصان فإن ثبت كالربا فإنه يتكرر بتكرر علته اتفاقا وهذا مناف لـكلام الإمام حيث مثل بالسرقة والجنابة مع أنه قد ثبت التعليل بها (قوله أما الأول) أى الدليل على الأول وهو أنه لا يقتضى التكرار لفظا من وجهين * أحدهما أن ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يحتمل التكرار وعدمه فإن اللفظ إنما دل على تعليق شىء على شىء وهو أعم من تعليقه عليه فى كل الصور أو فى صورة واحدة بدليل صحة تقسيمه اليها والأعم لايدل على الأخص فلزم من ذلك أن التعليق لايدل على التكرار * الثانى أنه لو قال لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق فان الطلاق لا يتكرر بتكرر الدخول ولو كان يدل عليه من جهة اللفظ لـكان يتكرر كالو قال كلما لـكن هذا الدليل من باب تعليق الإنشاء على الشرط وكلامنا فى تعليق الأمر فينبغى أن يقال وإذا ثبت فى هذا ثبت فى ذلك القياس أو يمثل بقوله لوكيله طلق زوجتى إن دخلت الدار نعم إن كان تعليق الخبر والإنشاء كتعليق الأمر فى ثبوت الخلاف حصل المقصود لكن كلام الآمدى فى الأحكام يقتضى أن الإنشاء لايتكرر اتفاقا وصرح به فى الخبر كقولنا إن جاء زيد جاء عمرو * وأما الدليل على الثانى وهو أنه يقتضى التكرار قياساً فلأن ترتيب الحكم على الصفة أو الشرط يفيد علية الشرط أو الصفة لذلك الحكم كما سيأتى فى القياس فيتكرر الحكم بتكرر ذلك لأن المعلول

أو وصف لأن الأمر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن إذ هو أدنى مايعد به ممتثلا فيتعين أو اعتباراً وهو كل الجنس مثلا إذ المجموع حيث هو واحد حتى يقال الحيوان جنس واحد والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الأجزاء أو الجزئيات لايمنع الواحدة الاعتبارية إلا لـكونه محتملا لاتثبت إلا بالنية وأما الافراد المتخللة بين الأقل والـكل فلا تثبت وإن اقترنت النية بها إذ هى لتعيين محتمل اللفظ لا لإثبات مالايحتمله * والتكرار فى بعض الأوامر إنما لزم من تجدد السبب المقتضى لتجدد المسبب لا من الأمر المطلق أو المعلق بشرط أو المقيد بوصف ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط إذ لايستلزم تحقق الثانى تحقق الأول بخلاف السبب أقول فيه بحث أما أولا فلأن الأمر يدل على تحصيل الحقيقة وهى تحتمل الوحدة والـكثرة وإن كانت من حيث هى لا واحدة ولا كثيرة غاية ذلك أنه يعبر عنها بلفظ مفرد كلفظ المصدر هنا وذلك لا يستلزم اعتبار

يتكرر بتكرر علته (قوله وإنما لم يتكرر الطلاق) جواب عن سؤال مقدر وتوجيه السؤال أن يقال لوكان تعليق الحكم بالشرط دالا على تكراره بالقياس لكان يلزم تكرار الطلاق بتكرار القيام فيما إذاقال إن قمت فأنت طالق وليس كذلك وجوابه أن تعبيره بذلك دال على أنه جعل القيام علة للطلاق ولكن المعتبر تعليل الشارع لأن وقوع الطلاق حكم شرعي وآحاد الناس لا عبرة بتعليلهم في أحكام الله تعالى لأن من نصب علة لحكم فانما يتكرر حكمه بتكرر علته لا حكم غيره فلذلك لم يتكرر الطلاق منه ألا ترى أنه لو صرح بالتعليل فقال طلقها لقيامها لم تطلق امرأة أخرى له قامت قال (السادسة — الأَمرُ المُطلَقَ لا يفيدُ الفَورَ، خلافاً للحنَفية، ولا التَّراخي خِلافاً لقَومٍ وقيلَ مُشتركٌ

الفردية في مفهومه فالأمر حينئذ محتمل للعدد والتكرار فيثبت العدد المتخلل بالنية * فان قلت الممكن الإتيان بالفرد لا بالحقيقة من حيث هي فيكون المأمور به الفرد لا هي قلنا لا نسلم بل يمكن الإتيان بها في ضمن الفرد وإنما الممتنع الإتيان بها بشرط لا وأما ثانيا فلأنا لا نسلم أن وجود الشرط لايستلزم وجود المشروط كيف والكلام في شرط دل الدليل على عليته فان قلت الشرط غير العلة ألبتة قلنا لا نسلم ذلك في ماجعل شرطاً بالتعليق كقولنا كلما طلعت الشمس أضاء العالم المسألة (السادسة الأمر المطلق) المجرد عن القرينة عند الشافعي رحمه الله (لايفيد الفور) أي لايوجب أداء الفعل في أول أوقات الإمكان مع أن المسارعة مندوب إليها (خلافاً للحنفية) يعني أن للفور عندهم حتى لو أخر عصى والمذكور في كتبهم أنه لما جعل أبو يوسف وجوب الحج مضيقاً فهم الكرخي أن الأمر عنده للفور لكن عند عامة مشايخنا أنه لايوجب الفور اتفاقا بينا وان مسألة الحج مبتدأة غير مبنية على الفور أو غيره (ولا) يفيد (التراخي) أيضاً بمعنى وجوب التأخير حتى لو أتى في أول الوقت لم يعد ممتثلا (خلافاً لقوم) كالجبائيين والبصري وبعض الأشاعرة وقال القاضي يقتضي * الفور اما الفعل في الحال أو العزم على الفعل في ثاني الحال (وقيل مشترك) بينهما لفظا وهو مذهب الوقف قال إمام الحرمين في البرهان أما الواقفية فذهبت غلاتهم إلى أنه لو بادر عقيب الفهم لم نقطع بكونه ممتثلا لجواز أن يكون الأمر هو التأخير والمقتصدون إلى أن من بادر أول الوقت كان ممتثلا قطعاً وإن أخر لم نقطع بخروجه عن العهدة وهذا هو المختار ثم قال وبالجملة فالذي أقطع به أن المكلف مهما أتى بالفعل فانه بحكم الصيغة موقع للمطلوب وإنما التوقف في أنه لو أخر هل يأثم بالتأخير مع

لنـــا ما تقدَّمَ قيلَ إنَّه تعالىٰ ذمَّ إبليسَ على التَّركِ ولوْ لمْ يَقْتضِ الفَوْر لمَـا استْحقَّ الذَّمَّ قلْنا لعَلَّ هنَـاك قرينَـةً عَيَّنَت الفَـوْريةَ قيل سَارعُوا يوجبُ الفَـوْر

أنه ممتثل لأصل المطلوب [1] ثم هـــذا الجميع مذاهب القائلين بالبراءة بالمرة وأما من قال بالتكرار فانه يقول بالفور ألبتة (لنـا ما تقـدم) من الوجوه الدالة على أن الأمر للقدر المشترك بين المرة والتكرار بأن يقال لو كان الأمر مفيداً للفور بعينه أو التراخى لكان تقييده بذلك المعنى المفاد تكراراً أو بغيره نقضاً لكنه ليس كذلك وقد عرفت مافيه أو يقال أن الأمر ورد تارة للفور كالواجب المضيق وتارة للتراخى كالحج فيكون للقدر المشترك دفعاً للاشتراك والمجاز أو يقال أن الأمر لطلب حقيقة الفعل من غير دلالة على الفور أو التراخى لابحسب المادة ولابحسب الصيغة واستدل على الفور و (قيل إنه تعالى ذم إبليس على الترك) أى بترك السجود بالفور بقوله تعالى مامنعك أن لا تسجد إذ أمرتك لأن إذ الزمـــان فيكون المعنى ما منعك من السجود زمان الأمر به كذا قال الفنرى (ولو لم يقتض) الأمر (الفور لما استحق) إبليس (الذم) بترك السجود وكان له أن يقول ما أمرتنى بالسجود فى الحال فلى أن أسجد متى شئت (قلنا لعل هنـك قرينة عينت الفورية) كفاء التعقيب فى قوله وإذ سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين لدلالته على عـــدم جواز تراخى السجود عن وقت تمام التسوية ونفخ الروح و (قيل) أيضاً قوله تعالى (سارعوا) إلى مغفرة من ربكم أى إلى سببها وهى الطاعة مجازاً (يوجب الفور) لأن المسارعة بالطاعة هى الاتيان بها فى الفور وقد تقرر بأن الاتيان بالمأمور به على الفور مسارعة إلى المغفرة لأن المسارعة إلى السبب مسارعة إلى المسبب لامتناع تخلف المسبب عن السبب وهى واجبة للآية

---

[1] فمعنى التوقف أنا لاندرى أن أول الوقت يتعين للامتثال أو يسوغ للمكلف الإتيان بالواجب فى أوله وآخره وإذا كان كذلك كان من بادر أول الوقت ممتثلا عندهم بالقطع والمؤخر عن أول الوقت غير مقطوع كونه ممتثلا وغير ممتثل لأنه يحتمل أن يكون التكليف بالإتيان بالفعل فى الوقت سواء كان فى أوله أو فى آخره ويحتمل أن يكون التكليف به على وجه يكون ايقاعه فى أول الوقت من صفاته الكمالية المطلوبة التى تنقص العبادة بتركها وان بقى أصلها كتعديل الأركان فى الصلاة وككون الصلاة فى أرض مباحة وحينئذ ان أتى بالفعل بعد مضى أول الوقت كان آتيا بأصل الواجب مفوتا صفة كماله المطلوبة فيأثم .

قلنا : فمنه لا منَ الأمرِ قيلَ لوْ جازَ التَّأخير فإمَّا مَع بَدلٍ فيَسْقط ، أوْ لاَ مَعه فلا يكونُ واجباً وأيضاً إمّا أنْ يكونَ للتَّأخيرِ أمدٌ وهوَ إذا ظنَّ فواتُه وهوَ غيرُ شاملٍ لأنَّ كثيراً منَ الشُّبّانِ يَموتونَ فجْأةً أوْ لاَ فلا يكونُ واجباً قلْنا مَنْقوضٌ بمـا إذا صُرِّح به

فالمأمور به على الفور واجب كذا فى شرح الدهرى (قلنا) أن ذلك محمول على أفضلية المسارعة والاستباق لا على الوجوب والقرينة أنه لولا ذلك لوجب الفور فلم يكن مسارعا وممتثلا لسارعوا لأنهما إنما يتصور ان فى الموسع دون المضيق إذ الإتيان بالمأمور به فى الوقت الذى لايجوز تأخيره عنه لا يكون مسارعة ولو سلم (فمنه) أى فالفور حينئذ إنما يستفاد من قوله سارعوا (لا من) مطلق صيغة (الأمر) والنزاع فيه لافى جواز فهم الفور بمنفصل ونسب الفاضل هذا الاخير إلى العلامة و (قيل) أيضاً (لو جاز التأخير) ولم يكن للفور لزم جواز تركه فى أول الوقت (فإما) أن يكون التأخير والترك (مع بدل) كالعزم على الفعل فى ثانى الحال مثلا (فيسقط) أى فيلزم سقوط التكليف به عنه لأن البدل يقوم مقام المبدل مطلقا واللازم باطل وفاقاً وليس الأمر للتكرار حتى يقوم مقامه فى ذلك الوقت لافى كل الأوقات (أو) يكون التأخير (لا معه) أى لامع البدل (فلا يكون) الفعل (واجباً) لجواز تركه بلا بدل (و) قيل (أيضاً)لوجاز التأخير (إما أن يكون للتأخير أمد) أى وقت معين لايجوز للمكلف التأخير عنه أولا فإن كان فهو باطل إذلابد من كونه معيناً عنده لاستحالة التكليف بمنعه عن التأخير عن أمد لا يعلمه بعينه (وهو) أى الأمد المعين (إذا ظن فواته) أى وقت غلب على ظنه أنه لو لم يشتغل بالاداء لفات وهو وقت المرض الشديد أو كبر السن ونحو ذلك من الامارات إذ لاعاقة سواه إجماعاً (وهو) أى الأمد المذكور (غير شامل) لجميع المكلفين (لأن كثيراً من الشبان يموتون فجأة) دون تقدم الامارة فلا يكون واجباً عليه مع أن الكلام فى أمر لا يختص ببعض (أولا) أى بأن لم يكن للتأخير أمد جاز تركه أبدا (فلا يكون واجباً) إذ لا نعنى بغير الواجب سوى هذا (قلنا) فى الجواب عن الوجهين بأن كل منهما (منقوض) إجمالا (بما إذا صرح به) أى لو صح ما ذكرتم لامتنع التأخير فيما صرح فيه بجواز التأخير كما إذا قال افعل متى شئت لكنه صحيح اتفاقاً وينقض أيضا بما ثبت فى الشريعة من الأوامر المتراخية التى وقتها العمر قال الفنرى وفيه نظر أقول لعل وجهه التزامهم عدم وجوبه إذا مات قبل تحقق الامارة قال المراغى يمكن

قيل النَّهْى يفيدُ الفَوْر فكذا الأمرُ قلنا لأنَّه يفيدُ التَّكرارَ) أقول الأمر المجرد عن القرائن ان قلنا انه يدل على التكرار دل على الفور وان قلنا لا يدل على التكرار فهل يدل على الفور أم لا حكى المصنف فيه أربعة مذاهب أحدها أنه لا يدل لا على الفور ولا على التراخى بل يدل على طلب الفعل قال فى البرهان وهذا ما ينسب إلى الشافعى وأصحابه وقال فى المحصول انه الحق واختاره الآمدى وابن الحاجب والمصنف * والثانى أنه يفيد الفور أى وجوبا وهو مذهب الحنفية * والثالث انه يفيد التراخى أى جوازا قال الشيخ أبو اسحق والتعبير بكونه يفيد التراخى غلط وقال فى البرهان انه لفظ مدخول فان مقتضى إفادته التراخى أنه لو فرض الامتثال على الفور لم يعتد به وليس هذا معتقد أحد نعم حكى ابن برهان عن غلاة الواقفية أنا لا نقطع بامتثاله بل يتوقف فيه إلى ظهور الدلائل لاحتمال إرادة التأخير قال وذهب المقتصدون منهم إلى القطع بامتثاله وحكاه فى البرهان أيضاً والرابع هو مذهب الواقفية انه مشترك بين الفور والتراخى ومنشأ الخلاف فى هذه المسألة كلامهم فى الحج (قوله لنا ما تقدم) أى فى الكلام على أن الأمر المطلق لا يقتضى التكرار وأشار إلى أمرين أحدهما أنه يصح تقييده بالفور وبالتراخى من غير تكرار ولا نقض والثانى انه ورد الأمر مع الفور ومع عدمه فيجعل حقيقة فى القدر المشترك وهو طلب الإتيان به دفعا للاشتراك والمجاز وقد تقدم الكلام فى هذين الدليلين وما فيهما مبسوطا وقد تقدم هناك دليل ثالث لا يأتى هنا (قوله قيل انه تعالى) أى استدل القائلون بأن الأمر يفيد الفور بأربعة أوجه أحدها أنه تعالى ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود لآدم عليه الصلاة والسلام بقوله ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك كما تقدم بسطه فى الكلام على أن الأمر للوجوب فلو لم يكن الأمر للفور لما استحق الذم ولكان لابليس أن يقول انك ما أوجبته على الفور ففيم الذم وأجاب المصنف تبعا للامام

نقض الوجه الاخير تفصيلا بانا لا نسلم بطلان الأول ولا نسلم وجوب تعين الأمد عنده * قولكم الاستحالة التكليف ممنوع وإنما يصح لو وجب التأخير وإلا فالمأمور متمكن حينئذ من الإتيان بالفعل على الفور وإلى هذا أشير فى شرح المختصر وهذا إنما يصح لو أريد التكليف بالإتيان بالمأمور به وليس كذلك بل المراد التكليف بمنعه عن التأخير عن ذلك الأمد كما بينا وأيضا (قيل النهى يفيد الفور) أى وجوب الانتهاء على الفور اتفاقا (فكذا الأمر) يفيد الفور بجامع الطلب (قلنا) النهى إنما يفيده (لأنه يفيد التكرار) والاستغراق والأمر لا يفيد واحتج القاضى بأنه ثبت فى الفعل والعزم حكم خصال الكفارة والجواب أن المكلف مطيع بخصوص الفعل ويجب العزم من حيث انه من أحكام الايمان كما مر واحتج إمام الحرمين بان طلب الفعل محقق وجواز التأخير مشكوك فيه لاحتمال أن

بأنه يحتمل أن يكون ذلك الأمر مقرونا بما يدل على أنه للفور وفى الجواب نظر لأن الأصل عدم القرينة وقد تمسك المصنف بهذه الآيه على أن الأمر للوجوب مع أن ماقاله بعينه يمكن أن يقال له فما كان جوابا له كان جوابا لهم بل الجواب أن يقول ذلك الأمر الوارد وهو قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين وفيه قرينتان دالتان على الفور احداهما الفاء والثانية أن فعل الأمر وهو قوله تعالى فقعوا عامل فى إذا لأن إذا ظرف والعامل فيها جوابها على رأى البصريين فصار التقدير فقعوا له ساجدين وقت تسويتى إياه ٭ الدليل الثانى أن قوله تعالى وسارعوا إلى مغفرة الآية يوجب كون الأمر للفور لأن الله تعالى أمر بالمسارعة والمسارعة هو التعجيل فيكون التعجيل مأمورا به وقد تقدم أن الأمر للوجوب فتكون المسارعة واجبة ولا معنى للفور إلا ذلك ثم ان حمل المغفورة على حقيقتها غير ممكن لأنها فعل الله تعالى فيستحيل مسارعة العبد اليها فحمل على المجاز وهو فعل المأمورات لكونها سبباً للمغفرة فأطلق اسم المسبب وأريد به السبب والجواب أنا لا نسلم أن الفورية مستفادة من الأمر بل إيجاب الفور مستفاد من قوله تعالى وسارعوا لا من لفظ الأمر وتقرير هذا الكلام من وجهين أحدهما أن حصول الفورية ليس من صيغة الأمر بل من جوهر اللفظ لأن لفظ المسارعة دال عليه كيفما تصرف ٭ الثانى وهو تقرير صاحب الحاصل ان ثبوت الفور فى المأمورات ليس مستفاداً من مجرد الامر بها بل من دليل منفصل وهو قوله تعالى وسارعوا ولك أن تقلب هذا الدليل فتقول الآية دال على عدم الفور لأن المسارعة مباشرة الفعل فى وقت مع جواز الإتيان به فى غيره وأيضاً فالمقتضى أى المضمر لصحة الكلام لا عموم له كما ستعرفه فى العموم فيختص ذلك بما اتفق على وجوب تعجيله ولا يعم كل مأمور ٭ الدليل الثالث لو لم يكن الأمر للفور لكان التأخير جائزاً لكنه لا يجوز لأمرين أحدهما أن جوازه إن كان مشروطا بالإتيان ببدل يقوم مقامه وهو العزم على رأى من شرطه فيلزم سقوط لأن البدل يقوم مقام المبدل وإن كان جائزا بدون بدل فيلزم أن لا يكون واجباً لأنه لا معنى لغير الواجب إلا ماجاز تركه بلا بدل ٭ الثانى أن التأخير إما أن يكون له أمد معين لا يجوز

يكون للفور فيعصى بالتأخير فوجب البدار اليه ليخرج عن العهدة بيقين والجواب لانسلم أنه مشكوك فيه بل التأخير جائز بالادلة المذكورة ٭ ذكر الفاضل لاخفاء أن الدليل وان تم فالقول بوجوب البدار مما ينافى ماقال ٭ الذى اقطع به أن المكلف مهما أتى بالفعل فانه بحكم الصيغة المطلقة موقع المطلوب ثم قال وأجاب العلامة بأن هذا الكلام منه ليس على اطلاقه لأنه قال قبيل هذا الذى يجب القطع به أن من بادر عد ممتثلا إذ من أخر عن أول زمان الامكان لانقطع فى حقه بموافقة ولا مخالفة فان اللفظ صالح للامتثال والزمان الأول وقت له ضرورة وما ورائه

المكلف إخراجه عنه أم لا وكل من القسمين باطل أما الأول فلأن القائلين به اتفقوا على أن ذلك الأمد المعين هو ظن الفوات على تقدير الترك إما لكبر السن أو للمرض الشديد وذلك الأمر غير شامل للمكلفين لأن كثيرا من الشبان يموتون فجأة ويقتلون غيلة فيقتضى ذلك عدم الوجوب عليهم فى نفس الأمر لأنه لو كان واجباً لامتنع تركه والفرض أنا جوزنا له الترك فى كل الازمان المتقدمة على ذلك الظن وأما الثانى فلأن تجويز التأخير أبداً تجويز للترك أبدا وذلك ينافى الوجوب والجواب أن ذلك كله منقوض بما إذا صرح الآمر بجواز التأخير فقال أوجبت عليك أن تفعل كذا فى أى وقت شئت فما كان جوابا لكم كان جوابا لنا قال فى المحصول وهو لازم لا محيص عنه ﴿ الدليل الرابع النهى يفيد الفور فيكون الأمر أيضاً كذلك بالقياس عليه والجامع بينهما هو الطلب وجوابه أن النهى لما كان مفيدا للتكرار فى جميع الأوقات ومن جملتها وقت الحال لزم بالضرورة أن يفيد الفورية بخلاف الأمر وهذا الجواب قد تقدم مثله فى أواخر المسألة الرابعة وقد ناقضه بعد هذا بنحو سطر ووقع أيضاً ذلك الإمام وأتباعه والجواب الصحيح منع كون النهى يفيد الفور لما فيه من الخلاف لاسيما وهو مختار المصنف وعلى هذا فلا تناقض ﴿ فروع ﴾ أحدها الأمر بالأمر بالشىء ليس أمرا بذلك الشىء على الصحيح عند الإمام والآمدى واتباعهما لأن من قال مر عبدك بكذا ثم قال للعبد لا تفعل لا يكون بالأول متعديا ولا بالثانى مناقضاً مثاله قوله صلى الله عليه وسلم مره فليراجعها . الثانى الأمر بالماهية الكلية لا يكون أمرا بشىء من جزئياتها كالأمر بالبيع فانه لا يدل على البيع بالعين أو بغيره هكذا قاله الإمام وخالفه الآمدى وابن الحاجب ﴿ الثالث إذا كرر الأمر فقال صل ركعتين فقيل يكون ذلك أمرا بتكرار الصلاة ونقله فى المستوعب عن عامة أصحاب الشافعى وقال الصيرفى الثانى تأكيد وقال الآمدى بالوقف قال ﴿ (الفصل الثالث فى النواهى وفيه مسائل ﴿ الأولى النَّهْىِ يقْتَضِى التَّحْرِيم لقوله تعالى : وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا)

لا تعرض له ولم يدفع الفاضل الجواب أقول هذه حكاية قول المقتصدين من الواقفية كما مر قوله ومعنى قوله وهو المختار أنه المختار فى تفسير الوقت فلا يفيد إطلاق ما ذكر بل الأقرب أن المعنى بوجوب البدار أن لا بد منه للخروج عن العهدة بيقين فلا اثم لأن الوجوب الشرعى مناف لما قطع به (الفصل الثالث فى النواهى) لفظ النهى أى ن ه ى حقيقة فى القول المخصوص الطالب لكف عند المصنف وعند غيره هو لاقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وفائدة القيود تعرف مما مر فى الأمر (وفيه مسائل) المسألة (الأولى : النهى يقتضى التحريم) أى تحريم المنهى عنه (لقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا) أمرنا

وهو كالأمْر فى التَّكرار والفَوْر الثانية — النَّهىُ يدلُّ شرعاً عَلىٰ الفساد فى العباداتِ لأنَّ المنْهىَّ عنْه بعَيْنه لا يكونُ مأموراً بهِ

بالانتهاء عن المنهى عنه فيجب الانتهاء عنه وهو المعنى بالتحريم (وهو) أى النهى (كالأمر) فى جميع مامر من المذاهب والمباحث مثل الخلاف فى أنه هل لاقتضاء الكف استعلاء وهل له صيغة تخصه أى لاتستعمل فى غيره وفى صيغته أهى ظاهرة فى الحظر دون الكراهة أو بالعكس أو مشترك أو للقدر المشترك أو موقوفة إلى غير ذلك إلا (فى) حق (التكرار والفور) فان الأمر لايفيدهما كامر والنهى يفيدهما لأنه يفيد العموم ، ويلزم منه الفور إما استلزامه إياه فظاهر . أما أنه يفيد التكرار والعموم فلم يحتج عليه المصنف . وقد استدل عليه بما سبق من أن النهى يقتضى الامتناع عن إدخال ماهية الفعل فى الوجود فوجب الإمتناع عنه دائماً إذ لو أتى بالمنهى عنه مرة لزم دخوله فى الوجود ، وهو خلاف مقتضى النهى قال الفنرى : وفيه نظر لأن الامتناع من إدخالها فيه أعم من أن يكون دائماً أو غيره ومقتضى النهى القدر المشترك كما مر فى الأمر . أقول عدم استلزام تحصيل ماهية الفعل من حيث هى دوامه فى الأمر واستلزام الامتناع عنها من حيث هى دوام الإمتناع فى النهى على مايناسب الإطلاق العام الموجب والدوام السالب له والنكرة فى سياق الإثبات والنفى جلى لايحتاج إلى البيان وقد يستدل على أن النهى للقدر المشترك بأن يقال لاتفعل هذا مرة ولا تفعل أبداً من غير تكرار ولا نقض ، وبأنه ورد للتكرار كالنهى عن الزنا والسرقة ولغيره كقول الطبيب المحموم لاتأكل اللحم والجواب عن الأول قد عرف وعن الثانى بأن المقام فى المثال الثانى قرينة صارفة عن التكرار . المسألة (الثانية — النهى يدل شرعا على الفساد) أى فساد المنهى عنه (فى العبادات) ومعناه فيها عدم الإجزاء كما لو قيل : لاتصم يوم العيد ، فلو صام عن قضاء رمضان أو نذر أو كفارة لايجزىء (لأن المنهى عنه) كالصوم الواحد (بعينه لا يكون مأموراً به) لأن الأول مطلوب الترك . والثانى مطلوب الفعل ويستحيل كون الواحد بعينه إياهما معاً ، وحينئذ لا يخرج بالإتيان بالمنهى عنه عن العهدة ، وهو المراد بعدم الإجزاء . وقال الإمام يجوز أن يكون للعبادة كالصلاة جهتان كونها مكتوبة ، وكونها غصباً بأن تكون فى الأرض المغصوبة . فحينئذ لو فعلت فيها أجزأت . ثم أجاب بأن الجهتين إن تفارقتا كان الأمر والنهى متعلقين بسببين متفارقين ، وهو غير مانحن فيه وإن تلازمتا كانت الجهة المنهى عنها من ضرورات المأمور بها فكانت مأموراً بها أيضا إذ الأمر بالشىء أمر بما هو من ضروراته لما مر فيلزم المحذور وفيه نظر لأنه ليس المأمور به والمنهى عنه الجهتين بل هما له كالصلاة

وفى المعامَلات إذا رَجع إلىٰ نفْس العَقْد أوْ أمرٍ داخلٍ فيهِ أوْ لازمٍ له كبيْع الحصاةِ والملاقيحِ والرِّبا لأنّ الأوّلين تمسَّكوا علىٰ فسادِ الرِّبا بمجرّدِ النَّهى منْ غيرِ نكيرٍ

فلا يلزم تعلق الأمر والنهى ولا المحذور على تقدير انفكاك أحدهما عن الآخرى (و) يدل على الفساد (فى المعاملات) ومعناه عدم إفادتها لأحكامها المقصودة كالنهى عن بيع النقدين متفاضلا فإنه بعد النهى لايكون سببا لحل الانتفاع بالمبيع ولايترتب عليه أحكام البيع وذلك (إذا رجع إلى نفس العقد أو أمر داخل فيه أو) خارج (لازم له) مثال الأول (كبيع الحصاة) روى أبو هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن بيع الحصاة * مثل أن يقول بعتك ثوبا من هذه الأثواب والمبيع ما يقع عليه هذه الحصاة إذا رميت أو يقول بعتك هذا بكذا على أنك بالخيار إلى أن أرمى بها أو يقول إذا رميت فهذا مبيع منك بعشرة فيجعلون نفس الرمى بيعا والبيع باطل فى الكل إما لجهل بالمبيع وإما لابهام مدة الخيار وإما لاختلال العقد باختلال الصيغة هكذا ذكر الرافعى والمناسب لما نحن فيه التفسير الثالث لأن النهى فى الأول لما هو داخل وفى الثانى لما هو خارج (و) مثال الثانى بيع (الملاقيح) وقد عرفت معناه لأنه منهى عنه كما روى أبو هريرة عنه عليه الصلاة والسلام لانتفاء صفة معتبرة فى المبيع الذى هو جزء للبيع وهى كونه مرئياً مقدور التسليم لدى العقد (و) مثال الثالث (الربا) أى العقد الربوى أو بيع الربا والإضافة إما للبيان إن أريد الشرعى أو الملابسة إن أريد اللغوى فانه منهى عنه لأمر خارج لازم وهو الفضل وذلك (لأن الأولين) من الصحابة وغيرهم (تمسكوا على فساد الربا) بعد التمسك على التحريم (بمجرد النهى) عنـــه لابخصوص القرائن وهو قوله صلى الله عليه وسلم لاتبيعوا الذهب بالذهب الحديث (من غير نكير) من أحد فيكون إجماعا سكوتيا على أن النهى عن الربا دال على الفساد وإذا دل عليه هنا مع أنه راجع إلى ماهو خارج لازم فلأن يدل عليه فيما يرجع إلى نفس العقد أوجزئه أولى ومن هنا قال أبو حنيفة رحمه الله ينعقد البيع مع صفة الفساد لأن الماهية بجميع أجزائها خالية عن الفساد ومنشأه الخارج اللازم فالحكم بالبطلان المطلق ترجيح مقتضى الخارج على مقتضى الذات والحكم بعدم الفساد أصلا تسوية بين اللازم والمقارن فوجب الحكم بالانعقاد مع الفساد قال الجاربردى وفيه نظر إذ الماهية المستلزمة للازم المستلزم للفساد مستلزمة للفساد فتمكن المفسدة فى جوهر الماهية فوجب أن لا ينعقد أقول هذا بناء على أنه اعتبر اللازم لازم الماهية وليس كذلك بل هو من لوازم الوجود كالبياض للرومى مثلا فلا مفسدة فى الماهية فينعقد باعتبارها

وإنْ رجع إلىٰ أمرٍ مقارنٍ كالبيْع فى وقتِ النِّداء فلا الثالثة — مقتضىٰ النَّهى فعلُ الضدِّ لأنّ العدمَ غيرُ مقدور وقالَ أبو هاشمٍ مَن دُعى إلىٰ زناً فلمْ يفعلْ مدِح قلنا المدُح على الكفِّ الرابعة النَّهى عن الأشياء إمَّا عن الجمْع

من حيث هى (وان رجع) أى النهى (إلى أمر) خارج (مقارن كالبيع فى وقت النداء فلا) يدل على الفساد إذ لا يلزم من فساد المقارن فساد ذلك الشىء فان المنهى عنه فى هذا المثال هو تفويت الجمعة ولا تعلق له بالبيع وليس بلازم له وقد ينقل عن مالك وأحمد رضى الله عنهما دلالته على الفساد هنا قال الفنرى أن البيع بشرط الخيار لمبهم منهى فاسد مع رجوع النهى إلى المقارن وهو إبهام الخيار أقول يمكن أن يجعل من لوازم الوجود إذ الخيار شرع لازما لوجود صنف من البيع بخلاف تفويت الجمعة والابهام مفسد للخيار المشروع ويلزم فساد البيع بشرط الخيار لفساد لازمه الوجودى وقد يقال كان الاولى فى العبادات التفصيل أيضاً بأن يقال النهى فى العبادة ان رجع إلى مالا ينفك عنها كصوم يوم العيد اقتضى فسادها وإن رجع إلى مالا ينفك كالصلاة فى أرض مغصوبة فلا * ثم اعلم أن ههنا مذاهب خمسة لأنه إما أن يدل على الفساد فى الجملة أولا يدل أصلا أو يدل عليه فى العبادات دون المعاملات فالثالث مذهب والأول ينقسم إلى دلالته لغة أو شرعا وكل منها مذهب والأخير مختار المصنف والثانى إلى أنه يدل على الصحة أولا فهما مذهبان والأول مذهب الحنفية ولم ينقل تفصيل الثالث إلى أنه بحسب الشرع أو اللغة والدليل على أن الأدلة لغة أن حاصل معنى فساد الشىء سلب أحكامه عنه وليس فى لفظ النهى مايدل عليه باحدى الدلالات واستدل على الدلالة لغة بأنه لم يزل العلماء يستدلون على الفساد لمجرد النهى وهذا لأنهم فهموا ذلك لغة وأجيب بأنا لا نسلم ذلك بل لفهمهم شرعا والدليل على دلالته مطلقا مع الجواب مثل مامر فى الدلالة لغة واستدل من ذهب إلى أنه لادلالة مطلقاً بأنه لو دل على الفساد لما صح أن يقال نهيتك عن الربا وتملك به واللازم باطل وأجيب بمنع الملازمة لجواز التصريح بخلاف الظاهر كما فى قولك رأيت أسداً يرمى المسألة (الثالثة مقتضى النهى) أى متعلقه (فعل الضد) لاترك المنهى عنه بمعنى أن لا يفعله وهو عدم الفعل (لأن) متعلق النهى مكلف به والمكلف به مقدور إذالقدرة شرط التكليف فتعلق النهى مقدور ولا خفاء أن (العدم غير مقدور) عليه فتعلق النهى ليس بعدم فيكون فعل الضد لعدم الثالث اتفاقا (قال أبو هاشم) هو عدم الفعل إذ (من دعى إلى زناً فلم يفعل مدح) على مجرد أنه لم يفعل فهو مقتضى النهى فقط وإلا لما مدح حتى يفعل الضد (قلنا المدح) إنما هو (على الكف) عن الزنا وهو فعل فيكون المدح على الفعل قال الفنرى وفيه نظر لأن الكف ترك الفعل ولا فرق بينهما أقول هو سهو ومنشأه اشتراك لفظ الترك بين الكف وعدم الفعل المسألة (الرابعة — النهى) إما عن واحد أو أشياء والنهى (عن الأشياء إما عن الجمع) أى عن كل منها فيحرم تفريقا وجمعا

كنكاح الأختين أو عن الجميع كالربا والسرقة) أقول النهى هو القول الطالب للترك دلالة أولية ولم يذكر المصنف حده لكونه معلوما من حد الأمر السابق وصيغته تستعمل فى سبعة معان ذكرها الغزالى والآمدى وغيرهما * أحدها التحريم كقوله تعالى ولا تقتلوا النفس * والثانى الكراهة كقوله صلى الله عليه وسلم « لايمسكن أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول » * الثالث الدعاء كقوله تعالى:(ربنا لاتزغ قلوبنا) * الرابع الارشاد كقوله تعالى:(يا أيها الذين آمنوا لاتسألوا عن أشياء)الآية * الخامس التحقير كقوله تعالى : (ولاتمدن عينيك) الآية * السادس بيان العاقبة كقوله تعالى :(ولا تحسبن الله غافلا) الآية * السابع اليأس كقوله تعالى :(لا تعتذروا اليوم) الآية وقد اختلفوا فى أن النهى هل من شرطه العلو والاستعلاء وإرادة الترك أم لا وأنه هل له صيغة تخصه أم لا وأنه هل هو حقيقة فى الطلب وحده أم لا وأن ذلك الطلب الذى هو حقيقة فيه هل هو التحريم أو الكراهة أو كل منهما بالاشتراك أو الوقف كما اختلفوا فى الأمر فعلى هذا إذا ورد النهى مجرداً عن القرائن فمقتضاه التحريم كما نبه عليه المصنف ونص عليه الشافعى فى الرسالة فقال فى باب العلل فى الأحاديث مانصه * وما نهى عنه فهو على التحريم حتى يأتى دلالة عنه على أنه أراد غير التحريم انتهى ونص عليه أيضاً فى مواضع أخرى واستدل المصنف عليه بقوله تعالى:(وما نهاكم عنه فانتهوا) أمر بالانتهاء عن المنهى عنه فيكون الانتهاء واجباً لأنه قد تقدم أن الأمر للوجوب ولك أن تقول انما يدل هذا على التحريم فى بعض النواهى بدليل منفصل أيضاً لامن وضع اللفظ وكلاهما غير المدعى (قوله وهو كالأمر) يعنى أن النهى حكمه حكم الأمر فى أنه لايدل على التكرار ولا على الفور كما تقدم وفى المحصول أن هذا هو المختار وفى الحاصل أنه الحق لأنه قد يرد للتكرار كقوله تعالى (ولاتقربوا الزنا) ولخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تأكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الأصل فيكون حقيقة فى القدر المشترك وصحح الآمدى وابن الحاجب أنه للتكرار والفور وجزم به المصنف قبل هذا بقليل كما تقدم التنبيه عليه وقال فى المحصول أنه المشهور وابن برهان أنه مجمع عليه ودليل الإمام مردود بما تقدم فى الكلام على أن الأمر ليس للتكرار ولأن عدم التكرار فى أمر المريض انما هو لقرينة وهو المرض والكلام عند عدم القرائن * المسألة الثانية فى أن النهى هل يدل على الفساد أم لا فقال بعضهم لايدل عليه مطلقاً ونقله فى المحصول عن أكثر الفقهاء والآمدى عن المحققين وقال بعضهم يدل مطلقاً وصححه ابن الحاجب لكن ذكر هذا الحكم مفرقاً فى مسألتين فافهمه وقال

(كالربا والسرقة) وشرب الخمر (أوعن الجميع) بينهما مع إباحة كل منهما منفردا (كنكاح الاختين)

أبو الحسين البصرى يدل على الفساد فى العبادات دون المعاملات واختاره الامام فى المحصول والمنتخب وكذلك أتباعه ومنهم صاحب الحاصل وخالفهم المصنف فاختار تفصيلا يأتى ذكره والكلام عليه وحيث قلنا يدل على الفساد فقيل يدل من جهة اللغة والصحيح عند الآمدى وابن الحاجب أنه لا يدل إلا من جهة الشرع وقد تقدم دليله فى الكلام على أن امتثال الامر يوجب الاجزاء وإليه أشار المصنف بقوله النهى يدل شرعاً ولم يذكر الإمام ولا مختصر كلامه هذا القيد وإذا قلنا لايدل على الفساد فقال أبو حنيفة يدل على الصحة لاستحالة النهى عن المستحيل وجزم به الغزالى فى المستصفى قبل الكلام على المبين ثم ذكر بعد ذلك فى هذا الباب أنه فاسد وقد تقدم معنى فساد العبادات والمعاملات فى أول الكتاب فأغنى عن ذكره ولنرجع إلى كلام المصنف وحاصله أن النهى يدل من جهة الشرع على الفساد فى العبادات أى سواء نهى عنها لعينها أو لامر قارنها لان الشىء الواحد يستحيل أن يكون مأموراً به ومنهياً عنه وحينئذ لا يكون الآتى بالفعل المنهى آتياً بالمأمور به فيبقى الأمر متعلقاً به ويكون الذى أتى به غير مجزىء وهو المراد من دعوى الفساد كما تقدم فى الكلام على الصحة هكذا قرره بعضهم وهو خاص بالعبادات الواجبة أوالمسنونة مع أن الدعوى عامة فالأولى أن يقال الصلاة المنهى عنها مثلا لو صحت لوقعت مأمورا بها أمر ندب لعموم الادلة الطالبة للعبادات ثم ان الأمر بها يقتضى طلب فعلها والنهى عنها يقتضى طلب تركها وذلك جمع بين النقيضين (قوله بعينه) هو بالباء ومعناه بنفسه وهو متعلق بيكون فافهمه وهذا الدليل إنما يدل على الفساد من حيث هو وأما كونه من جهة الشرع فلا يدل وهو مطلوبه * على أن الفقهاء قالوا يجوز أن يكون الشىء الواحد مأموراً به منهياً عنه بجهتين واعتبارين كما لو قال لعبده خط هذا الثوب ولا تخطه فى الدار فخاطه فيها * وأما النهى فى المعاملات فعلى أربعة أقسام لأن النهى لا يخلو إما أن يكون راجعاً إلى نفس العقد أم لا * والثانى لايخلو إما أن يكون إلى جزئه أو لا * والثالث لايخلو اما أن يكون إلى لازم غير مقارن أم لا * فالأول كالنهى عن بيع الحصاة وهو جعل الاصابة بالحصاة بيعا قائماً مقام الصيغة وهو أحد التأولين فى الحديث * والثانى كبيع الملاقيح وهو ما فى بطون الأمهات فإن النهى راجع إلى نفس المبيع والمبيع ركن من أركان العقد لأن الأركان ثلاثة العاقد والمعقود عليه والصيغة ولا شك أن الركن داخل فى الماهية * والثالث كالنهى عن الربا أما الربا النسيئة والتفرق قبل التقابض فواضح كون النهى عنه لمعنى خارج وأما ربا الفضل فلأن النهى عن بيع الدرهم بالدرهمين مثلا إنما هو لأجل الزيادة وذلك أمر خارج عن نفس العقد لأن المعقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زائداً أو ناقصاً صفة من أوصافه لكنه لازم والنهى فى هذه الثلاثة يدل على الفساد لأن الأولين تمسكوا

... ...

على فساد الربا بمجرد النهى من غير نكير فكان ذلك إجماعا وإنما استدل المصنف على الثالث فقط لأنه إذا ثبت ذلك فيه ثبت فيما عداه بالطريق الأولى * وأما الرابع فكالنهى عن البيع وقت نداء الجمعة فانه راجع أيضاً إلى أمر خارج عن العقد وهو تفويت صلاة الجمعة لا لخصوص البيع إذ الأعمال كلها كذلك والتفويت أمر مقارن غير لازم لماهية البيع وهذا القسم لايدل على الفساد بدليل صحة الوضوء بالماء المغصوب وهذا التفصيل الذى اختاره المصنف صرح به الامام فى المعالم لكن فى أثناء الاستدلال فافهمه ونقله الآمدى بالمعنى عن أكثر أصحاب الشافعى واختاره فتأمله ونقله ابن برهان فى الوجيز عن الشافعى نفسه ونص فى الرسالة قبيل باب أصل العلم على أنه يدل على الفساد فانه عدد بيوعا كثيرة وحكم بابطالها لنهى الشارع ثم قال مانصه وذلك أن أصل مال كل امرىء محرم على غيره إلا بما أحل به وما أحل به من البيوع مالم ينه عنه فلا يكون مانهى عنه من البيوع محلا ما كان أصله محرما ثم قال وهذا يدخل فى عامة العلم انتهى ونص فى البويطى فى باب صفة النهى عن مثله أيضاً وهو كما نقله المصنف إلا فى استثناء المقارن وقد نقل ابن برهان عن الشافعى أنه مستثنى كما تقدم * المسألة الثالثة مقتضى النهى أى المطلوب بالنهى وهو الذى تعلق النهى به إنما هو فعل ضد المنهى عنه فاذا قال لاتتحرك فمعناه اسكن وعند أبى هاشم والغزالى هو نفس أن لا يفعل وهو عدم الحركة فى هذا المثال * لنا أن النهى تكليف والتكليف إنما يرد بما كان مقدوراً للمكلف والعدم الأصلى يمتنع أن يكون مقدوراً لأن القدرة لابد لها من أثر وجودى والعدم نفى محض فيمتنع اسناده اليها إذ لافرق فى المعنى بين قولنا ما أثرت القدرة أو أثرت عدما صرفا ولأن العدم الأصلى أى المستمر حاصل والحاصل لا يمكن تحصيله ثانيا وإذا ثبت أن مقتضى النهى ليس هو العدم ثبت أنه أمر وجودى ينافى المنهى عنه وهو الضد ولقائل أن يقول ترك الزنا مثلا ليس عدما محضا بل هو عدم مضاف متجدد فيكون مقدوراً احتج أبو هاشم بأن من دعى إلى زنا فلم يفعله فان العقلاء يمدحونه على أنه لم يزن من غير أن يخطر ببالهم فعل ضد الزنا قلنا لا نسلم فان العدم ليس فى وسعه كما قدمناه فلا يمدح عليه بل المدح على الكف عن الزنا والكف فعل الضد ولك أن تقول ما الفرق بين هذه المسألة وبين قولهم النهى عن الشىء أمر بضده فان هذا هو قولهم متعلق النهى ضد المنهى عنه * المسألة الرابعة النهى إن كان عن شىء واحد فلا كلام وإن كان عن أشياء فعلى قسمين أحدهما أن يكون عن الجمع أى الهيئة الاجتماعية دون المفردات على سبيل الانفراد كالنهى عن نكاح الأختين وكالحرام المخير عند الأشاعرة كما تقدم فى خصال الكفارة * الثانى أن يكون عن الجميع أى كل واحد كالربا والسرقة واعلم أن الأشياء جمع وأقلها ثلاث وحينئذ فالتمثيل غير مطابق ولو عبر

... ...

بالمتعدد لخلص من السؤال قال ٭ (الباب الثالث في العموم والخصوص ، وفيه فصول الفصل الأول فى العموم العام لفظٌ يسْتغْرقُ جميعَ ما يصْلح له بوضعٍ واحد

(الباب الثالث فى العموم والخصوص ، وفيه فصول الفصل الأول فى العموم) وأحكامه وقدم تفسير العام على المسائل اقتداء بالقوم وليكون الشروع فيها على بصيرة فقال (العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد) فاللفظ جنس ويخرج به المفهوم والفعل والقياس (وقوله) يستغرق يخرج العلم والمضمر والنكرة فى الاثبات (وقوله) جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر لأنه غير مستغرق للجميع بخلاف المعرف بلام الاستغراق (وقوله) بوضع واحد يخرج المشترك بالنسبة إلى معانيه المتعددة لا بالنسبة إلى افراد معنى واحد كالعيون لافراده الفوارة فانه عام ومثل اللفظ الذى له معنى حقيقى ومعان أخر مجازية فانه باعتبار دلالته على هذه المختلفات ليس بعام وههنا بحث من وجوه ٭ الأول أن المشترك بالنسبة إلى المعانى ولفظ الحقيقة بالنسبة إلى ماوضع له وغيره غير مستغرق فلا حاجة إلى الاحتراز عنهما إليه أشار الفاضل حيث جعل هذا القيد للتحقيق والايضاح ولايجوز أن يجعل الاستغراق أعم من كونه بطريق الشمول أو البدل وألا يدخل النكرة المثبتة مفرداً وجمعاً ٭ الثانى أنه ان أريد بالصلوح صلوح الكلى لجزئياته خرج مثل القوم والرجال مع عمومهما وإن أريد صلوح الكل للاجزاء أو أعم منها دخل أسماء العدد والتثنية مع عدم عمومهما وان أريد صلوح اللفظ لمعان وضع لكل منها شخصيا أو نوعيا ناقض قوله بوضع واحد فلابد من أن يراد بما يصلح له ما هو أعم وباستغراقه تناوله لما يصلح له بحسب الدلالة مطابقة أو تضمنا ويزاد قولنا لكثير غير محصور حتى يخرج اسم العدد والتثنية ٭ فان قلت يندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس لصلوحه للأجزاء الكثيرة ٭ قلنا المعتبر الأجزاء المتفقة فى الاسم كآحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم ٭ الثالث أن النكرة المنفية مجاز مع دخولها فى تعريف العام الحقيقى لاستغراقها جميع ما يصلح له بالوضع النوعى فى حكم النفى بمعنى عموم النفى عن الآحاد فى المفرد وعن الجموع فى الجمع لانفى العموم فقط وأجيب بأنا لانسلم أنها مجاز كيف ولم تستعمل إلا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو فردمبهم غير انتفاءه لايمكن إلا بانتفاء كل فرد وقد صرح محققو شارحى المختصر بأنها حقيقة كذا ذكر الفاضل ٭ أقول لقائل أن يقول إن لم تستغرق الجميع لم تكن عاما وإن استغرقت تكون مجازاً إذ تناولها لمايصلح له اللفظ وهو كل فرد لا على البدل بحسب إحدى الدلالتين وهو المعنى بالاستغراق ليس بالوضع الأصلى والجواب أن تناولها المذكور بدلالة الالتزام بمعونة النفى ولايخرج اللفظ المستعمل فى ماوضع له كالفرد المبهم هنا

وفيــه مسائل) أقول اتفقوا على أن العموم من عوارض الالفاظ حقيقة وفى المعنى أقوال أصحها عند ابن الحاجب أنه حقيقة فيه أيضاً لأن العموم فى اللغة هو شمول أمر لمتعدد وذلك موجود بعينه فى المعنى ولهذا يقال عم المطر وعم الأمير بالعطاء ومنه نظر عام وحاجة عامة وعلة عامة ومفهوم عام وسائر المعانى الكلية كالأجناس والانواع وكذا الأمر والنهى النفسانيان * والثانى أنه مجاز ونقله فى الاحكام عن الأكثرين ولم يرجح خلافه واحتجوا بأنه لو كان حقيقة لكان مطردا وليس كذلك بدليل معانى الأعلام كلها ولأن العموم هو شمول أمر واحد لمتعدد كشمول معنى الإنسان وعموم المطر ونحوه ليس كذلك فانه لا يكون أمراً واحدا يشمل الأطراف بل كل جزء من أجزاء المطر حصل فى جزء من أجزاء الارض * والثالث أنه لا يصدق عليه لاحقيقة ولامجازاً حكاه ابن الحاجب إذا علمت هذه المقدمة فلنرجع إلى الحد فقوله لفظ جنس وقد تقدم غير مرة أن الكلمة أولى منه لكونه جنسا بعيدا بدليل اطلاقه على المهمل والمستعمل مركبا كان أو مفرداً بخلاف الكلمة ويؤخذ من التعبير باللفظ أن العموم عند المصنف ليس من عوارض المعانى لكنه قد نص بعد ذلك على تخصيص العلة والمفهوم وغيرهما والتخصيص فرع العموم وأيضاً فسيأتى قريباً أن العموم قد يكون عقلياً لالفظياً ولك أن تجيب بأنه يجوز أن يكون اطلاق العموم هناك على سبيل المجاز كما رآه الجمهور وكلامه هنا فى المدلول الحقيقى أو تقول العموم هناك بحسب اللغة وهنا بحسب الاصطلاح وفى المعالم أن العام مايتناول الشيئين فصاعدا من غــير حصر فسلم من الاعتراضين وان وقع فى غيرهما (وقوله) يستغرق خرج به المطلق فانه سيأتى أنه لا يدل على شىء

بإفادته المدلول الالتزامى عن كونه حقيقة وقولنا بحسب إحدى الدلالتين ليس بمتعلق بالتناول بل بالصلوح كقوله بوضع واحد ويصدق عليها أنها متناولة لجميع مايصلح له باحدى الدلالتين كدلالة المطابقة مثلا وإن كان التناول بالالتزام تأمل ولو سلم أنها مجاز لكن الوضع عند الاطلاق لايتناول النوعية ولو سلم فالتعريف للعام الأعم * الرابع أنه قائل بتخصيص المفهوم كما سيجىء والتخصيص فرع العموم مع أن ذكر اللفظ فى الحد أخرج المفهوم كما مر فلو قال بدل اللفظ ما أو الذى لدخل ولا يلزم دخول الفعل ونحوه لخروجه بقوله يستغرق لأن الفعل كصلاة النبى صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة لايستغرق الافراد مثل الفرض والنفل لأنه جار فى الشخص كذا ذكر الجاربردى أقول يجوز ان يراد بالتخصيص فى قولنا القابل للتخصيص كذا وكذا الذى جعله مقسما للمفهوم معناه اللغوى وهو تقليل الاشتراك لا الاصطلاحى وهو قصر اللفظ العام على بعض الآحاد ثم اعتبار الاستغراق فى العام إنما هو رأى الشافعية وبعض الحنفية وأما عند عامتهم فيكفى فى العموم انتظام جمع من المسميات كما صرح به فخر الإسلام وغيره (وفيه) أى فى هذا الفصل (مسائل)

من الافراد فضلا عن استغراقها وخرج به النكرة فى سياق الإثبات سواء كانت مفردة كرجل أو مثناة كرجلين أو مجموعة كرجل أو عدداً كعشرة فان العشرة مثلا لا تستغرق جميع العشرات وكذلك البواقى نعم هى عامة عموم البدل عند الأكثرين ان كانت أمراً نحو اضرب رجلا فان كانت خبرا نحو جاءنى رجل فلا تعم ذكره فى المحصول فى الكلام على أن النكرة فى سياق النفى تعم ومعنى عموم البدل أنها تصدق على كل واحد بدلا عن الآخر (وقوله) جميع مايصلح له احتراز عما لا يصلح فإن عدم استغراق من لما لا يعقل وأولاد زيد لاولاد غيره لا يمنع كونه عاما لعدم صلاحيته له والمراد بالصلاحية أن يصدق عليه فى اللغة (وقوله) بوضع واحد متعلق بيصلح والباء فيه للسببية لأن صلاحية اللفظ لمعنى دون معنى سببها الوضع لا المناسبة الطبيعية كما تقدم ويجوز ان يكون حالا من ما أى جميع المعانى الصالحة له فى حال كونها حاصلة بوضع واحد واحترز بذلك عن اللفظ المشترك كالعين وماله حقيقة ومجاز كالأسد وتقريره على وجهين * أحدهما أن العين قد وضعت مرتين مرة للمبصرة ومرة للفوارة فهى صالحة لها فإذا قال رأيت العيون وأراد بها العيون المبصرة دون الفوارة أو بالعكس فانها لم تستغرق جميع مايصلح لها مع أنها عامة لأن الشرط إنما هو استغراق الافراد الحاصلة من وضع واحد وقد وجد ذلك والذى لم يدخل فيها هو إفراد وضع آخر فلا يضر فلو لم يذكر هذا القيد لاقتضى أن لا تكون عامة وما كان له حقيقة ومجاز يعمل فيه هذا العمل المذكور بعينه فيكون المقصود بهذا القيد ادخال بعض الافراد لا الاخراج وهذا التقرير قد أشار إليه فى المحصول اشارة لطيفة فقال فان عمومه لا يقتضى أن يتناول مفهوميه معا وقل من قرره على وجهه فاعتمد ما ذكرته فإنه عزيز مهم وإياك وما وقع للأصفهانى والقرافى فى شرحيهما للمحصول * التقرير الثانى أنه قد تقدم أنه يجوز استعمال اللفظ فى حقيقته كالعين وفى حقيقته ومجازه كالأسد وحينئذ فيصدق أن يقال أنه لفظ مستغرق لجميع مايصلح له وليس بعام أما الأسد ونحوه فلا خلاف وأما العين ونحوها فعلى الأصوب كما تقدم فأخرجه بقوله بوضع واحد وفى الحد نظر من وجوه * أحدها أنه عرف العام بالمستغرق وهما لفظان مترادفان وليس هذا حدا لفظيا حتى يصح التعريف به بل حقيقياً أو رسميا أورده الآمدى فى الاحكام الثانى أنه يدخل فيه الفعل الذى ذكر معه معمولاته من الفاعل والمفعول وغيرهما نحو ضرب زيد عمراً أورده أيضاً الآمدى وكذلك ابن الحاجب * الثالث النقض بأسماء الأعداد فان لفظ العشرة مثلا صالح لعدد خاص وذلك العدد له افراد وقد استغرقها أورده ابن الحاجب * الرابع أنه أخذ فى تعريف العام لفظة جميع وهو من جملة المعرف وأخذ المعرف قيدا فى المعرف باطل لما علم فى علم المنطق أورده الأصبهانى شارح المحصول وهذه الأسئلة قد يجاب عن بعضها بجواب غير مرضى لكونه عناية فى الحد نعم قولنا ضرب زيداً عمرا لم يستغرق جميع

. . .   .

ما يصلح له لأنه غير شامل لجميع أنواع الضرب قال (الأولى — أنّ لكلِّ شيء حقيقةً هو بهَا هو فالدّالُ عليْها المطْلق وعليْها مع وَحْــدة معيَّنة المعْرفَةَ وَغيْر مُعيّنةٍ النّكِرةُ ومَع وَحْدات معْدودةِ العدَدِ ومَع كلٍّ جُزْئياتها العامُّ)

المسألة (الأولى) فى الفرق بين المطلق والعام وهو (أن لكل شيء حقيقة هو بها هو) كالحيوان الناطق الانسان فانه بهذا المفهوم هو ويسمى الماهية لابشرط وهى غيرها بشرط لا لتحققها فى الأعيان دون الثانية (فا) للفظ (الدال عليها) أى تلك الحقيقة من حيث هى بلا اعتبار قيد إيجابى أو سلبى (المطلق) وهو معنى قولهم هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالإثبات (و) الدال (عليها) أى الحقيقة (مع وحدة معينة المعرفة) سواء كانت الدلالة بمعاون فى التشخيص كالمضمر واسم الإشارة والمعرف بلام العهد والمضاف إلى المعرفة لأنه لوحظ فى أصل وضعه العهد وكذا الموصول أولا كالعلم (و) الدال مع وحدة (غير معينة النكرة) نحو رجل فانه يدل على فرد من ذكور بنى آدم البالغين بلاتعيين (و) الدال عليها (مع وحدات معدودة) أى كثرة محصورة (العدد ومع) وحدات غير محصورة بأن يكون مع (كل جزئياتها العام) فان قلت الكثير المتحقق فى قولنا جاء القوم كيف لا يكون محصورا فان أردت مالا يدخل تحت العد والضبط بالنظر إليه يكون لفظ السموات غير عام قلنا المراد أن لا يكون فى اللفظ دلالة على انحصاره فى عدد معين ثم ههنا اشكالات * الأول أن الذى فى قولك الذى يأتينى فله كذا معرفة مع عدم دلالته على الماهية مع وحدة معينة وكذا المعرف بلام الاستغراق كذا قال الفنرى أقول ذو اللام المستغرق عام وكذا الذى هنا لاتصافه بصفة عامة فلكل منهما وحدة مجموعية * فان قلت فيلزم كون النكرة المنفية معرفة وكذا مثل أى رجل يأتينى قلنا ثمة وإن أمكن اعتبار الوحدة المجموعية لكنها ليست بمعينة إذ المراد ما لوحظ فيه التعيين بالوضع وذا إنما يكون فى المعارف * فان قلت إن أريد بالوضع الشخصى فالوحدة المجموعية فى الذى غير مستفادة منه وإن أريد النوعى ورد النكرة المنفية قلنا لوحظ بغير الوحدة الفردية فى الذى فعند العموم صار كأن الوحدة المجموعية متعينة بالوضع بخلاف النكرة المنفية * الثانى أن المعرف بلام الاستغراق ونحوه عام ومعرفة مع أنه جعل كلا منهما قسيما الآخر والجواب أن هذه أقسام متداخلة والتغاير بالاعتبار فالرجال باعتبار الوحدة المجموعية المعينة معرفة وباعتبار استغراقه عام * الثالث أن المعرف بلام الجنس فى قولنا الرجل خير من المرأة مطلق على رأيه لكون المراد منه الماهية لا بشرط فيلزم أن لا يكون معرفة لأنها الماهية بشرط شيء والجواب أنه معرفة

أقول غرضه الفرق بين المطلق والنكرة والمعرفة والعام والعدد فإن بعضهم يرى أن المطلق هو النكرة كما حكاه فى المحصول وحاصله أن لكل شىء حقيقة أى ماهية ذلك الشىء بها أى بتلك الحقيقة يكون ذلك الشىء فالجسم الإنسانى مثلا له حقيقة وهى الحيوان الناطق وذلك الجسم بتلك الحقيقة إنسان فان الإنسان إنما يكون إنساناً بالحقيقة وتلك الحقيقة مغايرة لما عداها سواء كان ماعداها ملازما لها كالوحدة والكثرة أومفارقا كالحصول فى الحيز المعين فمفهوم الإنسان من حيث هو إنسان لا واحد ولا كثير لكون الوحدة والكثرة مغايرة للمفهوم من حقيقته وإن كان لا يخلو عنه إذا عرفت هذا فنقول اللفظ الدال عليها أى على الحقيقة فقط هو المطلق كقولنا الرجل خير من المرأة والدال عليها مع وحدة أى مع الدلالة على كونه واحدا إما بالشخص أو بالنوع أو بالجنس إن كان معينا فهو المعرفة كزيد وإن كان غير معين فهو النكرة كقولك مررت برجل وهذان القسمان لم يذكرهما الإمام بل ذكرهما صاحب الحاصل وصاحب التحصيل فتبعهما المصنف والدال على الماهية مع وحدات أى مع كثرة ينظر فيها إن كانت معدودة أى محصورة لا تتناول ما عداها فهو العدد كخمسة وإن كانت غير معدودة بل مستوعبة لكل جزء من جزئيات تلك الحقيقة أى لكل فرد من أفرادها فهو العام كالمشركين وهذه العبارة التى فى العام أخذها المصنف من الحاصل فانه عدل عن قول الإمام وعليها مع كثرة غير معينة إلى ما قلناه لأنه يرد عليه الجمع المنكر

لاعتبار الوحدة المعينة النوعية فيها والمراد بالوحدة ما هو أعم من الشخصى والنوعى والجنسى على ما صرح به الجاربردى ولا نسلم أن المراد الماهية لا بشرط بل الماهية باعتبار حضورها فى الذهن كما ذكر الفاضل فى الفرق بين الرجعى ورجعى إلا أنه يبقى أن رجعى يراد بها الحقيقة مطلقاً مع قطع النظر عن الحضور الذهنى وإن تحقق فيلزم أن لا تكون نكرة ويمكن أن يتحمل أنه مطلق من حيث الدلالة على نفس الحقيقة نكرة باعتبار عدم اعتبار الحضور * الرابع أنه خرج عن ضابط المعرفة نحو الرجلان وعن النكرة مثل رجلان إذ لا وحدة فردية ثمة ولا مجموعية بخلاف الرجل والرجال ورجل ورجال الجواب أن المراد بالمجموعية الاجتماعية فان قلت فحينئذ أسماء العدد إما من المعرفة أو النكرة قسما آخر قلنا الملاحظ فيها ليست الوحدة الاجتماعية من حيث هى بل الوحدات المحصورة التى تعرض الاجتماعية عليها * الخامس أنه لم يقيد الجزئيات فى العام بالجميع مع أنه شرط العموم وأيضاً لا يلزم فى العام أن يكون ما يصلح له من الكثرة الجزئيات كما مر بل قد يكون أجزاء كما فى المسلمين * الجواب عن الأول بأن الجمع المضاف يراد به الجميع كما فى عبيدى أحرار فان قلت فحينئذ يكون الجمع المنكر واسطة بين العدد والعام قلنا لما لم يفد مزيد

كقولنا رجال فتابعه المصنف عليه وهو من محاسن الكلام وما أورده بعضهم عليه فلا وجه له ويؤخذ منه حد آخر للعام غير المذكور أولا ومنه أخذ القرافى حده حيث قال هو اللفظ الموضوع لمعنى كلى يفيد التتبع فى محاله وكلامه يقتضى أنه اختراعه ٭ واعلم أن هذا التقسيم ضعيف لوجوه ٭ أحدها أنه يقتضى أن العدد والمعرفة والعام متقابلات أى لا يصدق أحدها على الآخر لأن هذا شأن التقسيم وليس كذلك فان العام والعدد قد يكونان معرفتين كالرجال والخمسة ونكرتين نحو كل رجل وخمسة فتداخلت الأقسام ٭ الثانى أن اعتبار الوحدة فى مدلول المعرفة والنكرة يوجب خروج نحو الرجلين والرجال عن حد المعرفة وخروج نحو رجلين ورجال عن حد النكرة وهو باطل ولم يذكر ذلك غير صاحب الحاصل والتحصيل ٭ الثالث ان العدد فى قولنا خمسة رجال مثلا إنما هو الخمسة وحدها بلا نزاع والرجال هو المعدود وكلامه يقتضى أن العدد إما اسم للمجموع أو للرجال فقط وهو الأقرب لكلامه فان الرجال لفظ دال على الحقيقة وعلى وحدات معدودة بالخمس وانا عددناها بها وأيضاً فإن المعدود مشتق من العدد فيتوقف معرفته على معرفته فكيف يؤخذ فى التقسيم الذى يحصل منه تعريفه وعبر الإمام فى المحصول والمعالم بقوله معينة ولكن أبدله فى الحاصل بقوله معدودة فتبعه المصنف عليه قال (الثانية — العمومُ إمّا لغةً بنفسه كأيٍّ للكلِّ

أحكام اكتفى باندراجه تحت النكرة ولم يعد قسما آخر كالتثنية ٭ وعن الثانى بأن المسلمين يدل على الماهية الاعتبارية وهى مفهوم المسلم مع جزئياته وإن لم تكن جزئيات مفهوم اللفظ إلا أن هذا لا يتأتى فى مثل الجمع مع أنه من ألفاظ العموم إلا أن يتعسف . السادس أن الرقبة فى قوله تعالى فتحرير رقبة مطلق مع القطع بأن المراد فرد من أفراد الرقبة غير مقيد بشىء من العوارض وهذا مناف لجعل المطلق الحقيقة من حيث هى إليه يشير كلام الفاضل أقول يمكن أن يتحمل بأنا لا نسلم القطع بذلك لم لا يجوز أن يراد الحقيقة وتلزم الفردية ضرورة التحرير ولو سلم فارادة الفرد باعتبار أنه جزئى من جزئيات الحقيقة لا يخرج اللفظ عن كونه مطلقاً بمعنى أنه موضوع للحقيقة من حيث هى هذا ٭ والحق أن رقبة بالتنكير على وزن أسد ولا خفاء أنه موضوع لواحد من أحاديثه كما نص عليه فى شروح المفصل لا للحقيقة المتحدة فى الذهن وإلا لما بقى فرق بينه وبين أسامة مع أن أهل اللغة صرحوا بخلافه اللهم إلا أن يلتزم وضع أسد للحقيقة من حيث هى وأسامة لها باعتبار حضورها فى الذهن فاحفظ هذه المباحث فإنه قد خلا عنها الشروح المسألة (الثانية العموم) الثابت باللفظ (إما) أن يثبت (لغة بنفسه) أى نفس اللفظ من غير قرينة تدل عليه (كأى للكل) أى لذوى العلم وغيرهم كقولك فى الاستفهام أى شىء عندك وفى المجاز

وَمَنْ للعالمين وَمَا لغَيْرِهِمْ ، وأَيْنَ للْمكانِ ، وَمَتى للزّمانِ أو بقَرِينةٍ فى الإثباتِ كالجمْع المُحلىّ بالألفِ واللاّمِ

أى رجل يأتينى فله كذا وأى ثوب تلبسه فأنت جميل والمذكور فى كتب الحنفية أن أى نكرة وان أضيفت إلى المعرفة لأنه على أى تقدير تصلح لواحدمهم على البدل وهو باعتبار الأصل للقصد إلى فرد كسائر النكرات وإنما تعم لعموم الصفة والمراد الوصف المعنوى لا النعت النحوى إذ الجملة بعدها قد تكون خبراً أو صلة أو شرطا قال الفاضل الأظهر أن عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين أعتق عبدا من عبيدى دخل الدار وأعتق أى عبيدى دخل الدار والاستدلال بجواز عود الضمير المفرد اليه ونحوه ضعيف لجريانه فى مثل مامن (و) مثل (من للعالمين) أى لذوى العلم وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والأولان يعمان ذوى العقول نحو من جاء فله كذا ومن فى الدار والأخيران قد يكونان للشمول وقد يكونان للخصوص وإرادة البعض كما فى قوله تعالى: ومنهم من يستمعون إليك ومنهم من ينظر اليك وإفراد الضمير وجمعه نظرا إلى اللفظ والمعنى لأنه وإن كان للبعض إلا أن البعض متعدد (و) مثل (ما لغيرهم) أى غير العالمين وهو قول بعض أهل اللغة والأكثرين على أنه يعم ذوى العلم وغيرهم قال الله تعالى:(والسماء وما بناها) فإن قلت ففى قوله :(فاقرأوا ما تيسر من القرآن) يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم قلنا بناء الأمر على التيسير دل على إرادة ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع وإلا لانقلب متعسرا (و) مثل (أين للمكان) فان قولنا أين تذهب أذهب يفيد عموم الامكنة (و) مثل (متى للزمان) كقولك متى تخرج أخرج فانها تفيد شمول الأزمنة وكذا فى الاستفهام نحو أين زيد ومتى القتال فإنها على وزان من فى الدار إذ الأصل أزيد فى الدار أم عمرو أم بكر إلى غير ذلك عـــدل إلى ذلك احترازا عن التفصيل المتعذر أو التطويل المتعسر كما أن أصل من جاء فله كذا إن جاء زيد أو جاء عمرو أو جاء بكر وعلى هذا (أو) يثبت العموم من اللفظ (بقرينة) ضمت إليه إما (فى الإثبات كالجمع المحـــلى بالألف واللام) للاستغراق سواء كان جمع قلة أو كثرة نحو ما رآه المسلمون حسنا ونحو الرجال قوامون والدليل على عمومه تعين جواز الاستثناء الشامل للكل لما سبق أن المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة نحو الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحداً أو أكثر نحو جاءنى رجال فقال الرجال كذا وقد يكون حصة غير معينة لكن باعتبار عهديتها فى الذهن مثل ادخل السوق حيث لا يقصد العهد الخارجى وقد يكون جميع أفرادها مثل إن الإنسان لفى خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتمييز والتعيين فى كل

والمُضاف وكذا اسمُ الجنْس أو النَّفي كالنَّكرةِ في سياقهِ أوْ عُرفاً مثْلُ : حُرِّمتْ عليكمْ أمَّهاتكمْ فإنّه يوجبُ حُرمَةَ جميع الإسْتمْتاعاتِ أوْ عقلاً كترتُّبِ الحكْم علىٰ الوَصفِ ومعْيارُ العُمومِ جوازُ الإسْتِثناء فإنَّه يُخْرجُ ما يجبُ انْدِراجه

من الصور ليتميز ما يقصد باللفظ فهو فى الأول لتعريف الجنس وفى الثانى للعهد الخارجى وفى الثالث للعهد الذهنى وفى الرابع لاستغراق الأفراد وهو المعنى بالعموم وإذا تمهد هنا فنقول الأصل الراجح فى المعرف باللام العهد الخارجى لأنه حقيقة التميز وكال التعيين ثم الاستغراق لندور الحكم على الطبيعة من حيث هى بلا اعتبار الافراد ، وتوقف العهد الذهنى على وجود قرينة البعضية فالاستغراق والعموم هو المفهوم من الاطلاق عند عدم العهد الخارجى خصوصاً فى الجمع إذ الجمعية قرينة القصد إلى الافراد كذا ذكر الفاضل (و) مثل الجمع (المضاف) جمع قلة أو كثرة نحو أولادنا أكبادنا ونحو عبيدى أحرار (وكذا اسم الجنس) فانه عام أيضاً إذا كان بلام الاستغراق نحو يا أيها الناس اعبدوا ربكم أو مضافاً نحو يخالفون عن أمره (أو) يثبت العموم بقرينة فى (النفى كالنكرة فى سياقه) نحو لارجل فى الدار فإنها تعم (أو) يثبت (عرفا مثل) قوله تعالى : (حرمت عليكم أمهاتكم فإنه) لغة ، لايفيد إلا حرمة شىء ما من الأمهات لكنه (يوجب حرمة جميع الاستمتاعات) المتعلقة بقضاء الشهوة عنها كالوطء والقبلة ، والمس ، والنظر بشهوة (أو عقلا كترتب الحكم على الوصف) المناسب . كقوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا » فان الترتيب يدل على أن وصف السرقة علة لحكم وجوب القطع ، وبعد ثبوت العلية يحكم العقل بعموم العلية بمعنى انه كلما وجدت العلية ثبت الحكم قال الخنجى : المقسم هو العموم اللغوى فيشمل العموم العقلى . قال الفنرى : هذا كلام عجيب إذ العقلى قسيم اللغوى ، فلا يكون اللغوى مقسما له اللهم إلا أن يريد بالعموم العموم المستفاد من اللفظ والعموم العقلى مستفاد منه ولو بقرينة العقل أقول تعجبه أعجب كأنه فهم بالعموم اللغوى عموم اللفظ لغة وليس كذلك بل مراده أن ليس المراد بلفظ العموم معناه الاصطلاحى أى كون اللفظ مستغرقاً للجميع بالوضع وإلا لم يشمل عموم ما يستغرق بقرينة العقل مع أنه مقسم له بل المراد معناه اللغوى وهو مطلق الشمول سواء كان بحسب الوضع أو بضمه قرينة العقل وما ذكر بعد قوله اللهم المشعر بتعسفه قريب مما ذكرنا لكن لا تعسف فيه الابتناء على ما لخصه ثم لما بين صيغ العموم على اختلاف مراتبها استدل على عمومها بوجه يشمل الكل وبوجه يختص بالبعض . أما الأول فقوله : (ومعيار العموم جواز الاستثناء) فى جميع ما ذكر (فانه) أى الاستثناء (يخرج ما يجب اندراجه

لولاهُ وإلاَّ لجَازَ منَ الجمعِ المنكَّرِ قيل لوْ تنَاوَل لامْتَنَع الإسْتِثْناء لِكَونه نقضاً قلنا منْقوضٌ بالإسْتِثْناءِ منَ العَدَدِ وأيْضاً استِدلالُ الصَّحابةِ رَضِيَ اللهُ عنْهمْ بعُمومِ ذلكَ في مثْلِ : « الزَّانيةُ والزَّاني »

لولاه) أى لولا الاستثناء (وإلا) أى وإن لم يكن الاستثناء كما ذكر (لجاز) أن يستثنى (من الجمع المنكر) إذ لامانع منه سوى عدم وجوب الاندراج ، وإن لم يوجد الاستثناء واللازم باطل وفاقا ولهذا قالوا فى قوله تعالى: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» بتعدد الاستثناء وحمل الأعلى غير فى الوصف فعلم أنه اخراج ما وجب اندراجه لولاه فلولا أن كلا من المذكورين واجب الاستغراق للجميع لما صح استثناء كل فرد منه واللازم باطل لأنه يصح أى عبيدى جاء إلا زيداً فأعتقه ومن جاء إلا زيداً فأكرمه وما يصنع إلا الحباكة أصنع وأين يذهب إلى السوق أذهب ، ومتى يخرج إلا يوم السبت أخرج وخسر الرجال أو رجال أولاد آدم أو الإنسان . إلا أهل الإيمان ، ولا إله إلا الله ، وكذا القياس فى الآخرين جوازه وإن لم يرد شرعا فان (قيل : لو تناول) أى المستثنى منه المستثنى ، ووجب الاندراج قبل الاستثناء (لامتنع الاستثناء لكونه نقضاً) للكلام السابق ، فان المتكلم بالعام قد دله على الاستغراق ، ثم رجع عن ذلك باخراج البعض منه فيلزم ثبوت الحكم وعدمه (قلنا) هذا (منقوض بالاستثناء من العدد) إذ العدد نص فى تناول جميع آحاده فلو كان وجوب التناول قبل الاستثناء يوجب النقض لكان الاستثناء من العدد نقضاً واللازم باطل لوروده مثل قوله تعالى : «فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما» والحل ما قيل إن المستثنى داخل بحسب الوضع لكنه لا يتعلق الحكم به ، بل الحكم يتعلق بالباقى بقرينة الاستثناء ولولاه لدخل مقصوداً بتعلق الحكم به كما لو دخل وضعاً ، ولا يخفى أن النقض المذكور تجويز لتحقق معيار العموم فى العدد وتسليمه مع أنه ليس بعام واعتذر عنه الفنرى بأن المعيار جواز استثناء بعض ما يصلح له اللفظ ، وهو جزئيات مفهومه ، والمستثنى فى العدد ليس جزئيا لمفهومه أقول : لايخفى ما فيه لما أسلفت اللهم إلا أن يقال إن عموم مثل القوم والرجال إنما هو باعتبار تناوله للجماعات دون الآحاد والأقرب أن يقال المعيار جواز الاستثناء من غير المحصور ، وأما الثانى فقوله : (وأيضاً) الدليل على العموم (استدلال الصحابة رضى الله عنهم بعموم ذلك) ظاهره الإشارة إلى جميع ما تقدم ، والمراد البعض بقرينة أنه لم يثبت استدلالهم بالجميع ، بل بالبعض كالوصف المرتب عليه الحكم بالفاء (فى مثل الزانية والزانى) فاجلدوا كل واحد منهما ، فانهم استدلوا به على تعميم إيجاب الجلد على كل من زنى من غير نكير ، والخنجى ، والمراغى ، والجاربردى زعموا أن هذا مثال

يُوصيكمُ اللهُ فى أولادِكم أمرتُ أن أقاتلَ النَّاسَ حتى يقُولوا لا إلهَ إلا اللهُ الأئمةُ من قُرَيْشٍ نحنُ مَعاشرَ الأنْبياءِ لا نورثُ شائعاً منْ غَيْرِ نَكِيرٍ) أقول العموم إما أن يكون لغة أو عرفاً أو عقلا القسم الأول وهو المستفاد من وضع اللغة له حالان أحدهما أن يكون عاماً بنفسه أى من غير احتياج إلى قرينة وحينئذ فاما أن يكون عاماً فى كل شيء سواء كان من أولى العلم أو غيرهم كأن تقول أى رجل جاء وأى ثوب لبسته وكذا كل وجميع والذى والتى ونحوها وكذا سائر إن كانت مأخوذة من سور المدينة وهو المحيط بها وبه جزم الجوهرى وغيره فان كانت مأخوذة من السؤر بالهمزة وهو البقية فلا يعم وهو الصحيح وفى الحديث وفارق سائرهن أى باقيهن وشرط أى أن تكون استفهامية أو شرطية فان كانت موصولة نحو مررت بأيهم قام أى بالذى أو صفة نحو مررت برجل أى رجل بمعنى كامل أو حالا نحو مررت بزيد أى رجل بفتح أى بمعنى كامل أيضا أو منادى نحو يا أيها الرجل فانها لا تعم واما أن يكون عاماً فى العالمين خاصة أى أولى العلم كمن قال الصحيح أنها تعم الذكور والاناث والأحرار والعبيد وقيل تعم شرعا الذكور الأحرار فقط وشرطها أن تكون شرطية أو

لعموم المفرد المحلى باللام وليس بسديد إذ المستدل على عمومه المفرد المحلى الذى هو اسم جنس لكونه المعدود فى صيغ العموم دون الصفة إذ هى ليست باسم جنس كما تقدم واعتراض الفنرى بأنه يلزم التكرار فى الجملة لأن الناس أيضاً اسم محلى وإن كان أحدهما مشتقاً والآخر غيره ضعيف لوقوع مثله فى الجمع المحلى كما ستعرف وكالجمع المضاف نحو قوله تعالى : (يوصيكم الله فى أولادكم) فان فاطمة رضى الله عنها احتجت بعمومه على أبى بكر رضى الله عنهما فى توريثها فدك والعوالى موضعين كانا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليها أحد من الصحابة بل عدل أبو بكر إلى تخصصه بقوله عليه السلام نحن معاشر الأنبياء كما سيجيء وكاسم الجنس المحلى نحو قوله عليه السلام (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) فاذا قالوها عصموا منى دمائهم وأموالهم فان عمر استدل بعمومه على عدم جواز قتال مانعى الزكاة ولم ينكر العموم أحد ، بل عدل أبو بكر إلى الاستثناء وقال : أليس أنه قال ﷺ إلا بحقها ، والزكاة من حقها وكالجمع المحلى كقول أبى بكر رضى الله عنه رداً على الانصار حين قالوا سيخلق منا إمام (الأئمة من قريش) وقوله محتجاً على فاطمة قال عليه الصلاة والسلام (نحن معاشر الأنبياء لا نورث) ما تركناه صدقة * من غير نكير من أحد عمومها والأول مثال جمع القلة . والثانى للكثرة قوله : (شائعاً من غير نكير) متعلق باستدلال

استفهامية فان كانت نكرة موصوفة نحو مررت بمن معجب لك بحر معجب أى رجل معجب أو كانت موصولة نحو مررت بمن قام أى بالذى قام فإنها لاتعم ونقل القرافى عن صاحب التلخيص أن الموصولة تعم وليس كذلك فقد صرح بعكسه ، ونقله عنه الأصفهانى فى شرح المحصول والعالمين هنا بكسر اللام وإنما عدل عن التعبير بمن يعقل وإن كانت هى العبارة المشهورة إلى التعبير بأولى العلم لمعنى حسن غفل عنه الشارحون ذكره ابن عصفور فى شرح المقرب وغيره وهو أن من يطلق على الله تعالى كقوله تعالى : «ومن لستم له برازقين» وكذلك أى كقوله تعالى: «قل أى شىء أكبر شهادة قل الله» والبارى سبحانه وتعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل فلو عبر به لكان تعبيراً غير شامل وأما أن يكون عاما فى غير أولى العلم وهو ما . نحو اشتر مارأيت فلا يدخل فيه العبيد والإماء وفيه خلاف يأتى ذكره بدليله فى تأخير البيان إن شاء الله تعالى لكن إذا كانت ما نكرة موصوفة نحو مررت بما معجب لك أى بشىء أو كانت غير موصوفة نحو ما أحسن زيداً فانها لا تعم ، واما أن يكون عاماً فى الأمكنة خاصة نحو أين تجلس أجلس ، وأما فى الأزمنة نحو متى تجلس أجلس وقيد ابن الحاجب ذلك بالزمان المبهم كما مثلناه حتى لا يصح أن تقول متى زالت الشمس فأتنى ولم أر هـــذا الشرط فى الكتب المعتمدة ولقائل أن يقول : لو كانت هـذه الصيغ للعموم لكان إذا قال لامرأته متى قمت أو حيث قمت أو أين قمت فأنت طالق يقع عليه الثلاث كما لو قال كلمـــا وليس كذلك (قوله أو بقرينة) هذا هو الحال الثانى ، وهو أن يكون عمومه مستفاداً من اللغة لكن بقرينة وتلك القرينة . قد تكون فى الإثبات ، وهى أل والإضافة الداخلان على الجمع كالعبيد وعبيدى ، وعلى المفرد ، وهو الذى عبر عنه المصنف باسم الجنس . كقوله تعالى : «ولا تقربوا الزنا» فليحذر الذين يخالفون عن أمره لكن إن كانت أل عهدية فان تعميمها لافراد المعهودين خاصة . قال فى المحصول والضمير العائد على اسم حكمه حكم ذلك الإسم فى العموم وعدمه * وهنا أمور : أحدها — أن هذه القرينة قد تفيد العموم فى النفى أيضاً نحو ولا تنكحوا المشركات . الثانى — أن العموم فيما تقدم يختلف فالداخل على اسم الجنس يعم المفردات ، وعلى الجمع يعم الجموع لأن أل تعم أفراد ما دخلت عليه ، وقد دخلت على جمع ، وكذلك الإضافة وفائدة هـذا أنه يتعذر الاستدلال به فى حالة النفى أو النهى على ثبوت حكمه لمفرداته إنما حصل النفى أو النهى عن افراد المجموع ، والواحد ليس بجمع ، وهو معنى قولهم لا يلزم من نفى المجموع نفى كل فرد ، ولا من النهى عنه النهى عن كل فرد . فان قيل : يعارض هذا إطلاقهم أن العموم من باب الكلية فان معناه ثبوته لكل فرد سواء كان نفياً أم لا كما تقدم بسطه فى تقسيم الدلالة قلنا : لاتنافى بينهما

. . .   .

فانا قد أثبتناه لكل فرد من أفراد مادخل عليه وهو المجموع • الثالث — لم يصرح الإمام وأتباعه بحكم المفرد المضاف هنا نعم صرحوا بعمومه فى الكلام على أن الأمر للوجوب فانهم قد استدلوا عليه بقوله تعالى : « فليحذر » الآية فأورد الخصم أن أمره لا يعم فأجابوا بأنه عام لجواز الاستثناء كما تقدم ، ونقله القرافى هنا عن صاحب الروضة ، وأما المفرد المعرف بأل فذكره الإمام فى كتبه وصحح هو وأتباعه أنه لا يعم وصحح المصنف وابن الحاجب عكسه وصححه ابن برهان فى الوجيز ، ونقله الإمام عن الفقهاء والمبرد والجبائى . ونقله الآمدى عن الشافعى رحمه الله والأكثرين ، ورأيت فى نصه فى الرسالة نحوه أيضاً فانه نص على أن الأرض من قوله تعالى : «خلق السموات والأرض» من الألفاظ العامة التى أريد بها العموم ، ثم نص على أن قوله تعالى : « الزانية والزانى . والسارق والسارقة» ونحوه من العام الذى خص ، ورأيت فى البويطى نحوه أيضاً فانه جعل قوله تعالى: «النفس بالنفس» من العام المخصوص ولك أن تقول لم لا قال الشافعى رحمه الله بوقوع الثلاث على من حلف بالطلاق المعرف ، وقد يجاب بأن هذا يمين فيراعى فيها العرف لا اللغة (قوله أو النفى) تقديره أو بقرينة فى النفى وهو معطوف على قوله فى الإثبات وحاصله أن النكرة فى سياق النفى تعم سواء باشرها النفى نحو ما أحد قائم أو باشر عاملها نحو ما قام أحد وسواء كان النافى ما أو لم أو لن أو ليس أو غيرها ثم إن كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كشىء أو ملازمة للنفى نحو أحد أو داخلا عليها من نحو ما جاء من رجل أو واقعة بعد لا العاملة عمل إن وهى لا التى لنفى الجنس فواضح كونها للعموم ، وما عدا ذلك ، نحو لا رجل قائماً ، وما فى الدار رجل ففيه مذهبان للنحاة الصحيح أنها للعموم أيضاً كما اقتضاه إطلاق المصنف وهو مذهب سيبويه وممن نقله عنه شيخنا أبو حيان فى حروف الجر ، ونقله من الأصوليين إمام الحرمين فى البرهان فى الكلام على معانى الحروف لكنها ظاهرة فى العموم لا نص . قال إمام الحرمين : ولهذا نص سيبويه على جواز مخالفته فتقول ما فيها رجل بل رجلان كما يعدل عن الظاهر فى نحو جاء الرجال إلا زيداً ، وذهب المبرد إلى أنها ليست للعموم وتبعه عليه الجرجانى فى أول شرح الإيضاح والزمخشرى عند قوله تعالى : «ما لكم من إله غيره» وعند قوله تعالى : «ما يأتيهم من آية» نعم يستثنى من إطلاق المصنف سلب الحكم عن العموم كقولنا : ما كل عدد زوجاً ، فان هذا ليس من باب عموم السلب أى ليس حكما بالسلب على كل فرد وإلا لم يكن فيه زوج وذلك باطل بل المقصود إبطال قول من قال إن كل عدد زوج وذلك سلب الحكم عن العموم وقد تفطن لذلك السهروردى صاحب التلقيحات فاستدرجه • وإذا وقعت النكرة فى سياق الشرط كانت للعموم أيضاً صرح به فى البرهان هنا وارتضاه الأبيارى فى شرحه له واقتضاه كلام الآمدى وابن الحاجب فى مسألة لا آكل

... ...

(قوله أو عرفا) هذا هو القسم الثانى من أصل التقسيم وهو عطف على قوله لغة أى العموم إما أن يكون لغة أو عرفا كقوله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم » فان أهل العرف نقلوا هذا المركب من تحريم العين إلى تحريم جميع وجوه الاستمتاعات لأنه المقصود من النسوة دون الاستخدام ونحوه ومثله قوله تعالى : «حرمت عليكم الميتة» فانا حملناه على الأكل للعرف وفيه قول مذكور فى باب المجمل والمبين ان هذا كله مجمل (قوله أوعقلا) هذا هو القسم الثالث وضابطه ترتيب الحكم على الوصف نحو حرمت الخمر للاسكار فان ترتيبه عليه يشعر بأنه علة له والعقل يحكم بأنه كلما وجدت العلة يوجد المعلول وكلما انتفت فانه ينفى ، وأما فى اللغة فانها لم تدل على هذا العموم ، أما فى المفهوم فواضح ، وأما فى المنطوق فلما مر أن تعليق الشىء بالوصف لايدل على التكرار من جهة اللفظ وههنا أمران أحدهما أن صيغ العموم وإن كانت عامة فى الأشخاص فهى مطلقة فى الأحوال والأزمان والبقاع ، فلا يثبت العموم فيها لأجل ثبوته فى الأشخاص بل لابد من دليل عليه مثاله قوله تعالى : «اقتلوا المشركين» يقتضى قتل كل مشرك لكن لافى كل حال بحيث يعم حال الهدنة والحرابة وعقد الذمة بل يقتضى ذلك فى حال ما وما من مشرك إلا ويقتل فى حال ما كحال الردة وحال الحرب وهذه القاعدة ارتضاها القرافى والأصفهانى فى شرحى المحصول وقرراها بهذا التقرير فى الكلام على التخصيص وهى صحيحة نافعة ونازع الشيخ تقى الدين فى شرح العمدة فى صحتها وكذلك الإمام فى المحصول فانه قال فى كتاب القياس جوابا عن سؤال قلنا لما كان أمر الجميع الاقيسة كان متناولا لامحالة لجميع الأوقات والإقدح ذلك فى كونه متناولا لكل الأقيسة ويظهر أن يتوسط فيقال معنى الإطلاق أنه إذا عمل به فى شخص ما فى حال ما فى زمان ما فلا يعمل به فى ذلك الشخص مرة أخرى أما فى أشخاص أخرى فيعمل به فالتوفية بعموم الأشخاص أن لايبقى شخص إلا ويدخل والتوفية بالاطلاق أن لايتكرر الحكم فى الشخص الواحد ولقائل أن يقول عدم التكرار معلوم من كون الأمر لايقتضى التكرار * الثانى : دلالة العموم قطعية عند الشافعى رحمه الله والمعتزلة أيضاً وظنية عند أكثر الفقهاء هكذا نقله الأبيارى شارح البرهان وهى فائدة حسنة وممن نقله عنه الأصفهانى شارح المحصول وذكر الماوردى نحوه أيضاً نقال واختلف المعممون فى أن مازاد على أقل الجمع هل هو من باب النصوص أو من باب الظواهر وذكر فى البرهان فى أول العموم عن الشافعى نحوه أيضاً (وقوله ومعيار العموم الخ) اعلم أن الشافعى رضى الله عنه وكثيراً من العلماء ذهبوا إلى أن ماسبق ذكره من الصيغ حقيقة فى العموم مجاز فى الخصوص واختاره ابن الحاجب وذهب جماعة إلى العكس وقال جماعة انها مشتركة بينهما وآخرون بالوقف وهو عدم الحكم بشىء واختاره الآمدى وقيل بالوقف فى الإخبار والوعد والوعيد دون الأمر والنهى واختار المصنف مذهب الشافعى ، واستدل عليه بوجهين أحدهما جواز الاستثناء وذلك لأن

. . .   .

هذه الصيغ يجوز أن يستثنى منها ما شئناه من الافراد والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب اندراجه فى المستثنى منه ولزم من ذلك أن تكون الأفراد كلها واجبة الدخول ولا معنى للعموم إلا ذلك أما المقدمة الأولى فبالاتفاق وأما الثانية فلأن الدخول لو لم يكن واجبا بل جائزا لكان يجوز الاستثناء من الجمع المنكر فتقول جاء رجال الا زيدا وقد نص النحاة على منعه نعم قالوا إن كان المستثنى منه مختصا جاز نحو جاء رجال كانوا فى دارك إلا زيدا منهم أو إلا رجلا منهم والتعليل الذى ذكره المصنف يدفع إيراد هذه الصورة ولم يصرح الإمام ولا اتباعه كصاحب الحاصل بامتناع الاستثناء من النكرة بل صرحوا بجوازه فى غير موضع من هذه المسألة وما قاله المصنف هو الصواب لكن فى هذا الدليل كلام تقدم فى أدلة من قال أن الامر للتكرار ولقائل أن يقول لو كان جواز الاستثناء معيار العموم لكان العدد عاما وليس كذلك واعترض الخصم عليه بأنه لو وجب أن يتناوله لامتنع الاستثناء لان المتكلم دل بأول كلامه على أن المستثنى داخل فيه ودل بالاستثناء على عدم دخوله وذلك نقض للأول وأجاب المصنف بأن ما ذكرتموه من الدليل ينتقض بالاستثناء من العدد فان المستثنى داخل فى المستثنى منه قطعا وللخصم أن يقول لا أسلم جواز الاستثناء من العدد فان مذهب البصريين المنع لكونه نصا كما حكاه عنهم ابن عصفور فى شرح المقرب وغيره قال إلا أن يكون العدد مما يستعمل فى المبالغة كالألف والسبعين فيجوز نعم الاعتراض نفسه ضعيف أو باطل فان المصنف لم يدع وجوب الاندراج مع كونه مستثنى بل ادعاه عند عدمه ولهذا قال ما يجب اندراجه لولاه وأيضاً فإن المستثنى داخل فى المستثنى منه لغة لا منه فلا تناقض لأن الصحيح أن الحكم على المستثنى منه إنما هو بعد اخراج المستثنى (قوله وأيضاً) أى الدليل الثانى استدلال الصحابة بعموم هذه الصيغ استدلالا شائعا من غير نكير فكان إجماعا وبيانه أنهم قد استدلوا بعموم اسم الجنس المحلى بأل كقوله تعالى: «الزانية والزانى» وبعموم الجمع المضاف فان فاطمة احتجت على أبى بكر رضى الله عنهما فى توريثها من النبى صلى الله عليه وسلم الأرض المعروفة وهى فدك والعوالى بقوله تعالى: «يوصيكم الله فى أولادكم» الآية واستدل أيضا أبو بكر بعمومه فإنه رد على فاطمة بقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة وهذا الحديث معزو إلى الترمذى فى غير جامعه والثابت فى الصحيحين لا نورث ما تركناه صدقة واستدل عمر رضى الله عنه بعموم الجمع المحلى فانه قال لأبى بكر حين عزم على قتال مانعى الزكاة كيف تقاتلهم وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فقال أبو بكر أليس أنه قال إلا بحقها وتمسك أيضاً أبو بكر به فان الانصار لما قالوا للمهاجرين منا أمير ومنكم أمير رد عليهم أبو بكر بقوله صلى الله عليه وسلم الأئمة من قريش رواه النسائى قال

. . . .

(الثالثة الجَمْعُ المُنكَّر لا يقتضِى العُمُومَ لأنَّه يَحتمِلُ كلَّ أنواع العَدَدِ قال الُجبائِىُّ حقيقةٌ فى كلِّ أنواع العَدَدِ فيُحملُ على جَميع حقائقهِ قلْنا لا بلْ فى القَدر المُشْترك) أقول الجمع المنكر أى إذا لم يكن مضافا لا يقتضى العموم خلافا لأبى على الجبائى * لنا أنَ رجالا مثلا يحتمل كل نوع من أنواع العدد بدليل صحة تقسيمه إليه وتفسير الاقرار به واطلاقه عليه ووصفه به كرجال ثلاثة وعشرة ومورد التقسيم وهو الجمع أعم من أقسامه ضرورة فيكون الجمع أعم وكل فرد أخص والأعم لا يدل على الأخص ولا يستلزمه فلا يحمل عليه وقوله فى كل أنواع العدد أى من الثلاثة فصاعدا وإلا فيرد الاثنان وأما الواحد فلا يرد لأنه لا يسمى عدداً عند أهل الحساب بل العدد ينشأ عنه واحتج الجبائى بأنه لما ثبت أنه يطلق على كل نوع كان مشتركا لأن الأصل فى الاطلاق الحقيقة وحينئذ فيحمل على جميع حقائقه احتياطاً كما ذكرناه فى باب الاشتراك وقد تقدم هناك من كلام المصنف أن أبا على الجبائى ممن جوز استعمال المشترك فى معنييه لكنه لا يلزم منه الحمل كما تقدم فاستفدنا من هنا أنه يقول بالحمل أيضاً والجواب أنا لا نسلم أنه حقيقة فى كل نوع بخصوصه حتى يكون مشتركا بل حقيقة فى القدر المشترك بين الكل وهو الثلاثة مع قطع النظر عن الزائد عليها كما قاله فى المحصول لأنا بينا أنه لا يدل على الأنواع فكيف يكون حقيقة فيها وأيضاً فللفرار من الاشتراك ولك أن تقول هذا الكلام يقتضى أن رجالا أقله

الصحابة المتعلق بالكل المسألة (الثالثة الجمع المنكر) فى الإثبات (لا يقتضى العموم لأنه يحتمل كل أنواع العدد) فان رجالا يمكن وصفه بأى عدد شئت فوق الإثنين كالثلاثة والأربعة وغيرهما على البدل فلا يكون مستغرقا إذ المحتمل على البدل لكل من الجموع على أنه تمام المراد لا يكون مستغرقا للجميع كالنكرة المفردة المثبتة بالنسبة إلى كل فرد وإلا لما كان محتملا لكل واحد كذلك وللفنرى ههنا تطويل ممل مخل بلا طائل ثم قال بناء على ماطوله وفيه نظر فإنه يدل على الثلاثة اتفاقا وهو نوع من العدد أقول لو سلم فيخرج بقيد الغير المحصور وبأنه ليس بمستغرق لجميع مايصلح له إذ لاخفاء فى صلوحه لما زاد على الثلاثة من المراتب (قال الجبائى) أى الجمع المنكر (حقيقة فى كل أنواع العدد) لصحة اطلاق رجال على كل عدد فوق اثنين والأصل الحقيقة فيكون مشتركا بين الجميع وإطلاق المشترك بلاقرينة يوجب الحمل على جميع مدلولاته الحقيقية كما هو مذهب الشافعية (فيحمل على جميع حقائقه قلنا لا) يلزم من صحة اطلاقه على المراتب الاشتراك لفظا (بل) يجوز كونه حقيقة (فى القدر المشترك) وهو مافوق الإثنين من الافراد ولا يلزم كونه حقيقة فى الجميع المستغرق الذى هو أحد

ثلاثة وليس كذلك لأنه جمع كثرة والأصل فى مدلوله وهو المشترك بين جموع الكثرة كلها إنما هو أحد عشر باتفاق النحاة قال ﴿ (الرابعة قوله تعالى : لا يَسْتَوى أَصْحابُ النَّارِ وأَصْحابُ الجَنَّةِ يَحْتَمِلُ نَفْىَ الاسْتِواءِ مِنْ كلٍّ وجه ومِنْ بعضِهِ فلا يَنْفِى الاسْتِواء من كلٍّ وجْهٍ لأنَّ الأعَمَّ لا يَسْتَلزِمُ الأخصَّ

أنواعه إذ لا دلالة للعام على الخاص وله أن يقول يحمل على الكل لرجحانه على كل ماسواه من المراتب لاشتماله على الجميع ولا يلزم الترجيح بلا مرجح كما يلزم فى غيره اليه أشار الفاضل المسألة (الرابعة) قال الإمام (قوله تعالى لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة) ليس بعام فى نفى كل فرد من أفراد الاستواء حتى القصاص فلا يقتل مسلم بذمى كما يقتل ذا بذلك كما هو مذهب الشافعى خلافا لأبى حنيفة بل (يحتمل نفى الاستواء من كل وجه) متعلق بالنفى لا بالاستواء أى يحتمل أن يكون النفى من كل وجه ووجهة فيشمل كل فرد من الاستواء (ومن بعضه) أى بأن يكون من بعض الوجوه بحيث لا يتعلق إلا بالبعض وكان أعم منهما فهو حقيقة فى القدر المشترك (فـلا ينفى الاستواء من كل وجـه) فلا يكون حقيقة فى الأول الذى هو عموم النفى (لأن الأعم لا يستلزم الأخص) قيل الاستواء أعم من أن يكون من كل وجه أو من بعض الوجوه فاذا انتفى الأعم انتفى الأخص فيعم النفى فى جميع الاستواءات ويقرب من هذا مايقال من أن التقدير لا يستويان استواء والنكرة فى النفى تعم والحاصل أن هذا نقيض يستويان استواء ومفهومه ثبوت استواء ما فالنقيض نفى كل استواء لأن نقيض الايجاب الجزئى السلب الكلى وقد يقال عليه أن الاستواء فى الإثبات مطلق وهو منصرف إلى الكامل فيراد به جميع الاستواءات فاذا دخل النفى أفاد سلب العموم لا عموم السلب وأجيب بأن المراد الكامل فى الحقيقة لا الشامل للافراد كالرقبة تنصرف إلى السليمة لا أن يراد بها جميع الرقبات وزعم الجاربردى أن الخلاف بين أبى حنيفة والشافعى رحمهما الله فى المسألة المذكورة مبنى على الخلاف فى أن الآية تفيد عموم النفى أولا واليه أشار المحقق أقول الحق أنه ليس كذلك لأن الحنفية صرحوا بعمومها فى نفى الاستواء إلا أن حقيقة العموم متروكة بدلالة محل الكلام لعدم قبوله حكم الحقيقة لوجود المساواة فى كثير من الصفات بل الخلاف فى المسألة مبنى على أن الشافعى نظر إلى أن عصمة الذمى بعقد الذى هو خلف الاسلام وهى دون عصمة المسلم التى ثبتت بالاسلام الذى هو الأصل فلا يقتل المسلم به وأبا حنيفة نظر إلى أن سبب العصمة مطلق كون الآدمى مكلفاً لأن تحريم التعرض إنما شرع للتمكن من إقامة ما كلف به فيكون المسلم والذمى يشركان فى التكليف فيشركان فى مسببه وهى العصمة على السواء ثم

وقوله لا آكلُ عامٌ فى كلِّ مأكول فيُحملُ على التخصيص كما لو قيل لا آكلُ أكلا وفرق أبوحنيفة بأنّ أكلاً يدلُّ على التوحيدِ وهو ضعيفٌ فإنه للتوكيدِ فيستوى فيه الواحدُ والجمعُ) أقول نفى المساواة بين الشيئين كقوله تعالى لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة هل هوعام فى الأمور التى يمكن نفيها أم لا وفيه مذهبان أحدهما أن مقتضاها فى الاثبات هل هو المساواة من كل وجه أو من بعض الوجـــوه فان قلنا من كل وجه فلا يستوى ليس بعام بل نفى للبعض لأن نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية وإن قلنا من بعض الوجوه فلا يستوى عام لأن نقيض الموجبة الجزئية سالبة كلية والصحيح عند أصحابنا القائلين بأن العموم له صيغة أن هذه أيضاً للعموم وممن صححه الآمــدى وابن برهان وابن الحاجب وتمسك بها جماعة على أن المسلم لا يقتل بالكافر لأن القصاص مبنى على المساواة وخالف الإمام وأتباعه ومنهم المصنف واحتجوا بأن نفى الاستواء أعم من كونه من كل الوجوه أو من بعضها بدليل صحة تقسيمه اليهما والأعم لا يستلزم الأخص فحينئذ نفى الاستواء المطلق لا يستلزم نفى الاستواء من كل وجه وهذا الدليل ضعيف لأن الأعم انما لا يدل عن الأخص فى طرف الاثبات أما فى طرف النفى فيدل لأنه نفى الحقيقة ويلزم من انتفاء الحقيقة والماهية انتفاء كل فرد لأنه لو وجد منها فرد

التفاوت فى التكليف لايوجب التفاوت فى العصمة كما فى الفقير الغير المكلف بأداء الزكاة والغنى المكلف به وأما الحربى والمستأمن فإنما أبيح دمهما لعارض الكفر المحارب لكون الأول حربيا تحقيقا والثانى كذلك تقديراً بخلاف الذمى (وقوله لا آكل) يعنى أن قوله لا يستوى لا يعم بخلاف لا آكل (عام فى كل مأكول) جميع المأكولات (فيحمل على التخصيص) عند الشافعى فلو نوى أكل مأكول معين صح ولم يحنث بأكل غيره (كما لو قيل لا آكل أكلا) والجامع سلب حقيقة الاكل التى هى مصرح فى الأصل مقدر فى الفرع لاشتمال الفعل عليه ولا يخفى جريان هذا الدليل فى لا يستوى (وفرق أبو حنيفة) بينهما (بأن أكلا يدل على التوحيد) فهو فرد غــير معين فى سياق النفى فيعم ويقبل التخصيص بتعيينه وليس فى المتنازع فيه مايدل عليه فلا عموم ولاتخصيص إذ هو فرعه والمصدر الثابت فى ضمن الفعل يدل على نفس الماهية دون الافراد فلا يعم لأن الفعل إنمايدل على مجردالماهية مع مقارنة الزمان وأما الحنث بكل أكل فلاشتماله على الماهية لا للعموم (وهو) أى كون أكلا دالا على التوحيد (ضعيف فإنه) أى المصدر المذكور هنا (للتوكيد) والتوكيد تقوية مدلول الأول من غير زيادة فلا يدل إلا على الماهية ولذا لايثنى ولايجمع (فيستوى فيه الواحد) والتثنية (والجمع) بخلاف

لكانت الماهية موجودة ولهذا لو قال مارأيت حيوانا وقد رأى انسانا عد كاذبا وأيضاً فلان الأفعال نكرات والنكرة فى سياق النفى تعم (قوله بخلاف لا آكل) اعلم أنه إذا حلف على الأكل وتلفظ بشيء معين كقوله مثلا والله لا آكل التمر أولم يتلفظ به لكن أتى بمصدر ونوى به شيئا معينا كقوله والله لا آكل أكلا فلا خلاف بين الشافعى وأبى حنيفة أنه لايحنث بغيره فان لم يتلفظ بالمأكول ولم يأت بالمصدر ولكن خصصه بنيته كما إذا نوى التمر بقوله والله لا آكل أوان أكلت فعبدى حرففى تخصيص الحنث به مذهبان منشؤهما أن هذا الكلام هل هو عام أم لا وقد علمت مماذكرناه أن صورة المسألة المختلف فيها أن يكون فعلا متعديا لم يقيد بشيء كما صوره الغزالى فى المستصفى وأن يكون واقعا بعد النفى أو الشرط كما صوره ابن الحاجب واقتضاه كلام الآمدى إذا علمت هذا فأحد المذهبين وهو مذهب أبى حنيفة أنه ليس بعام وحينئذ فلا يقبل التخصيص بل يحنث به وبغيره لأن التخصيص فرع العموم والثانى وهو مذهب الشافعى أنه عام لأنه نكرة فى سياق النفى أوالشرط فيعم ولأن لا آكل يدل على نفى حقيقة الأكل الذى تضمنه الفعل فلولم ينتف بالنسبة إلى بعض المأكولات لم تكن حقيقته منتفية ولا معنى للعموم إلا ذلك فاذا ثبت أنه عام فيقبل التخصيص واستدل المصنف عليه بالقياس على مالوقال لا آكل أكلا فان أباحنيفة يسلم أنه قابل للتخصيص بالنية كما تقدم فكذلك لا آكل لأن المصدر موجود فيه أيضاً لكونه مشتقاً منه ومال فى المحصول لمقالة أبى حنيفة فقال إن نظره فيه دقيق وفى المنتخب والحاصل أنه الحق وفرق أعنى الإمام بأن لا آكل يتضمن المصدر والمصدر إنما يدل على الماهية من حيث هى والماهية من حيث هى لا تتعدد فيها فليست بعامة وإذا انتفى العموم انتفى التخصيص فيحنث بالجميع وأما أكل فليس بمصدر لأنه يدل على التوحيد أى على المرة الواحدة وحينئذ فيصح تفسير ذلك الواحد بالنية فلهذا لا يحنث بغيره وهو ضعيف كما قاله المصنف بل باطل لأن هذا مصدر مؤكد بلا نزاع والمصدر المؤكد يطلق على الواحد والجمع ولا يفيد فائدة زائدة على فائدة المؤكد فلا فرق حينئذ بين الأول والثانى ولو سلمنا أن لا آكل ليس بعام لكنه مطلق والمطلق يصح تقييده اتفاقا وقد انتصر الإمام لأبى حنيفة بشيء فى غاية الفساد فانه بناه على أن أكلا ليس بمصدر وأنه للمرة الواحدة وأن لا آكل ليس بعام وأنه إذا لم يكن عاماً لا يقبل التقييد وقد تقدم

مايكون للنوع والعدد والحق أنه إذا سلبت الماهية لزم سلب كل فرد لزومه عن سلب فرد مبهم وهذا معنى العموم وإن كان ضروريا على أنه ذكر فى الجامع أن نية السفر الخاص فى ان خرجت فكذا يصح ديانة ويوجه بأن ذكر الفعل ذكر المصدر وهو نكرة فى موضع النفى فيعم فيقبل التخصيص وفى بعض النسخ وكذا لا آكل مكان بخلاف لا آكل ووقع بسببه

بطلان الكل وبناء أيضاً على أن تخصيصه ببعض الأزمنة أو الأمكنة لا يصح بالاتفاق وهو باطل أيضاً فان المعروف عندنا أنه إذا قال والله لا آكل ونوى فى مكان معين أو زمانه معين أنه يصح وقد نص الشافعى على أنه لو قال إن كلمت زيدا فأنت طالق ثم قال أردت التكليم شهراً أنه يصح (فروع) حكاها الإمام أحدها أن خطاب النبى صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى: «يا أيها النبى» لا يتناول أمته على الصحيح وظاهر كلام الشافعى فى البويطى أنه يتناولهم * الثانى أن خطاب الذكور الذى يمتاز عن خطاب الإناث بعلامة المسلمين وفعلوا لايدخل فيه الاناث على الصحيح ونقله القفال فى الإشارة عن الشافعى وكذلك ابن برهان فى الوجيز * الثالث لفظ كان لا يقتضى التكرار وقيل يقتضيه * الرابع إذا أمر جمعاً بصيغة جمع كقوله أكرموا زيدا أفاد الاستغراق * الخامس خطاب المشافهة كقوله: يا أيها الناس لا يتناول من يحدث بعدهم إلا بدليل منفصل * السادس إذا لم يمكن إجراء الكلام على ظاهره إلا باضمار شىء وكان هناك أمور كثيرة يستقيم الكلام باضمار كل منهما لم يجز اضمار جميعها لأن الاضمار على خلاف الأصل وهذا هو المراد من قول الفقهاء المقتضى لاعموم له مثاله قوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمتى الخطأ التقدير حكم الخطأ وذلك الحكم قد يكون فى الدنيا كايجاب الضمان وقد يكون فى الآخرة كرفع التأثيم قال وللخصم أن يقول ليس أحدهما بأولى من الآخر فيضمرها جميعاً السابع قول الصحابى مثلا نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر وقضى بالشاهد واليمين لايفيد العموم لأن الحجة فى المحكى لافى الحكاية والمحكى قد يكون خاصا وكذا قوله سمعته يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كون الألف واللام للعهد قال وأما إذا كان منونا كقوله عليه الصلاة والسلام قضيت بالشفعة لجار وقول الراوى قضى بالشفعة لجار فجانب العموم أرجح واختار ابن الحاجب أن الجميع للعموم ونقل فى الأحكام عن الجمهور موافقة الامام ثم مال إلى أنه يعم * الثامن قال الشافعى رحمه الله ترك الاستفصال فى حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم فى المقال مثاله أن ابن غيلان أسلم على عشر نسوة فقال عليه الصلاة والسلام أمسك أربعاً وفارق سائرهن ولم يسأله هل ورد العقد عليهن معاً أو مرتباً فدل ذلك على أنه لافرق على خلاف مايقوله أبو حنيفة قال الإمام وفيه نظر لاحتمال أنه أجاب بعد أن عرف الحال * واعلم أنه قد روى عن الشافعى أيضاً أنه قال حكاية الأحوال إذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال وقد جمع القرافى بينهما بأن قال لاشك أن الاجمال المرجوح لايؤثر إنما يؤثر المساوى أو الراجح وحينئذ فنقول الاحتمال المؤثر إن كان فى محل الحكم وليس فى دليله فلا يقدح كحديث ابن غيلان وهـــو مراد الشافعى بالكلام الأول وإن كان فى دليله قدح وهو المراد بالكلام الثانى * التاسع مثل يا أيها الناس وياعبادى يشمل الرسول

. . .   .

وقال الحليمى إن كان معه قل فلا وقيل لايدخل مطلقا ❊ العاشر المتكلم داخل فى عموم متعلق خطابه عند الأكثرين كقوله تعالى : «وهو بكل شىء عليم» وقولك من أحسن إليك فأكرمه قال ويشبه أن يكون كونه أمرا قرينة مخصصة قال فى الحاصل وهو الظاهر ❊ الحادى عشر المدح أو الذم لايخرج الصيغة عن كونها عامة على الصحيح وصححه أيضاً الآمدى وابن الحاجب ونقلا مقابله عن الشافعى وكذلك ابن برهان أيضاً ومثاله قوله تعالى: «إن الأبرار لفى نعيم وإن الفجار لفى جحيم» « والذين يكنزون الذهب والفضة» (فرع) قوله تعالى: «خذ من أموالهم صدقة» ونحوه يقتضى أخذ الصدقة من كل نوع من المال نص عليه الشافعى فى الرسالة فى باب الزكاة فقال عقب ذكره لهذه الآية ولولا دلالة السنة لكان ظاهر القرآن أن الأموال كلها سواء وأن الزكاة فى جميعها لافى بعضها دون بعض هذا لفظه بحروفه ورأيت فى البويطى نحوه أيضا ونقله ابن برهان عن الأكثرين وكذلك الآمدى وابن الحاجب ثم اختار خلافه قال (الفصل الثانى فى الخصوص وفيه مسائل ❊ الأولى التَّخْصيص إخْراجُ بَعْض ما يَتناوَلُهُ اللَّفظُ

خبط عظيم فى بعض الشروح (الفصل الثانى فى الخصوص) أى التخصيص وأحكامه (وفيه مسائل) المسألة (الأولى التخصيص إخراج بعض ما يتناوله اللفظ) عنه وهذا تعريف البصرى فالاخراج كالجنس وبعض مايتناوله يخرج الفسخ المخرج للكل والمقيد أيضاً لأن المطلق لدلالته على الماهية من حيث هى لايتناول الافراد قال الفنرى ويخرج عنه مايخرج غير متناول اللفظ كالاستثناء المنقطع أقول الاخراج فرع تناول اللفظ فحيث لاتناول فلا إخراج نعم لو قال فى قيد الاخراج إخراج مالا إخراج له لكان وجها وقال المدقق أراد البصرى التناول بتقدير عدم المخصص ووجهه دفع أن يقال التخصيص يقتضى الخروج فلا يكون اللفظ متناولا للقدر الخارج وإلا لما كان خارجا ولاحاجة إليه لأن التناول بحسب الوضع وهو ثابت مع التخصيص إذ هو لايقتضى إلا كون بعض آحاد المدلول غير مراد وهو لاينافى التناول بالوضع ولذا قيل التخصيص تناول اللفظ شيئا مع عدم إرادة البعض ثم لايخفى أن الحد المذكور غير مختص بتخصص العام المحدود بل يعم تخصيص العام بمعنى اللفظ المنتظم فى الجملة للمسميات بل تخصيص غير العام كقصر العد على البعض بالاستثناء وأن تخصيص المفهوم وغيره عما هو ليس بلفظ خارج عنه والتحقيق أن التخصيص بالنسبة إلى العموم فمعناه مايقابل العموم بأى معنى كان فهو عند القائلين بتخصيصهما بالألفاظ عبارة عن قصر اللفظ العام مستغرقا أو منتظما فى الجملة كما هو المختلف على بعض آحاده سواء كان بعقل أو لفظ غير مستقل موصول أو مفصول عند القائلين بالاستغراق وبعقل أو لفظ موصول مستقل عند القائلين بالانتظام وعن قصر اللفظ العام المتعدد آحاده محصورة أولا

وَالفَــرْق بيْنَــه وبَيْن النَّسْخ أنَّه يكونُ للْبَعْـض والنَّسخ قدْ يكونُ عن الكلْ وَالمُخَـصَّـص المُخْرَجُ عَنْهُ

عند البعض وأما عند من أجرى العموم فى الألفاظ والمعانى بأن قال هو شمول أمر المتعدد أو خصه بالمعانى فقال هو شمول المفهوم لافراده أو تعلق معنى بأمور متعددة أو تحقق معنى فى عدة من الأمور فالتخصيص إنما يقابل كلا من هذه المعانى فى تقليل شيوع العام وبعض شموله فتفسير المصنف إياه بناء على اختصاص العموم بالألفاظ وعدم التقييد بما ذكرنا من القيود ليشمل المذاهب الثلاثة واجرائه التخصيص فى المفهوم والمعنى اما بأن يراد اللغوى أو يكون على مذهب من لايقصر العموم على اللفظ والحد الشامل له على جميع المذاهب أنه تعريف أن العموم للخصوص ونوقض بأنه تعريف التخصيص بالخصوص وهو تعريف الشىء بما يساويه فى الجلاء والخفاء فان من عرف الأول عرف الثانى وبالعكس وأجيب بأن المراد بالأول الإصطلاحى وبالثانى اللغوى فلا تساوى فى الجلاء والخفاء إذ اللغوى قد عرف والإصطلاحى بعد لم يعرف (والفرق بينه) أى التخصيص (وبين النسخ أنه) أى التخصيص (يكون للبعض) أى لاخراج بعض الآحاد فقط (والنسخ قد يكون عن الكل) وفى بعض النسخ عن الكل أى لاخراج الكل وإزالة الحكم عنه وقد يكون للبعض وهذا يشعر بأن التخصيص أخص اللهم إلا إذا ثبت التباين بينهما بمعنى آخر كالوصل والفصل والاستقلال وعدمه وقال الإمام فى المحصول التخصص جنس تحته أنواع كالاستثناء والنسخ وغيرهما فعلى هذا كل نسخ تخصيص فعلى كلا التقديرين الفرق بينهما بالعموم والخصوص لكن النسخ أعم على الأول والتخصيص على الثانى ثم فرق الامام بين الاستثناء والنسخ بأن التخصيص إزالة فان كانت عن الكل فنسخ وعن البعض استثناء وهو منقوض باستثناء الكل عن الكل فإنه ليس بنسخ لأنه غير جائز وغير متراخ والنسخ جائز ومتراخ وبالتخصيص بغير الاستثناء كالصفة وغيرها والنسخ عن البعض كنسخ جلد المحصن عن آية الزنا لأن شيئا منها ليس باستثناء على أن التخصيص فى الحقيقة بيان لازالة إلا ظاهرا (والمخصص) بصيغة المفعول هو البعض (المخرج عنه) أى عن لفظ يتناوله وغيره كذا ذكر الفنرى ويحتمل أن يكون الضمير فى عنه راجعا إلى الموصول ويكون المخصص بصيغة المفعول هو العام لا البعض المخرج فالمعنى المخصص هو الذى أخرج عنه أى البعض والجاربردى جزم بأن المراد هذا دون الأول لأنه يمتنع صدق المشتق بدون المشتق منه وما ثبت له التخصيص هو اللفظ العام ليس إلا أقول ثبوت التخصيص للعام بمعنى كونه مخصصا عنه لا ينافى ثبوته للبعض المخرج بمعنى كونه مخصصا أى

والمُخصِّص المخرِجُ وهو إرادةُ اللافظِ ويُقالُ للدالِّ عليها مجازاً الثانيةُ القابلُ للتخصيص حكمٌ ثبتَ لمُتعدِّد لفظاً كقولِه تعالى: «اقتلوا المُشركين» أو معنًى وهو ثلاثة: الأوَّل العلَّة وجُوِّز تخصيصُها كما في العرايا الثاني: مفهومُ المُوافقةِ فيُخصَّصُ بشرطِ بقاءِ الملفوظِ

مخرجا ولاخفاء أن هذا أليق بعبارة المصنف سياقا وسباقا (والمخصص) بصيغة الفاعل هو الشيء (المخرج) عن اللفظ بعض مايتناوله (وهو) أى المخصص وهو المخرج فى الحقيقة (إرادة اللافظ ويقال للدال) أى اللفظ الدال (عليها) أى تلك الإرادة أى يستعمل لفظ المخصص أو المخرج فيه أو يطلق عليه (مجازاً) اطلاقا لاسم المتعلق على المتعلق المسألة (الثانية) فيما يجوز تخصيصه ومالا يجوز * الحكم الثابت لواحد فقط لايقبل التخصص لأنه بيان أن الحكم المتعلق بالمتعدد غير ثابت للبعض فاذن (القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد) اما (لفظاً) أى لمتعدد دل عليه اللفظ بمنطوقه (كقوله تعالى : اقتلوا المشركين) فانه خص منه أهل الذمة وأمثالهم (أو) حكم ثبت لمتعدد (معنى) وهو مالا يكون اللفظ دالا عليه بالمنطوق بل أمور يتعلق بها معنى (وهو ثلاثة الأول العلة) الشرعية فانها ليست بلفظ عام دال على الكثرة بل العقل يعمم وجود المعلول فى صور وجودها (وجوز تخصيصها) فى بعض الصور كتخصيص علية الطعم بحرمة الربا فى البعض (كما فى العرايا) وهو بيع الرطب بالتمر من عراه عن ذلك أى أفرده عنه سمى هذا العقد بذلك لأن هذا المقدار أفرد من جملة النخيل ليؤكل رطبا وقد خص جواز بيع العرايا فيما دون النصاب عن علة الربا وهو الطعم لما روى جابر أنه عليه الصلاة والسلام رخص فى العرايا الوسق والوسقين والثلاثة والأربعة وجواز البيع بهذا الوجه وإن خالف القياس إلا أنه جوز للحاجة فيتقدر بقدرها وهى ما بينه فى القليل دون الكثير وعند البعض لايجوز تخصيص العلة إذ معنى التخصيص على ماقالوا وجود العلة مع تخلف الحكم عنها فى بعض الصور ولاخفاء أن عند التخلف لاتبقى العلة علة فلا تخصيص إذ العلة ماثبت به الحكم لزوما والحق ان النزاع لفظى إذ لو جعل ارتفاع المانع خارجا عن العلة جاز تحققها مع ثبوت المانع ويتخلف الحكم عن العلة حينئذ وهو معنى تخصيصها ولو جعل داخلا فى العلة لم تتحقق العلة مع ثبوته فلا يتحقق التخصيص (الثانى مفهوم الموافقة) فانه ليس لفظا دالا على المتعدد لكن اللفظ المثبت للحكم بمنطوقه يثبت بمفهومه حكما عاما للأفراد (فيخصص) المفهوم بمعنى أن لايثبت الحكم الثابت به المتناول للافراد فى بعضها الدليل أرجح (بشرط بقاء) حكم (الملفوظ) مثل قوله تعالى : « ولا تقل لهما أف » فانه يدل بمفهومه ويسمى

مثل جواز حبس الوالد لحق الولد الثالث : مفهوم المخالفة فيخصص بدليل راجح كتخصيص مفهوم إذا بلغ الماء قلتين بالراكد قيل يوهم البداء أو الكذب قلنا يندفع بالمخصص) أقول لما فرغ من العموم شرع يتكلم فى الخصوص فلذلك تكلم على التخصيص والمخصص فذكر فى هذا الفصل تعريف الثلاثة وكذلك أحكام المخصص بفتح الصاد وأخر أحكام المخصص بكسرها إلى الفصل الثالث فأما التخصيص فقال أبو الحسين أنه اخراج بعض مايتناوله الخطاب واختاره المصنف ولكنه أبدل الخطاب باللفظ فقوله اخراج أى عما يقتضيه ظاهر اللفظ من الإرادة والحكم لا عن الحكم نفسه ولا عن الإرادة نفسها فان ذلك الفرد مايدخل فيهما حتى يخرج ولا عن الدلالة فان الدلالة هى كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى وهذا حاصل مع التخصيص فافهمه وقوله اللفظ دخل فيه العام وغيره كالاستثناء من العدد فسيأتى أنه من المخصصات وكذا بدل البعض كما

القياس الأولى على حكم عام وهو حرمة سائر أنواع الأذى فيتخصص عنه البعض بشرط بقاء حرمة التأفيف عند عدم مرخص شرعى أو حرمة الايذاء عند عدمه وإلى الأول مال الجاربردى وإلى الثانى الفنرى (مثل جواز حبس الوالد لحق الولد) إذا امتنع عنه وجواز ايذائه بالفجور وضربه بالارتداد فان كلا منها يخصص بعض أنواع الايذاء عن مجموعها الذى يعمه حكم الحرمة وأما إذا نافى التخصيص حكم الملفوظ فلا يجوز مثل أن يخص عن حكم الحرمة تأفيف الوالد أوضربه بتجويزها بلا مرخص شرعى (الثالث مفهوم المخالفة) فان حكم المنطوق وإن كان خاصا لكن يستنبط بالمفهوم حكم عام وهو انتفاء حكم المنطوق فى جميع الصور المسكوت عنها ويجوز أن يقوم دليل أقوى على ثبوت حكم المنطوق فى بعضها (فيخصص) حينئذ المفهوم بأن لايثبت الانتفاء الثابت به فى البعض (بدليل راجح) على المفهوم (كتخصيص مفهوم) قوله صلى الله عليه وسلم (إذا بلغ الماء قلتين) لم يحتمل خبثا وهو أن مادونهما جاريا أولا يحتمله (بالراكد) إذ الجارى وإن كان دونهما لاينجس فى أحد قولى الشافعى الأول إلا بالتغير وهو مختار المصنف هنا وفى الغاية القصوى لقوله عليه الصلاة والسلام الماء طهور لاينجسه شىء إلا ماغير طعمه أولونه أوريحه فى بئر بضاعة وكانت تجرى فى البساتين والخبر الثانى لكونه دالا بمنطوقه رجح على الأول الدال بالمفهوم ولأنه ينقل هكذا الماء الجارى لاينجس إلا بالتغير وهو لكونه خاصا راجح على الأول العام على ماعليه الشافعية فان (قيل) التخصيص فى كلام الشارع ممتنع لأنه فى الطلبى (يوهم البداء) فى الخبرى (أو الكذب قلنا يندفع) الوهم (بالمخصص) أى ورود المخصص المبين للمراد دال على عدم إرادة القدر المخصوص ابتدأ وأيضاً معارض بكثرة وقوعه مثل الله خالق كل شىء وأوتيت من كل شىء حتى

صرح به ابن الحاجب نحو أكرم الناس قريشاً ولك أن تقول يدخل فى هذا اخراج بعض العام بعد العمل به وسيأتى انه نسخ لا تخصيص حيث قال خصنا فى حقنا قبل الفعل ونسخ عنا بعده وأيضاً فالتخصيص قد لا يكون من ملفوظ بل من مفهوم كما سيأتى بعد هـــذه المسألة ولما كان النسخ شبيها بالتخصيص لكونه مخرجا لبعض الأزمان فرق بينهما بأن التخصيص اخراج للبعض والنسخ اخراج عن الكل وفيه نظر لما تقدم من أن إخراج البعض بعد العمل نسخ لا تخصيص لاجرم أن فى بعض النسخ والنسخ قد يكون عن الكل بزيادة قد وعلى هذا فلا إيراد والمخصص بفتح الصاد هو العام الذى أخرج عنه البعض لا البعض المخرج عن العام على مازعمه بعضهم فان المخصص هو الذى تعلق به التخصيص أو دخله التخصيص وهو العام ويقال عام مخصص ومخصوص والمخصص بكسرها هو المخرج بكسر الراء والمخرج حقيقة هو إرادة المتكلم لأنه لما جاز أن يرد الخطاب خاصا وعاما لم يترجح أحدهما على الآخر إلا بالارادة (قوله ويقال) أى ويطلق المخصص أيضاً على الدال على الارادة مجازاً والدال يحتمل أن يكون صفة للشىء أى للشىء الدال على الارادة وهو دليل التخصيص لفظياً كان أو عقلياً أو حسياً تسمية للدليل باسم المدلول ويحتمل أن يكون صفة للشخص أى الشخص الدال على الارادة وهو المريد نفسه أو المجتهد أو المقلد تسمية للمحل باسم الحال والثانى هو الذى ذكره الامام لا غير فانه قال ويقال بالمجاز على شيئين أحدهما من أقام الدلالة على كون العام مخصوصا فى ذاته وثانيهما من اعتقد ذلك أو وصفه به سواء كان الاعتقاد حقا أو باطلا وأما صاحب الحاصل فانه قال ويقال بالمجاز على الدلالة على تلك الارادة وهذا مخالف للجميع * المسألة الثانية الشىء القابل للتخصيص هو الحكم الثابت لأمر متعدد لأن التخصيص إخراج البعض والأمر الواحد لا يتصور فيه ذلك ثم إن المتعدد قد يكون تعدده من جهة اللفظ كقوله تعالى: «اقتلوا المشركين» فانه يدل بلفظه على قتل كل مشرك وخص عنه أهل الذمة وغيرهم وقد يكون من جهة المعنى أى الاستنباط وهو ثلاثة * الأول العلة وقد جوز تخصيصها أى جوزه بعضهم ومنعه الشافعى وجمهور المحققين كما قاله فى المحصول فى الكلام على الاستحسان وإنمـــا عبر بهذه العبارة لأن المسألة فيها مذاهب تأتى فى القياس وهـــو المسمى هناك بالنقض مثاله العرايا فان الشارع نهى عن بيع الرطب بالتمر وعلله بالنقصان عند الجفاف وهذه العلة موجودة فى العرايا وهو بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر عـــلى وجه الأرض مع أن الشارع قـــد جوزه * الثانى مفهوم الموافقة فيجوز تخصيصه بمـا عدا الملفوظ كقوله تعالى: «ولا تقل لهما

صار كالمثل قولهم مامن عام إلا وقد خص منه إلا نحو قوله: «والله بكل شىء عليم»

أف، فانه يدل بمنطوقه على تحريم التأفيف وبالمفهوم على تحريم الضرب وسائر أنواع الأذى. وخص منه الحبس فى حق دين الولد فانه جائز على ماصححه الغزالى وطائفة منهم المصنف فى الغاية القصوى فأما إذا أخرج الملفوظ به وهو التأفيف فى مثالنا فانه لايكون تخصيصاً بل نسخاً للمفهوم وهو معنى قوله بعد ذلك نسخ الأصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس فان قيل حكمه هنا بأن إخراج الفحوى تخصيص لا نسخ المنطوق معارض لما حكيناه عنه فى النسخ قلنا إن كان الاخراج لمعارض راجح كردة الأب المقتضية لقتله ومطله المقتضى لحبسه كان تخصيصا لا ناسخاً للمنطوق لأنه لاينافى مادل عليه من الحرمة وهذا هو المراد هنا وإن لم يكن بل أورد ابتداء كان نسخاً له لمنافاته إياه وهذا هو المراد هناك الثالث مفهوم المخالفة فيجوز تخصيصه بدليل راجح على المفهوم لأنه إن كان مساوياً كان ترجيحاً من غير مرجح وإن كان مرجحاً كان العمل به ممتنعاً هذا الشرط ذكره صاحب الحاصل والمصنف وأهمله الامام وهو الصواب لأن المخصص لايشترط فيه الرجحان كما سيأتى أن فيه جمعاً بين الدليلين مثاله قوله عليه الصلاة والسلام إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فان مفهومه يدل على أنه يحمل الخبث فاذا لم يبلغ قلتين وهذا المفهوم قد خص منه الجارى فان القول القديم أنه لا ينجس إلا بالتغير واختاره الغزالى وجماعة ومنهم المصنف فى الغاية القصوى لقوله صلى الله عليه وسلم خلق الماء طهورا لاينجسه شيء الحديث فانه يدل بمنطوقه على عدم التنجيس والمنطوق أرجح من المفهوم (قوله قيل يوهم البداء) اعلم أن من الناس من قال إن التخصيص لايجوز لأنه إن كان فى الأوامر فانه يوهم البداء وإن كان فى الأخبار فانه يوهم الكذب وهما محالان على الله تعالى وإيهام المحال لايجوز والبداء بالدال المهملة والمد هو ظهور المصلحة بعد خفائها قال الجوهرى وبداله فى هذا الأمر بداء ممدود أى نشأ له فيه رأى والجواب أنه يندفع بالمخصص أى بالارادة أو بالدليل الدال على الارادة وذلك لأنا إذا علمنا أن اللفظ فى الأصل يحتمل التخصيص فقيام الدليل على وقوعه مبين للمراد وإنما يلزم البداء أو الكذب أن لو كان المخرج مراداً وكلام الامام وأتباعه وابن الحاجب يقتضى أن الخلاف فى الأمر والخبر وليس كذلك بل فى الخبر خاصة كما صرح به الآمدى وهو مقتضى كلام أبى الحسين فى المعتمد والشيخ أبى اسحق فى شرح اللمع وغيرهم قال « (الثالثة يَجُوزُ التَّخْصِيصُ مابَقِيَ غيرَ مَحْصُورٍ لسماجةِ « أكلتُ كلَّ رمانٍ »

المسألة (الثالثة) لايجوز التخصيص بحيث لا يبقى فرد والا لكان نسخاً لاتخصيصاً فلا بد لجوازه من غاية فذهب البصرى والإمام إلى أنه (يجوز التخصيص مابقى) من آحاد العام عدد (غير محصور) لأنه لو لم يقف إلى هذا الحد بل جاز إلى بقاء واحد فقط لم يوافق اللغة لأنها لاتستحسن ذلك (لسماجة أكلت كل رمان) أى قباحته لغة

وَلمْ يأكلْ غيرَ واحدةٍ وجوّزَ القفّالُ إلى أقلِّ المراتبِ فيجوزُ في الجمعِ ما بقي ثلاثةٌ فإنّه الأقلُّ عندَ الشّافعيِّ وأبي حنيفةَ بدليلِ تفاوتِ الضّمائرِ وتفصيلِ أهلِ اللّغةِ واثنانِ عندَ القاضي والأستاذِ بدليلِ قولِه تعالى : « وكُنّا لحُكمِهِم شاهدِين » فقيلَ أضافَ إلى المعمُولَيْنِ

إذا كان ثمة ألف رمانة مثلا (ولم يأكل غير واحدة) ولذا يعاب بذلك وكذا إلى بقاء ثلاثة أو أربعة أو نحوهما من العدد المحصور فى المثال المذكور لشمول الاستقباح الكل والتصوير فى الواحد لكونه أدخل فى الاستقباح قال الفنرى إن أراد بغير المحصور الغير المتناهى فباطل وإن أراد عدم العلم بقدرها فلو بقى كثرة معلومة القدر كأربعمائة فى هذا المثال وجب أن لا يصح التخصيص وهو باطل أقول يجوز أن يراد جمع يقرب من مدلول العام كما هو مذهب الأكثر فى الجميع أو ذلك المجموع اليسير وما يتعسر عدها فى الجم الغفير كما فى هذا المثال (وجوز القفال إلى أقل المراتب) أى أقل مراتب ما يصح إطلاق اللفظ عليه حقيقة (فيجوز التخصيص (فى الجمع ما بقى) أقل مراتب الجمع وهو (ثلاثة فانه الأقل) أى أقل الجمع (عند الشافعى وأبى حنيفة) رحمهما الله لا اثنان وهو مذهب أكثر الصحابة والفقهاء وأئمة اللغة (بدليل تفاوت الضمائر) حيث قالوا فى التثنية فعلا وفى الجمع فعلوا فدل على تغايرها لغة وأن صيغة الجمع غير موضوعة المثنى (و) بدليل (تفصيل أهل اللغة) فانهم يقولون الاسم إما مفرداً أو مثنى أو مجموع ويذكرون لكل منهما تعريفاً على حدة وأحكاماً تختص به كالنعت وغيره ، فيقال رجال ثلاثة ورجلان اثنان إلى غير ذلك (واثنان) عطف على ثلاثة ، أى يجوز القفال تخصيص الجمع ما بقى ثلاثة على قياس الرأى المذكور ، واثنان (عند القاضى والأستاذ) أى على قياس قولهما فى أقل الجمع ، وهو قول جمع من الصحابة والتابعين . إذ لو لم يكن الاثنان جمعاً لتفاوتا ألبتة بحسب الضمير واللازم باطل (بدليل قوله تعالى : « وكنا لحكمهم شاهدين ») فى اثنين دل عليه قوله تعالى : « وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث » (فقيل) فى الجواب المصدر يجوز أن يضاف إلى الفاعل وإلى المفعول وإليهما معاً فجاز عود ضمير الجمع إلى سليمان وداود والقوم المحكوم عليهم لا إلى المثنى بناء على أنه (أضاف) المصدر وهو الحكم (إلى المعمولين) وهم الحاكمان والمتحاكمان وفيه نظر إذ لا نسلم جواز الإضافة إليهما معاً كيف ويلزم منه عموم المشترك أو الجمع بين الحقيقة والمجاز لأن الفعل إما مشترك بين الفاعلية والمفعولية أو حقيقة فى الأول مجاز فى الثانى لعدم

وقوله تعالى : « فَقَدْ صَغَتْ قلوبُكما » فقِيلَ المُرادُ بِهِ المُيولُ وقولِه عليهِ الصَّلاةُ والسَّلامُ : الإثْنانِ فما فوقَهُما جماعةٌ فقيلَ أرادَ جوازَ السَّفرِ

القدر المشترك بين التأثير والتأثر فان قلت قد أضيف اليهما معاً فى مثل عجبت مضاربة القوم قلنا : لم لايجوز أن يكون باعتبار الفاعلية فقط أو المفعولية لتشاركهم فى الأمرين والجواب التزام عموم المجاز بمعنى الحكم المتعلق بهم فى الجملة جمعاً بين الأدلة (و) أيضاً لو لم يكن جمعاً لما أطلق عليه واللازم باطل بدليل (قوله تعالى) لعائشة وحفصة رضى الله عنهما ان تتوبا إلى الله (فقد صغت قلو بكما) اطلق صيغة الجمع على القلبين إذ ما جعل الله لأحد أزيد من قلب فى جوفه والأصل فى الاطلاق الحقيقة (فقيل) فى الجواب (المراد به) أى بلفظ القلوب (الميول) والدواعى المختلفة يقال لمن تردد قلبه إلى جهتين انه ذو قلبين وهذا وإن كان مجازاً يصار إليه توفيقاً قال الإمام وليس المراد نفس القلب الذى هو جارحة لأنها لاتوصف بالصغو قال الفنرى : وفيه نظر فإن الميول لاتوصف بالصغو الذى هو الميل لايقال مال إلى فلان ميلا والقلب يوصف به كما قال الحماسى : « صفا قلبى ومال اليك ميلا » أقول : يجوز ذلك للمبالغة كما فى جهد جاهد وجد جده والقلب فى قول الحماسى للنفس وقد يجاب بأن إطلاق الجمع على الاثنين فى أمثال هذا مجاز إطلاقا لاسم الكل على البعض أو يشبه الواحد بالكثير فى العظم والخطر وإنما كثر مثل هذا المجاز أعنى ذكر العضو الذى لا يكون لواحد إلا واحداً بلفظ الجمع إذا أضيف إلى اثنين نحو قلوبهما وأنفسهما ورؤسهما احترازاً عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح المراد (و) أيضاً لو لم يكن الاثنان جمعاً لما حمل الجمع عليه واللازم باطل بدليل (قوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة فقيل) فى الجواب (أراد به جواز السفر) للاثنين ورفع ما كان منهياً فى بدء الإسلام من مسافرة واحد أو اثنين حيث قال الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب فالمعنى أن لكل اثنين حكم الجمع فى جواز السفر ، ويجوز أن يراد أنهما كذلك فى المواريث استحقاقا وحجباً أو فى حكم الاصطفاف خلف الإمام وتقدمه عليهما يؤيده أنه بعث لبيان الأحكام لاتعريف اللغة على أن النزاع ليس فى ج م ع وما يشتق منه لأنه ضم شىء إلى آخر وهو حاصل فى اثنين بل النزاع فى صيغ الجمع وضمائره اليه أشار المدقق وإنما يصدر الأجوبة بقلنا كما هو دأبه بل ذكر لفظ قيل لعدم خلوها عن تمحل ونقل العلامة عن الفتوحات المكية للشيخ العارف العربى محى الدين قدس الله سره أنه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بعض الوقائع فسألته عن أقل مراتب الجمع وقلت ذهب فريق إلى أنه ثلاثة وفريق إلى أنه اثنان فما الحق فقال عليه

وفى غَيْرِهِ إلىٰ الْواحدِ وقومٌ إلىالواحدِ مُطْلقاً) أقول اختلفوا فى ضابط المقدار الذى لابد من بقائه بعض التخصيص فذهب أبو الحسين إلى أنه لابد من بقاء جمع كثير سواء كان العام جمعاً كالرجال أو غير جمع كمن وما إلا أن يستعمل ذلك العام فى الواحد تعظيما له وإعلاما بأنه يجرى مجرى الكثير كقوله تعالى: «فقدرنا فنعم القادرون» وهذا المذهب، نقله الآمدى وابن الحاجب عن الأكثرين، واختاره الإمام وأتباعه، واختلفوا فى تفسير هذا الكثير ففسره ابن الحاجب بأنه الذى يقرب من مدلوله قبل التخصيص، ومقتضى هذا أن يكون أكثر من الصنف وفسره المصنف بأن يكون غير محصور فقال: ما بقى غير محصور أى مابقى من المخرج عنه عدد غير محصور، وما ههنا مصدرية تقديره يجوز التخصيص مدة بقاء عدد غير محصور من المخرج عنه فان كان محصوراً فلا والدليل عليه أنه لو قال أكلت كل رمان فى البيت ولم يأكل غير واحدة لكان ذلك مستهجنا فى اللغة سمجا أى قبيحاً قال الجوهرى سمج الشىء بالضم سماجة أى قبح فهو سمج باسكان الميم كضخم فهو ضخم وبكسرها كخشن بالشين المعجمة فهو خشن وبزيادة الياء كقبح فهو قبيح ولك أن تقول قد جوز المصنف له على عشرة إلا تسعة كما سيأتى والاستثناء عنده من المخصصات المتصلة فهذا التخصيص وأمثاله لم يبق فيه عدد غير محصور وأيضاً فهذا الدليل لايحصل به المدعى لأنه إنما ينفى الواحد فقط والمذهب الثانى وهو رأى القفال الشــــاشى، أنه يجوز التخصيص إلى أن ينتهى إلى أقل المراتب التى ينطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص مراعاة لمدلول الصيغة، وعلى هذا فيجوز التخصيص فى الجمع كالرجال ونحوه إلى ثلاثة لأنها أقل مراتب الجمع على الصحيح كما سيأتى وفى غير الجمع كمن وما ل وإلى الواحد لانه أقل مراتبه نحو من يكرمنى أكرمه ويريد به شخصا واحداً وقد استطرد المصنف فأدخل بين هذا التفصيل مسألة مستقلة طويلة وهى الكلام على أقل الجمع وقد ذكرها

الصلاة والسلام أخطأ هؤلاء وهؤلاء بل ينبغى أن يفصل ويقال الجمع إما جمع فرد أو جمع زوج فأقل مراتب الأول ثلاثة وأقل مراتب الثانى اثنان ☆ واستدل أيضاً على أن أقل الجمع اثنان بقوله فان كان له أخوة فلأمه السدس والمراد اثنان فما فوقهما والجواب أن المراد أن حكمهما حكم الجمع فى المواريث كما مر، وقد يستدل من جواز التخصيص إلى اثنين أو ثلاثة بما ذكر فى كونهما أقل الجمع والجواب أنه لاتلازم بين الجمع والعام لجواز كون الجمع نكرة وجواز كون العام غير جمع فالمثبت لاحدهما لا يكون مثبتاً للآخر كذا ذكر المحقق (و) يجوز التخصيص (فى غيره) أى غير الجمع نحو من وما والمفرد المحلى بلام الجنس وأين ومتى (إلى الواحد) لأنه أقل مايصدق عليه اللفظ لا أقل مراتب العدد حتى يحتاج إلى الاعتذار بأن الواحد عدد عند الأصوليين خلافا للحساب (وقوم) جوزوا التخصيص (إلى الواحد مطلقاً) سواء

فى المحصول فى أثناء العموم * والمذهب الثالث أنه يجوز التخصيص إلى الواحد مطلقاً أى سواء كان جمعاً أم لا كقوله تعالى : « الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم » والقائل نعيم بن مسعود الأشجعى هكذا قال الآمدى وابن الحاجب وغيرهما لكن رأيت فى الرسالة للشافعى أن القائل هم الأربعة الذين تخلفوا عن أحد وتوقف الآمدى فى المسألة واختار ابن الحاجب تفصيلا لا يعرف لغيره فقال التخصيص إن كان بالمتصل نظرت فان كان بالاستثناء نحو أكرم الناس إلا الجهال أو بالبدل نحو أكرم الناس العالم فيجوز إلى الواحد وإن كان بالصفة نحو أكرم الناس العلماء أو الشرط نحو أكرم النـاس إن كانوا عالمين فيجوز إلى اثنين وإن كان التخصيص بالمنفصل فان كان فى العام المحصور القليـل فيجوز إلى اثنين كما تقول قتلت كل زنديق وكانوا ثلاثة ، وقد قتلت اثنين ، وإن كان غير محصور مثل قتلت كل من فى المدينـة أو محصورا كثيراً مثل أكلت كل رمانة وقد كان ألفاً فيجوز إذا كان الباقى قريباً من مدلول العام (قوله : فانه الأقل) هذه هى المسألة التى ذكرها استطراداً فنعود إلى شرحها فنقول ذهب الشافعى وأبو حنيفة رضى الله عنهما ، إلى أن أقل الجمـع ثلاثة فان أطلق على الاثنين أو على الواحد كان مجازاً واختاره الإمام والمصنف ، وقال القاضى والأستاذ أقله اثنان واختار ابن الحـاجب فى المختصر الكبير الأول وأما فى المختصر الصغير فكلامه أولا يقتضى اختيار الثانى ، وفى الاستدلال يقتضى الأول وهذان المذهبان حكاهما المصنف وقيل ينطلق أيضاً على الواحد حقيقة ، وقيل لا ينطلق على الاثنين لا حقيقة ، ولا مجازاً حكاهما ابن الحاجب وتوقف الآمدى فى المسألة واستدل المصنف بوجهين : أحدهما : أن الضمائر متفارتة أى متخالفة لأن ضمير المفرد غير بارز وضمير المثنى ألف وضمير الجمع واو نحو افعل وافعلا وافعلوا وحينئذ فنقول اختلاف الضمير فى التثنية والجمع يدل على اختلاف حقيقتهما كما يدل على الاختلاف بين الواحد والجمع وأيضاً فلأنه لا يجوز وضع شىء منها مكان الآخر فلو كان أقل الجمع اثنين لجاز التعبير عنه بضمير الجمع وليس كذلك الثانى أن أهل اللغة فصلوا بينهما فقالوا : الاسم قد يكون مفرداً وقد يكون مثنى وقد يكون مجموعا وبين صفتيهما أيضاً فقالوا رجلان عاقلان ورجال عاقلون فدل على المغايرة * واعلم أن القائل بأن أقل الجمع اثنان يقول بالضرورة ان الجمع أعم من المثنى لأن كل مثنى جمع ولا ينعكس ولا شك أن حقيقة الأعم غير حقيقة الأخص فان حقيقة الحيوان غير حقيقة الإنسان فيكون حقيقة المثنى غير حقيقة الجمع عند الخصم وهذا جواب واضح عن الدليل الثانى ، وعن التقرير الأول من الدليل الأول وأما على التقرير الثانى فيؤخذ منه أيضاً لأنا نقول لما كان مغايراً جعلوا لكل واحد منهما شيئاً يميزه (قوله بدليل قوله تعالى) شرع فى أدلة الخصم القائل بأن أقله اثنان وهى ثلاثة . الأول قوله تعالى « وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث — إلى قوله : لحكمهم » فلو لم يكن أقل الجمع اثنين لوجب أن

. . .   .

يقال لحكمهما وجوابه أن الحكم مصدر ، والمصدر يصح إضافته إلى معموليه أى الفاعل والمفعول وهما الحاكم والمحكوم عليه هنا ، وحينئذ فيكون المراد داود وسليمان والخصمين هكذا أجاب الإمام وهو جواب عجيب فان المصدر إنما يضاف إليهما على البدل ولا يجوز أن يضاف إليهما معاً سمعت شيخنا أبا حيان يقول : سمعت شيخنا أبا جعفر بن الزبير يقول فى هذا الجواب انه كلام من لم يعرف شيئاً من علم العربية وقد ذكر ابن الحاجب فى المختصر الكبير هذا الاعتراض أيضاً وتكلف تصحيحه باخراج الحكم عن المصدرية إلى معنى الأمر والمصنف كانه استشعر ضعفه وضعف ما بعده من الأجوبة فعزاها إلى غيره فانه عبر عنها بقوله فقيل على خلاف عادته * الثانى قوله تعالى : «إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما» أطلق لفظ القلوب وأراد قلب عائشة وحفصة رضى الله تعالى عنهما ، وأجيب بأن اسم القلب يطلق حقيقة على الجرم الموضوع فى الجانب الأيسر ومجازاً على الميل الموجود فيه كقولهم مالى إلى هذا قلب من باب إطلاق اسم المحل على الحال وهو المراد هنا والتقدير صغت ميولكما بدليل أن الجرم لا يوصف بالصغر حقيقة * واعلم أن هذا الدليل خارج عن محل النزاع فان القاعدة النحوية أنك إذا أضفت الشيئين إلى ما يتضمنها نحو قطعت رءوس الكبشين يجوز فيه ثلاثة أوجه الافراد والتثنية والجمع بلا خلاف ومحل الخلاف فيما عداه ، وقد نبه عليه ابن الحاجب فى المختصر الكبير * الثالث قوله صلى الله عليه وسلم : الإثنان فما فوقهما جماعة رواه ابن ماجه عن أبى موسى الأشعرى والدارقطنى عن عمرو بن شعيب وأجاب فى المحصول بأنه محمول على إدراك فضيلة الجماعة لأنه عليه الصلاة والسلام بعث لبيان الشرعيات لا لبيان اللغة ثم قال وقيل إنه عليه الصلاة والسلام نهى عن السفر إلا فى جماعة ثم بين بهذا الحديث أن الاثنين فما فوقها جماعة فى جواز السفر ، واقتصر المصنف على الثانى ، وهو ضعيف لأن السفر منفردا ليس بحرام بل هو جائز لكنه مكروه سلمنا أن مراده بالجواز عدم الكراهة لكنه لا يحصل بالاثنين بل الجواب أن هذا استدلال على غير محل النزاع لأن الخلاف ليس فى لفظ الجمع ولا فى لفظ الجماعة كما سيأتى عقبه (فائدة) محل الخلاف مشكل لأنه لا جائز أن يكون فى صيغة الجمع التى هى الجيم والميم والعين فانه لا خلاف فيها كما قاله الآمدى وابن الحاجب فى المختصر

كان العام جمعاً أو غيره لاستواء مراتب العدد فى الاندراج تحت العام واستحالة الترجيح بلا مرجح وتيقين الأقل ولأن الناس الأول فى قوله تعالى : «الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم» أريد به نعيم بن مسعود وحده والجواب عن الأول منع الاستواء لقيام الدليل على وجوب بقاء قدر يستهجن الكلام فيما دونه كما مر وعن الثانى بأن الناس الأول معهود لا عام مخصوص لأن إطلاق المعرف بلام العهد على موجود خارجى هو إرادة أحد محتملات اللفظ بقرينة

الكبير قال : وإنما محل الخلاف فى اللفظ المسمى بالجمع فى اللغة كرجال ومسلمين وهم وأما الجمع نفسه فهو ضم شيء إلى شيء وهو يطلق على الاثنين بلا خلاف ولأنه لو كان كذلك لما أمكن إثبات الحكم لغيرها من الصيغ ، وقد اتفقوا على ذلك ولا جائز أن يكون محل الخلاف صيغ الجمع لأنها إن اقترنت بالألف واللام أو بالإضافة كانت للعموم كما تقدم وإن لم تقترن به فان كانت من جموع الكثرة فأقلها أحد عشر فلا نزاع عند النحاة وإن استعملت فى الأقل كانت مجازاً فلم يبق إلا جموع القلة وهى خمسة أشياء أربعة منها من جموع التكسير يجمعها قول الشارع :

بأفعـــل وبأفعال وأفعله وفعلة يعرف الأدنى من العدد

والخامس هو جمع السلامة سواء كان مذكرا كمسلمين أو مؤنثا كمسلمات فان كانت أعنى جموع القلة هى محل الخلاف فالأمر قريب لكنهم لما مثلوا لم يقتصروا عليه بل مثلوا برجال مع أنه من جموع الكثرة هكذا صرح به الإمام فى المحصول فى الكلام على أن الجمع المنكر هل يعم أم لا وكذلك الآمدى وابن الحاجب كما تقدم نقله عنهما * قوله وفى غيره إلى الواحد أى فى غير الجمع وقد تقدم شرحه وشرح ما بعده قال (الرابعة — العامُّ المُخصَّصُ مَجازٌ وإلاَّ لزِمَ الاشْتراكُ وقالَ بعضُ الفُقهاءِ إنَّه حَقيقَةٌ ،

العادة وغيرها لأن اللام تكون لعدة أنواع من التعريفات كما مر ومثله لا يكون تخصيص العموم ثم المختار على ماذكر المحقق أنه ان كان التخصيص باستثناء أو بدل جاز إلى واحد نحو عشرة إلا تسعة واشتريت العشرة أحدها وإلا فان كان بمتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز إلى الاثنين نحو أكرم الناس العلماء وإن كانوا علماء وإن كان بمنفصل فان كان فى محصور قليل جاز إلى اثنين كما تقول : قتلت كل زنديق وهم ثلاثة أو أربعة ، وقد قتلت الاثنين وإن كان غير محصور فى عدد كثير . فلابد من بقاء جمع يقرب من مدلوله فلا يقال من دخل دارى فأكرمه ويفسر بزيد وعمرو وبكر . والدليل عليه أنه لو قال قتلت كل من فى المدينة ولم يقتل إلا ثلاثة عد لاغياً مخطئاً وكذا لو قال أكلت كل رمان فى البستان ولم يأكل إلا ثلاثة ، وكذا لو قال كل من دخل دارى فهو حر أو كل من أكل فأكرمه وفسره بالثلاثة زيد وعمرو وبكر ، المسألة (الرابعة : العام المخصص مجاز) فى القدر الباقى مطلقاً سواء خص بمتصل أو منفصـــل لأن العام حقيقة فى الاستغراق دون الباقى (وإلا لزم الاشتراك) فيكون مجازاً فيه لأنه خير منه (وقال بعض الفقهاء) من الحنابلة (إنه) أى العام المخصص (حقيقة) فى الباقى مطلقاً لسبقه إلى الفهم بعد التخصيص وهو آية الحقيقة ولأن اللفظ كان متناولا له قبل التخصيص وبعد التخصيص التناول باق فيكون حقيقة فيه * الجواب عن الأول إن سبق الباقى بأنه المراد فقط إنما هو بقرينة المخصص لا بالوضع وعن الثانى بأن التناول له قبل

وَفرق الإمامُ بين المخصِّص المُتَّصل والمُنْفصل لأنَّ المُقيَّد بالصِّفة لمْ يتَناوَلْ غيْراً قلْنا المُركَّبُ لمْ يوضَعْ والمُفرَدُ مُتَناولٌ) أقول اختلفوا فى العام إذا خص هل يكون حقيقة فى الباقى أم لا على ثمانية مذاهب حكاها الآمدى وذكر المصنف منها ثلاثة أصحها عنده وعند ابن الحاجب أنه مجاز مطلقا لأنه قد تقدم أنه حقيقة فى الاستغراق فلو كان حقيقة فى البعض أيضاً لكان مشتركا والمجاز خير من الاشتراك والثانى أنه حقيقة مطلقاً ونقله إمام الحرمين عن جماهير الفقهاء وابن برهان عن جماهير العلماء لأن تناوله للباقى قبل التخصيص كان حقيقة وذلك التناول باق والجواب أنه إنما كان حقيقة لدلالته عليه وعلى سائر الأفراد لا عليه وحده والثالث قاله الإمام تبعا لأبى الحسين البصرى ان خص بمتصل أى بما لا يستقل كان حقيقة سواء كان صفة أو شرطاً أو استثناء أو غاية نحو أكرم الرجال العلماء أو أكرمهم ان دخلوا أو أكرمهم الا زيدا أو أكرمهم إلى المساء * وان خص بمنفصل أى بما يستقل كان مجازا كالنهى عن قتل العبيد بعد الأمر بقتل المشركين فان قلنا أنه مجاز ففى الاحتجاج به مذهبان حكاهما ابن برهان (قوله لأن المقيد بالصفة) هذا دليل الامام ويمكن تقريره على وجهين أحدهما أن العام المقيد بالصفة مثلا لم يتناول غير الموصوف إذ لو تناوله لضاعت فائدة الصفة وإذا كان متناولا له فقط وقد استعمل فيه فيكون حقيقة بخلاف العام المخصوص بدليل متصل فان لفظه متناول المخرج عنه بحسب اللغة مع أنه لم يستعمل فيه فيكون مجازا وإلا لزم الاشتراك كما تقدم وهذا التقرير ذكره فى الحاصل وهو الذى يظهر من كلام المصنف

التخصيص كان لكونه جزء المراد وبعده من حيث أنه كل للقرينة فهو فيه مجاز قطعا (وفرق الإمام بين المخصص المتصل والمنفصل) أى وبين المخصص به وعدما بالمنفصل عقلا أو غيره مجازاً فى الباقى وما بالمتصل الغير المستقل كالصفة حقيقة فيه (لأن المقيد بالصفة) ونحوها (لم يتناول غيراً) مثل أكرم بنى تميم الطوال فان العام لا يحتمل سواهم بخلاف المقيد بالقرينة المنفصلة فانه متناول للأفراد المخصصة إطلاقا فاستعماله بعد خروجها استعمال فى الجزء ولم يتعرض المصنف أن مذهبه فى المتصل الغير المستقل غـــير الصفة ماذا والاظهر أن مذهبه كمذهب البصرى كما سيجىء (قلنا) إن أردتم أنه يتناول الأفراد الخاصة فقط بضميمة المخصص فمسلم ولكن ذلك بحسب التركيب و (المركب لم يوضع) فلا يكون حقيقة وان أردتم ذلك بحسب الأفراد فلا نسلم ذلك كيف (والمفرد متناول) لجميع الأفراد وضعا وان خص البعض بالمخصص وفيه نظر إذ المركب موضوع بمعنى أن أجزاءه موضوعة لأجزاء المعنى بحيث يطابق المجموع اللهم إلا أن يقال المراد الشخصى المختص بالمفردات ثم ههنا مذاهب أخر فقال أبو بكر الرازى حقيقة ان كان الباقى كثرة يعسر العلم

والتعبير بالصفة للتمثيل لا للتقييد * التقرير الثانى وهو ماذكره فى المحصول أن لفظ العموم حال انضمام الصفة مثلا اليه ليس هو المفيد لذلك البعض المنطوق به لأن الرجال وحده من قولنا الرجال العلماء لو أفاد العالمين لما أفادت الصفة شيئا وإذا لم يكن مفيدا لذلك البعض استحال أن يقال أنه مجاز فيه بل المجموع الحاصل من لفظ العموم ولفظ الصفة هو المفيد له وإفادته له حقيقة وهذا التقرير مصرح بأن البعض الموصوف لايفيد المنطوق وتقرير الحاصل مصرح بأنه يفيده وكلام الإمام محتمل للامرين أما الأول فواضح وأما الثانى فيكون المراد بقوله لأن المقيد بالصفة هو أن المجموع من العام والصفة تناول الموصوف ولم يتناول غيره وأجاب المصنف بأن المركب من الموصوف مع الصفة مثلا غير موضوع للباقى لأن المركبات ليست بموضوعة على المشهور وحينئذ فلا يكون حقيقة فيه لأن الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له فلم يبق إلا المفردات ولاشك أن المفرد الذى هو العام متناول فى اللغة لكل فرد وقد استعمل فى البعض فيكون مجازا وقد تقدم أن هذا الجواب يعكر على ماذكره فى مجاز التركيب فالأولى فى الجواب أن يقال كلامنا فى العام المخصص وهو الموصوف وحده لافى المجموع من المخصص والمخصص أيضاً لو لم يكن الموصوف ونحوه متناولا لم يكن المتصل به مخصصا لأن التخصيص اخراج بعض مايتناوله اللفظ ولاشك أن هذه الأشياء من المخصصات عنده والتحقيق أن اللفظ متناول بحسب وضع اللغة ولكن الصفة قرينة فى إخراج البعض فيكون مجازاً كما قاله المصنف قال (الخامسة — الـمُخصَّص

بقدرها والإفجاز وقال البصرى حقيقة ان كان بغاية أو صفة أو استثناء أو شرط * مجاز ان كان بمستقبل من عقل أوسمع وقال القاضى ان كان بشرط أواستثناء فقط وقال عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط أو صفة فقط وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظى اتصل أو انفصل وقال امام الحرمين حقيقة فى تناوله مجاز فى الاقتصار عليه ومختار صدر الشريعة أنه ان كان بغير مستقل فحقيقة وان كان بمستقل فمجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول كذا فى تلويح الفاضل المسألة (الخامسة) العام (المخصص) ان خص بغير مستقل من اللفظ مبهم نحو اقتلوا المشركين لا بعضهم فليس بحجة وفاقا لأن المجموع بمنزلة كلام واحد لكون الغير المستقل بمنزلة وصف قائم بالأول فتسرى جهالته اليه فيتوقف على البيان وان خص بغير مستقل معين فحجة قطعية عند أكثر الحنفية كما كان قبل عندهم لعدم مورث الشبهة لأنه إما لجهالة المخرج أو احتماله التقليل والقابل له النص المستقل ليس إلا وأما المخصوص بالمستقل فان كان العقل فهو قطعى عند البعض إن أخرج قدرا معينا وإذا خرج على الابهام بأن يمتنع الحكم على الكل دون البعض عقلا نحو

بمعيَّنٍ حجَّةٌ وَمَنَعَها عيسى بْن أَبَانَ وأبو ثَوْرٍ وفَصَّل الكَرْخِيُّ *

الرجال فى الدار فالعام دليل ظنى كما إذا كان المخرج الحس أو العادة إجمالا أو تعيينا أو زيادة بعض الأفراد أو نقصانه كما فى لا آكل كل فاكهة أو لا آكل لحما لعدم اطلاع الحس على تفاصيل الأشياء واختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان ، فلا يخلو عن جهالة ما اللهم إلا أن يعلم القدر المخصص قطعاً ، أما كونه دليلا فلأن جهالة المستقل لا تتعدى إليه وأما كونه ظنياً فلتمكن الشبهة فيه لأن كل فرد يحتمل كونه خارجاً * وإن كان الكلام فالعام لا يبقى حجة عند الكرخى معيناً كان أو مبهماً وعند عامتهم أنه حجة ظنية أما إذا كان مبيناً فلاحتمال التقليل وخروج البعض الآخر به ولا يدرى كم يخرج ، وأما إذا كان مبهما فلما ذكرنا قبل وعند البعض إن كان مبيناً يبقى العام قطعياً فى الباقى كما كان قبل وإن كان مجهولا فكذلك فى الكل ويسقط دليل الخصوص ، وعند البعض إن كان مبيناً فهو كما ذكر وإن كان مجهولا لا يبقى حجة ، وأما عند الشافعية فالمفهوم من كتبهم أن المخصص بالمبهم أى شىء كان ليس بحجة أصلا حيث صرحوا بأن التخصص بمثل أن يقال هذا العام مخصوص أم لم يرد به كل ما تناوله يسقط الحجية اتفاقاً ، والمخصص (بمعين حجة) فى الباقى على المختار مطلقاً ، لكنها ظنية كما هو قبل التخصيص عندهم مثل أن يقال اقتلوا المشركين ، ويظهر بلفظ متصل أو منفصل أو بغيره إن الذمى غير مراد وقال أبو عبد الله البصرى أن أنباء لفظ العموم عنه قبل التخصيص فحجة وإلا فلا كهذا المثال فانه ينبىء عن الحربى قبل انبائه عن الذمى أى ينتقل الذهن إليه ويعلم حكمه بخلاف السارق إذا أخرج منه السارق لغير النصاب ومن غير الحرز فانه لا ينبىء عن السارق ربع دينار ومن الحرز ولا ينتقل الذهن إلى ذلك مالم ينبه الشارع على التفصيل . وقال عبد الجبار ان كان قبل التخصيص لا يحتاج إلى بيان فحجة كاقتلوا المشركين قبل إخراج الذمى وإلا فلا مثل أقيموا الصلاة قبل إخراج الحائض لاحتياجه إلى البيان ولذا بينه عليه الصلاة والسلام بفعله . وقال : صلوا كما رأيتمونى أصلى وقيل : يبقى حجة فى أقل الجمع من اثنين أو ثلاثة على المذهبين (ومنعها) أى حجة العام المخصص مطلقاً (عيسى بن أبان وأبو ثور) بناء على أنه صار مجملا بعد التخصص لاحتمال كونه مجازاً فى كل الباقى أو بعضه والجواب انا لا نسلم ذلك بل مجاز فى كل الباقى لرجحانه لاشتماله على ما عداه ولدلالة استدلال الصحابة بالمعلومات المخصوصة على ذلك (وفصل الكرخى) بأنه ان خص بمتصل أى بغير مستقل معين فحجة وإن خص بمنفصل أى بمستقل وإن كان معلوما فلا كما عرفت والظاهر أن هذا فى الكلام دون غيره لأنه بنى ذلك ذكر فى التنقيح وغيره ، على أنه وإن كان معلوماً لكنه يقبل التقليل إذ هو الأصل فى النصوص فتتمكن الجهالة فلا

لنا أنَّ دلالتَـه على' فـرْد لا تـتـوقّـف على' دلالتهِ على الآخر لاستحالةِ الدورِ فـلا يَلزمُ منْ زَوَالِـها زَوَالُـها) أقول العام إن خص بمبهم فلا يحتج به على شيء من الافراد بلاخلاف كما قاله الآمدى وغيره لأنه مامن فرد إلا ويجوز أن يكون هو المخرج مثاله قوله تعالى: وأحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم . وإن خص بمعين كما لو قيل اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة فالصحيح عند الآمدى والإمام وابن الحاجب والمصنف أنه حجة فى الباقى مطلقاً،وقال ابن أبان وأبو ثور ليس بحجة مطلقاً ، وهو المراد بقوله ومنعها أى ومنع حجيته وفصل الكرخى ، أى فقال : ان خص بمتصل كان حجة ، وإلا فلا وهذا التفصيل يعرف هو ودليله من المسألة السابقة فلذلك أهمله المصنف * والجمهور على أن أبان لا ينصرف للعلمية ووزن الفعل وأصله أبين على وزن أفعل فقلبت الياء ألفاً لانقلابها فى الماضى المجرد ، وهو بان ومن قال إنه منصرف قال وزنه فعال حكاه ابن يونس فى شرح المفصل وغيره (قوله لنا) أى الدليل على أنه حجة أن دلالة العام على فرد من الأفراد لاتتوقف على دلالته على الفرد الآخر لأن دلالته على الباقى مثلا لو كانت متوقفة على البعض المخرج فان لم تتوقف دلالته على المخرج على الباقى كان تحكما لأن دلالة العام على جميع أفراده متساوية ، وإن توقفت عليه لزم الدور ، وهو مستحيل فثبت أن دلالته على فرد لا تتوقف على دلالته على غيره من الأفراد وحينئذ فلا يلزم من زوال الدلالة عن بعض الأفراد زوالها على البعض الآخر فيكون حجة ، وهذا الدليل ضعيف كما نبه عليـه صاحب التحصيل وتقرير ذلك موقوف على مقدمة وهى أن الشيئين إذا توقف كل منهما على الآخر فان كان التوقف بالبعدية والقبلية ، وهو المسمى بالدور السبق فالوقوع مستحيل كما إذا قال زيد لاأدخل الدار حتى

يبقى حجة ولا خفاء فى اختصاص ذلك بالكلام . لكن ما ذكره الجاربردى من أنه استدل بأنه إذا كان متصلا كالاستثناء وغيره فهو مع ما قبـله كالشيء الواحد فلا يوجب إبطاله بخلاف المنفصل يدل على التعميم ونسب البعض هذا المذهب إلى البلخى (لنا) على حجية المخصص بمعين فى الباقى (أن دلالته) أى دلالة العام (على فرد) أو افراد كالقدر الباقى مثلا (لا تتوقف على دلالته على) الفرد (الآخر) أو افراد أخر كالقـدر المخرج وإلا فاما أن تتوقف هذه الدلالة على تلك كتوقفها عليها أولا فان توقفت فهو باطل (لاستحالة الدور) وإن لم يتوقف ، فكذلك للزوم الترجيح بلا مرجح لاستواء نسبة اللفظ العامِّ إلى الافراد لأن كل منها مدلول تضمنى بلا فرق فثبت أن الدلالة على الباقى لاتتوقف على الدلالة على المخرج (فلا يلزم من زوالها) أى الدلالة الثانية (زوالها) أى زوال الدلالة الأولى فيكون حجة فى البـاقى للمقتضى وانتفاء المانع ، قال المدقق

يدخل قبلى عمرو وقال عمرو كذلك وإن لم يكن سبقياً كما إذا قال كل منهما لا أدخل الدار حتى يدخل الآخر فلا استحالة فيه لامكان دخولهما معا ويسمى بالدور المعى إذا عرفت هذا فنقول قول المصنف لنا أن دلالته على فرد لا تتوقف على دلالته على الآخر إن أراد به التوقف السبقى فلا يلزم من عدمه جواز وجود الدلالة بعد إخراج البعض فإنه يجوز أن تكون دلالته على البعض مستلزمة لدلالته على البعض الآخر وبالعكس لجواز التلازم من الجانبين كالبنوة والأبوة وغيرهما من المتضايفين وان أراد به التوقف المعى فلا استحالة فيه كما بيناه هذا معنى كلام التحصيل فافهمه والصواب التمسك بعمل الصحابة رضى الله عنهم فانهم قد استدلوا بالعمومات المخصوصة من غير نكير فكان إجماعاً قال: (السادسة — يُسْتَدَلُّ بالعامِّ ما لمْ يَظْهر المُخصِّصُ وابْنُ سُرَيْجٍ أوْجبَ طَلبَهُ أوَّلاً لنا لوْ وَجَبَ لوَجبَ طَلبَ المْجازِ للتَّحرُّزِ عَن الْخَطإ والّلازِم منْتَفٍ

لا نسلم امتناع توقف كل من الدلالتين على الآخر لجواز أن يكون توقف معية لا سبق كما فى المتضايفين وأجاب الفنرى بأنه لو كان توقف معية كما فى المتضايفين لما أمكن تعقل أحدهما بدون الأخرى لكنه أمكن فهو توقف سبق أقول توقف المعية فى الدلالتين لا يقتضى إلا أن يكون كل منهما مع الأخرى ألبتة ولا نسلم أنهما ليستا كذلك لا أن تلزم المعية فى تعقلها كما لا يلزم فى لازمى حقيقة واحدة كالضحك بالقوة والتعجب كذلك للانسان بل قد تلزم المعية فى التعقل لزومها فى نفس الأمر فى بعض المواد فيكون هذا جار لذلك وبالعكس ونتمسك أيضاً بأن الصحابة استدلوا بالعام المخصوص كما استدلوا بقوله تعالى: «أحل الله البيع» مع ورود قوله: وحرم الربا. وكما احتجت فاطمة رضى الله عنها بقوله تعالى: «يوصيكم الله فى أولادكم» مع أنه خص منه الكافر والقاتل وأمثال ذلك كثير وقد شاع وذاع منهم من غير نكير فكان إجماعا على حجيته فى الباقى المسألة (السادسة) المختار أنه (يستدل بالعام) أى يجوز التمسك به والعمل (ما لم يظهر المخصص) ولا يجب الاستقصاء فى الطلب ولا نفسه كما نقل عن أبى بكر الصيرفى (وابن سريج أوجب طلبه) أى المخصص (أولا) بل استقصاء الطلب إلى أن يغلب على الظن أن لا مخصص فيتمسك بالعام إذ لو تمسك به قبل ذلك لاحتمل الخطأ لجواز وجود المخصص وإن لم يعلم (لنا) على أن الطلب جائز لا واجب أنه (لو وجب) المخصص فى التمسك بالعام (لوجب طلب المجاز) فى إطلاق اللفظ حقيقة (للتحرز عن الخطأ) المحتمل كما ذكر فى العام (واللازم منتف) لحملهم الألفاظ على الظواهر من غير بحث عن أنه هل وجد ما يوجب العدول

قال عارضَ دلالتَه احتمالُ المخصِّص قلْنا الأصْلُ يَدفَعه) أقول هل يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص فيه مذهبان جوزه الصيرفى ومنعه ابن سريج هكذا حكاه الامام وأتباعه ولم يرجح شيئاً منهما فى كتابيه المحصول والمنتخب هنا لكنه أجاب عن دليل ابن سريج وفيه اشعار بميله إلى الجواز ولهذا صرح صاحب الحاصل بأنه المختار فتابعه المصنف عليه لكنه جزم بالمنع فيه أعنى فى المحصول فى أواخر الكلام على تأخير البيان عن وقت الخطاب * واعلم أن اثبات الخلاف على هذا الوجه غير معروف ولا مستقيم فان الذى قاله الغزالى والآمدى وابن الحاجب وغيرهم أنه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص بالاجماع ثم اختلفوا فقيل يبحث إلى أن يغلب على الظن عدم المخصص ونقله الآمدى عن الأكثرين وابن سريج قال وذهب القاضى وجماعة إلى أنه لابد من القطع بعدمه ويحصل ذلك بتكرر النظر والبحث واشتهار كلام العلماء فيها من غير أن يذكر أحد منهم مخصصا وحكى للغزالى قولا ثالثا أنه لا يكفى الظن ولا يشترط القطع بل لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس بانتفائه إذا تقرر هذا فاعلم أن خلاف الصيرفى انما هو فى اعتقاد عمومه قبل دخول وقت العمل به فانه قال إذا ورد لفظ عام ولم يدخل وقت العمل به فيجب اعتقاد عمومه ثم أن ظهر مخصص فيتغير ذلك الاعتقاد هكذا نقله عنه امام الحرمين والآمدى وغيرهما وخطؤه (قوله لنا الخ) شرع فى نصب الدليل على الطريق التى انفرد بها الامام وتبعه عليها فقال لو وجب طلب المخصص فى التمسك بالعام لوجب طلب المجاز فى التمسك بالحقيقة بيان الملازمة أن ايجاب طلب المخصص إنما هو للتحرز عن الخطأ وهذا المعنى بعينه موجود فى المجاز لكن اللازم منتف وهو طلب المجاز فانه لا يجب اتفاقا فكذلك الملزوم وهو طلب المخصص وللخصم أن يفرق بأن احتمال وجود المخصص أقوى من احتمال وقوع المجاز فان أكثر العمومات مخصوصة واحتج ابن سريج بأن احتمال وجود المخصص عارض دلالة العام إذ العام يحتمل التخصيص وعدمه احتمالا على السواء فحمله على العموم ترجيح من غير مرجح (وقوله) احتمال هو فاعل عارض والمفعول هو الدلالة ولايجوز فيه غير ذلك وأجاب المصنف بأن الأصل يدفع

عنها أولا (قال) ابن سريج (عارض دلالته احتمال المخصص) يعنى العام وإن دل على مدلوله لكن احتمال وجود المخصص قبل البحث والاستقصاء يعارض دلالته على العموم ومع المعارض تبطل الحجية (قلنا : الأصل يدفعه) أى احتمال وجود المخصص إذ الأصل عدمه حتى يقوم الدليل وحينئذ تسلم دلالة العام على المعارض قال الفنرى الأصل وهو حمل العام عند الاطلاق على الاستغراق يدفعه أقول هو عين ما عارضه

ذلك الاحتمال لأن الأصل عدم التخصيص والتعارض ، إنما يكون عند انتفاء الرجحان ، ولك أن تقول الاستقراء يدل على أن الغالب فى العمومات الخصوص والعام المخصوص مجاز ، وحينئذ فيدور الأمر بين الحقيقة المرجوحة ، والمجاز الراجح ، وقد تقدم من كلام المصنف أنهما سيان فيكون العموم مساوياً للخصوص ، فيلزم من ذلك التوقف كما قاله ابن سريج قال : (الفصل الثالث فى المخصِّص وهُو متَّصلٌ ومنفصلٌ فالمُتَّصلُ أربعةٌ : الأوَّل الإسْتِثْناءُ وهوَ الإخْراجُ بإلاَّ غيرِ الصِّفةِ ونحوِها

الاحتمال والكلام فيما ترجح أحد المتعارضين ونقل المراغى عن مختصر المنتهى أنه لابد قبل التمسك به من البحث عن المخصص وانما الخلاف فى أنه هل يكفى القدر الموجب لغلبة الظن بعدمه أو لابد مما يوجب القطع بذلك ونقل أيضاً عن المصنف فى شرحه المختصر المنتهى ونقله عن المستصفى أنه لاخلاف فى أنه لايجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص * قال النمرى : أما المنقول عن مختصر المنتهى فليس منه عين ولا أثر ، وأما مافى المستصفى فهو أن المجتهد ان لم يبلغه المخصوص فعليه العمل بالعام واعتقاد ظهوره فى العموم من غير أن يكلف بالخصوص ، ولايجزم بذلك إلى أن يعلم انتفاء المخصص ، فحينئذ يعتقد العموم ويجزم بذلك ، وبهذا تبين بطلان ما قيل إنه يجب أن يعتقد فى قوله تعالى : « فتحرير رقبة » العموم قطعاً حتى يكون إخراج الكافر نسخاً ، هذا كلامه وهو لايدل على أن لاتمسك بالعام قبل البحث عن مخصصه بل يدل على أن لايحكم قطعاً بعمومه (الفصل الثالث فى المخصص وهو) قسمان (متصل ومنفصل) وهما الغير المستقل بنفسه والمستقل على اصطلاحه (فالمتصل أربعة) أقسام (الأول : الاستثناء) المتصل نحو أكرم الناس إلا الجهال ، والثلاثة الباقية الشرط والصفة والغاية بأن يقال بدل الاستثناء ان كانوا علماء أو العلماء أو إلى أن يجهلوا ، وزاد البعض خامساً ، وهو بدل البعض نحو أكرم الناس العرب منهم وأنت تعلم أن منها ما يخرج المذكور كالاستثناء والغاية ومنها ما يخرج غير المذكور كالشرط والصفة والبدل (وهو) أى الاستثناء (الإخراج) أى إخراج بعض ما يتناوله اللفظ (بإلا غير الصفة ونحوها) كغير، وسوى ، وسواء ، وحاشا ، وخلا، وعدا ، وماخلا ، وماعدا ، وليس ولايكون والأصوب ، أو نحوها حتى لايناقش بأن مثل جاء القوم إلا زيداً لا يصدق عليه أنه الإخراج بألا ونحوها فيحتاج إلى أن يدفع بظهور المراد ، وهو أن جنس الاستثناء هو كذلك وكل استثناء بالا أو نحوها فالاخراج يشمل المخصصات كلها وبالا غير الصفة يخرج ماعدا الاستثناء من المخصصات ، وبغير الصفة احترز

والمُنْقطعُ مجازٌ وفيهِ مسائل) أقول قد عرفت فيما تقدم أن المخصص في الحقيقة هو إرادة المتكلم ، وأنه يطلق أيضاً مجازاً على الدال على التخصيص ، وهذا هو المراد هنا وهو متصل ومنفصل فالمتصل مالا يستقل بنفسه بل يكون متعلقاً باللفظ الذى ذكر فيه العام والمنفصل عكسه ، وقسم المصنف المتصل إلى أربعة أقسام : وهى الاستثناء والشرط والصفة والغاية وأهمل خامساً ذكره ابن الحاجب وهو بدل البعض كقولك أكرمت الناس قريشا * الأول الاستثناء وتعريفه ما ذكره المصنف فقوله الإخراج جنس شامل للمخصصات كلها وقوله بالا مخرج لما عدا الاستثناء وقوله غير الصفة احتراز عن إلا إذا كانت للصفة بمعنى غير وهى التى تكون تابعة لجمع منكور غير محصور كقوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » أى غير الله فانها ليست الاستثناء (وقوله) ونحوها أى كحاشا وخلا وعدا وسوى وفى الحد نظر من وجوه : أحدها : أنه أخذ فى التعريف لفظة ألا وهى من جملة أدوات الاستثناء فيكون تعريفاً للشيء بنفسه . الثانى : أن الإتيان بالواو فى قوله : ونحو لا يستقيم بل صوابه الإتيان بأو . الثالث : إن كان المراد بقوله : ونحوها أى فى الإخراج فينتقض الحد بمثل قولنا أكرم العلماء ولا تكرم زيداً فانه مخرج وليس باستثناء وكذلك سائر المخصصات أيضاً وإن كان المراد أنه يقوم مقامه فى الاستثناء فهو دور . الرابع : أن تقييد إلا بغير الصفة زيادة فى الحد غير محتاج إليها لأن إلا والحالة هذه لا تخرج شيئاً فهى مستغنى عنها بقوله الإخراج

عن إلا التى هى تابعة لجمع منكر غير محصور والاظهر أنه لا حاجة إليه إذ التى للصفة لا تخرج لتعذر الاستثناء لأنه لولا الاستثناء فى الجمع المذكور لم يجب دخول المستثنى فيه فلا إخراج بخلاف ما إذا كان معرفا نحو جاءنى الرجال إلا زيداً وما إذا كان محصوراً نحو لفلان على دراهم عشرة إلا واحداً لا أنه لا يتعذر فيه الاستثناء لوجوب الاندراج ثم لا خفاء أن الحد للمتصل لأن الاستثناء حقيقة إنما هو المتصل (والمنقطع مجاز) * اعلم أنه لا نزاع فى صحته لغة وفى أنه ليس من التخصص لعدم إخراجه بعض المسمى ، وإنما الخلاف فى كونه حقيقة أو مجازاً فمن الذاهبين إلى الأول على أن الاستثناء متواطىء مقول على القسمين بمعنى أنه وضع لمعنى يشتركان فيه وهو المذكور بعد إلا ونحوها ومنهم على أنه مشترك لفظا وظاهر كلام المحقق وكثير من المحققين إلى أن الخلاف فى صيغ الاستثناء لا فى لفظه لظهور أنه فيهما مجاز لغوى حقيقة بعرف النحو فان قوله فى الاستدلال على مجازية المنقطع أن علماء الأمصار لا يحملونه على المنقطع إلا عند تعذر المتصل إلى آخره صريح فيما ذكرنا وأما ماذكره العلامة وغيره من أنه من ثنا عنان الفرس أى صرفه وإنما يتحقق ذلك فى المتصل صريح فى أن الخلاف فى لفظ الاستثناء وكذا ما ذكره بعضهم من أن لفظ الاستثناء إذا أطلق فهم منه المتصل

ولهذا لم يذكره الإمام ولا أتباعه الا أن يقال ، قد تقرر أن الوصف من جملة المخصصات والتخصيص هو الإخراج كما تقدم فاذا كانت إلا صفة كانت مخرجة أى عما يجوز أن يدخل فى الأول لا عما يجب دخوله فيه وفيه نظر بل الأولى أن يقال احترز بقوله غير الصفة عن مثل قام القوم إلا زيد فانه يجوز فيه وفى أمثاله من المعارف جعل إلا للصفة ورفع ما بعدها كما نص عليه ابن عصفور وغيره ، وان كان قليلا (قوله والمنقطع مجاز) هو جواب عن سؤال مقدر وهو أن الاستثناء قد يكون متصلا كقام القوم إلا زيد أو منقطعاً كقام القوم إلا حماراً والمنقطع لا إخراج فيه فيكون وارداً على الحد ، فأجاب بأن الحد للاستثناء الحقيقى وإطلاق الاستثناء على المنقطع ، وإن كان جائزاً بلا خلاف كما قاله ابن الحاجب فى المختصر الكبير لكنه مجاز عند الأكثرين كما نقله الآمدى بدليل عدم تبادره ، قال ابن الحاجب : وإذا قلنا أنه حقيقة فقيل أنه مشترك وقيل متواطىء على أن الشيخ أبا إسحاق نقل عن بعضهم أنه لا يسمى استثناء لا حقيقة ولا مجازاً قال : (الأولى شَرْطه الاتّصالُ عادةً بإجماع الأدباء

(وفيه) أى فى هذا الفصل (مسائل) المسألة (الأولى : شرطه) أى شرط صحة الاستثناء (الاتصال) أى اتصال المستثنى بالمستثنى منه (عادة) أى ما يعد اتصالا عادة وإن انقطع بعارض التنفس أو السعال ونحوها وذلك (بإجماع الأدباء) على ذلك فان من قال لغيره بع دارى من أى شخص كان ثم قال بعد شهر إلا من زيد استقبحوه ولم يجعلوه عائدا إلى ما تقدم ، وقد يمنع الإجماع مطلقاً بما سيجىء ولأنه لو صح الانفصال لما قال عليه الصلاة والسلام: من حلف على شىء ثم رأى غيره خيراً منه فليعمل به وليكفر عن يمينه. معينا بل قال فليستثن أو ليكفر لأنه لا حنث بالاستثناء مع أنه أسهل الطريقين وأولى بالإرشاد إليه ، وكذلك جميع الاقرارات ، والطلاق والعتاق ، وكان ينبغى أن يستثنى منها نفياً لأحكامها بأسهل الطرق والإجماع بخلافه ، ولأنه لو صح لما علم صدق ولا كذب لجواز استثناء يرد عليه فيصرفه عن ظاهره إلى ما يصير صدقا وإن كان كاذباً ظاهراً وبالعكس فان قلت : روى أنه عليه الصلاة والسلام قال : لاغزون قريشاً ثم سكت ثم قال إن شاء الله * لا يقال هذا شرط لا استثناء لعدم الفرق بينهما فى وجوب الاتصال عندكم قلنا : يحمل على السكوت العارض لتنفس أو سعال جمعاً بين الدليلين فان قلت : سأله عليه الصلاة والسلام اليهود عن لبث أصحاب الكهف فقال غداً أجيبكم فتأخر الوحى إلى بضعة عشر يوماً ثم نزل ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله فقال : إن شاء الله صارفاً إياه إلى قوله غداً أجيبكم إذ لا كلام سواه يعود إليه ذلك قلنا : لا نسلم ذلك لجواز أن يكون المراد أفعل إن شاء الله أى أعلق كل ما أقول له إنى فاعله غداً بمشيئته تعالى أو المراد اذكر إن شاء الله أى اذكر

وَعَن ٱبْن عبَّاسٍ خلافُه قياساً علىٰ التَّخْصيص بغَيْرِهِ والجوابُ النَّقْض بالصِّفة والغاية وعَدم الاسْتغْراقِ وشَرْط الحَنابلةُ أنْ لا يزيدَ على النِّصف والْقاضِي أنْ ينْقُص عنهُ لنَا لوْ قالَ عليَّ عَشرَةٌ إلاَّ تسعةً لزِمهُ واحدٌ إجْماعاً وعَلىٰ الْقاضى استِثْناء الغَاوينَ منَ المخْلِصينَ وبالْعكْس

هذه الكلمة امتثالا لقوله تعالى : « واذكر ربك إذا نسيت » أى مشيئة ربك وقل إن شاء الله إذا فرط منك نسيان وقيل يصح الانفصال فى كلام الله خاصة (و) نقل (عن ابن عباس) رضى الله عنهما (خلافه) أى جواز تأخير الاستثناء إلى شهر (قياساً على) جواز تأخير (التخصيص بغيره) أى الاستثناء كالمفصل لجامع كون كل منهما منافياً لما قبله (والجواب النقص بالصفة والغاية) أى لو صح ما ذكر لجاز تأخيرهما فى التخصيص بهما وتعين ماذكرتم واللازم باطل اتفاقا وفى محصول الإمام هذه الرواية إن صحت فلعل المراد ما إذا نوى الاستثناء متصلا ثم أظهر النية بعد فإنه يصدق ديانة إذ جلالة منصبه تمنع أن ينسب ما يستبعد إليه (و) شرط صحة الاستثناء (عدم الاستغراق) أيضا أى لايكون المستثنى مستغرقا المستثنى منه نحو على عشرة إلا عشرة لبطلانه اتفاقا ولزوم تمام العشرة وماسواه فصحيح سواء كان المستثنى مساوياً لنصف المستثنى منه أو أقل أو أكثر (وشرط الحنابلة أن لايزيد) قدر المستثنى (على النصف) أى على نصف المستثنى منه (و) شرط (القاضى أن ينقص) المستثنى (عنه) أى من نصف المستثنى منه فعلم مما ذكر اتفاقهم على جواز استثناء أقل من النصف (لنا لو قال على عشرة إلا تسعة لزمه واحد إجماعا) فلو لم يكن هـذا الاستثناء صحيحا لما اتفقوا عليه فإذا صح بطل مذهب الحنابلة والقاضى وصح ما سوى المستغرق من الاستثناء (و) يرد (على القاضى) أيضاً (استثناء الغاوين من المخلصين) فى قوله تعالى : « ان عبادى ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين » (وبالعكس) فى قوله تعالى حكاية عن إبليس : « لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين » فلو وجب كون المستثنى أقل من النصف لكان كل من الفريقين أقل من نصف الآخر وأنه باطل ، وهذا بعينه وارد على الحنابلة أيضا إذ يلزم من الآيتين أن لا يزيد كل منهما على نصف الآخر فيكون كل منهما اما نصف الآخر أو أقل مع أن ظاهر كلامه يشعر بأنه دافع لقول القاضى خاصة كما صرح به المراغى والخنجى ثم الدليل انما يتم لو لم يكن بين الغاوين والمخلصين واسطة وقد يقرر بوجه آخر ، وهو أنه وقع فى القرآن استثناء الأكثر ودليله قوله تعالى : « ان عبادى » الآية ومن بيانية لاتبعيضية لأن الغاوين كلهم متبعوه فيكون الكل مستثنى وهم أكثر من غيرهم

قالَ * الأقلُّ يُنسى فيُستدركُ ونُوقضَ بما ذكرناهُ) أقول الاستثناء له شرطان أحدهما اتصاله بالمستثنى منه اتصالا عاديا لا حسيا ودليله إجماع الأدباء أى أهل اللغة ولا يضر القطع بتنفس أو سعال وكذلك البعد لطول الكلام المستثنى منه فانه يعد فى العادة متصلا ونقل عن ابن عباس جواز الاستثناء المنفصل ثم اختلفوا فنقل عنه الآمدى وابن الحاجب أنه يجوز إلى شهر ونقل عنه المازنى قولا أنه يجوز إلى سنة وقولا آخر أنه يجوز أبداً وهو مايقتضيه كلام الأكثرين فى النقل عنه كالشيخ أبى اسحق وإمام الحرمين والغزالى وصاحب المعتمد وغيرهم وصرح به أبو الخطاب الحنبلى ومع ذلك فانهم الجميع قد توقفوا فى إثبات أصل هذا المذهب عنه وشرعوا فى تأويله إلا صاحب المعتمد فنقله من غير انكار ولا تأويل ولما توقفت النقلة فى إثبات هذا المذهب عبر المصنف بقوله ونقل ولما اختلفوا أيضاً فى كيفيته على المذاهب الثلاثة المتقدمة عبر بقوله خلافه فافهم ذلك فانه من محاسن كلامه واستدل ابن عباس بالقياس على التخصيص بغير الاستثناء من المخصصات المنفصلة والجامع أن كلا منهما مخصص وجوابه النقض بالصفة والغاية وكذلك الشرط فان دليله يقتضى جواز انفصالها وهو باطل اتفاقا وأيضاً فالفرق أن المخصص المنفصل مستقل فلذلك جاز انفصاله بخلاف الاستثناء (قوله وعدم الاستغراق) هذا هو الشرط الثانى من شروط الاستثناء وهو معطوف على الاتصال أى شرطه الاتصال وعدم الاستغراق فلا يضر استثناء المساوى ولا الأكثر فان كان مستغرقا نحو له على عشرة إلا عشرة

بدليل قوله تعالى: « وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين » إذ معناه الحكم على أكثر الناس بعدم الإيمان على أنها موجبة معدولة المحمول أو سالبة المحمول إذ لو أريد سلب الحكم بإيمان الأكثر بحيث يحتمل التساوى لم يكن لذكر الأكثر فائدة فثبت أن الأكثر غير مؤمن وكل من كان كذلك غاو ينتج أن الأكثر غاو وإذا ثبت جواز استثناء الأكثر ثبت جواز استثناء المساوى بالطريق الأولى لأنه أقرب كذا ذكر المحقق (قال) القاضى القياس عدم الاستثناء لأنه كالانكار بعد الاقرار لكن (الأقل) ربما (ينسى) فى أول الاقرار كالمقر بالعشرة الذى أدى منها شيئا قليلا لقلة الالتفات اليه فاذا تذكره فلا بد أن يتمكن من استدراكه لئلا يضيع وذلك بصحة استثنائه (فيستدرك) به وأما المساوى والأكثر فلبعدهما عن النسيان لكثرة الالتفات اليهما لم يصح الاستثناء فيهما لوجود مقتضى المنع وعدم ذلك المانع (ونوقض) دليل القاضى (بما ذكرناه) من المثال المتفق على صحته ولزوم الواحد فقط مع أنه استثناء أكثر النصف فان قلت لو قال على عشرة إلا تسعة دراهم ونصف وثلث درهم يعد مستهجنا لأنه استثناء الأكثر فلا يجوز قلنا لو سلم فلا نسلم عدم الجواز كما لو قال له على عشرة إلا دانقاً ودانقاً إلى

كان باطلا بالاتفاق كما نقله الإمام والآمدى وأتباعهما لافضائه إلى اللغو ونقل القرافى عن المدخل لابن طلحة أن فى صحته قولين وشرط الحنابلة أن لا يزيد المستثنى على نصف المستثنى منه بل يكون إما مساويا أو ناقصاً وشرط القاضى أى فى القول الأخير من أقواله كما قاله الآمدى وغيره أن يكون ناقصاً عن النصف * واعلم أن الآمدى وابن الحاجب نقلا عن الحنابلة امتناع المساوى أيضا على عكس ماقاله المصنف ولم يتعرض الإمام ولا مختصرو كلامه للنقل عنهم واستدل المصنف بأمرين أحدهما وهو دليل على القاضى والحنابلة معا أنه لو قال قائل على عشرة إلا تسعة لكان يلزمه واحد باجماع الفقهاء فدل على صحته قال الآمدى وهذا الاستدلال خطأ فان هذا الاستثناء عند الخصم بمثابة الاستثناء المستغرق وإنما يقول بلزوم الواحد من يقول بصحة استثناء الأكثر * الثانى وهو دليل على القاضى خاصة استثناء الغاوين من المخلصين فى قوله تعالى : «إن عبادى ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين» وبالعكس أى استثناء المخلصين من الغاوين فى قوله تعالى حكاية عن إبليس : «قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين» * وجه الاستدلال أن الفريقين ان استويا فانه يدل على جواز استثناء النصف وإن كان أحدهما أكثر فكذلك أيضا لأنه لما استثنى كل منهما فقد استثنى الأكثر فدل على جواز النصف بطريق الأولى وهـــذا لايرد على الحنابلة لاحتمال أن يكونا متساويين وهم يجوزون استثناء المساوى على مقتضى نقل المصنف وفى هذا الاستدلال نظر من ثلاثة أوجه أحدها أن للخصم أن يقول إن قوله تعالى: ان عبادى الآية يدل على أن الغاوين أقل من غير الغاوين أى أقل من العباد الذين لا سلطان عليهم لابليس وليس فيها تعرض لكونهم أقل من المخلصين حتى يكون على العكس من الآية الثانية وإنما يلزم ذلك إذا كان المخلصون هم غير الغاوين أى الذين لا سلطان عليهم ولم يقيموا عليه دليلا ونحن لانسلمه لجواز أن يكون غير الغاوين أعم من المخلصين بل تنازع فنقول هذا هو الظاهر لأنه لايلزم من انتفاء سلطنة إبليس التى هى القهر والغلبة عن شخص أن يرتقى إلى درجة الاخلاص ويدل عليه أحوال كثير من الناس وحينئذ فيكون قوله تعالى فبعزتك الآية دليلا على أن المخلصين أقل من الغاوين وقوله تعالى ان عبادى الآية دليل على أن الغاوين أقل من غير الغاوين وهم الذين ليس عليهم سلطان وعلى هذا فكل من الآيتين ليس فيها الا استثناء الأقل وقد تمسك ابن الحاجب بقوله تعالى: «إلا من

أن يعد عشرين دانقاً والمجموع ثلث العشرة لأن عشرة دنانير ستون دانقاً فانه يستهجن مع أن المستثنى أقل من الباقى ويقال ينبغى أن يقول إلا عشرين دانقاً ومع هذا فهو صحيح ويسقط عشرون دانقاً اتفاقا والقبح إنما هو لتطويل تعسر ضبطه مع امكان الاختصار السهل ضبطه

اتبعك من الغاوين ، الآية ثم استدل على أن الغاوين أكثر بقوله تعالى : « وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين»ولم يذكر الآية الثانية فسلم من هذا الاعتراض لكنه لايتم من وجه آخر فقد يقال ان قوله تعالى : « الا من اتبعك من الغاوين»يدل على أن الغاوين من بنى آدم مطلقاً أقل من غيرهم فان الكلام مع ابليس كان فى نسل آدم جميعهم وقوله تعالى : « وما أكثر الناس» الآية انما يدل على الأكثرين من الذين بعث اليهم النبى صلى الله عليه وسلم وهم الموجودون من حين بعثه الى قيام الساعة والألف واللام فى الناس للعهد وحينئذ فلا يلزم كون الغاوين أكثر من هذه الطائفة أن يكونوا أكثر بالنسبة الى كل الطوائف من لدن آدم الى قيام الساعة *
الثانى سلمنا أن قوله تعالى : ان عبادى يدل على استثناء الغاوين من المخلصين لكن قوله تعالى فبعزتك الآية انما يدل على استثناء المخلصين من الذين أقسم ابليس على أن يغويهم لا من الغاوين وهم الذين حصلت لهم الغواية ، وعلى هذا فيكون الغاوون أقل من المخلصين كما دلت عليه الآية الأولى والمخلصون أقل من المقسم على إغوائهم كما دلت عليه الآية الثانية فيكون المستثنى فى الآيتين إنما هو الأقل * الثالث : قال الآمدى للخصم أن يقول إنما يمتنع استثناء الأكثر إذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحا بهما فان لم يكن نحو جاء بنو تميم إلا الأراذل منهم فانه يصح من غير استقباح وإن كانت الأراذل أكثر وهذه الآية كذلك (قوله : قال الأقل) أى قال القاضى لاشك أن الاستثناء خلاف الأصل فانه بمنزلة الإنكار بعد الإقرار ولكن خالفنا هذا الأصل فى الأقل وجوزنا استدراكه بالاستثناء لأنه قد يستثنى لقلة التفات النفس إليه ، وهذا المعنى مفقود فى المساوى والأكثر وأجاب المصنف تبعاً للحاصل بأنه منقوض بما ذكرنا أى من استثناء الغاوين من المخلصين وبالعكس أو من الإجماع المتقدم فى المقر فان الحكم موجود مع انتفاء العلة وهى القلة والذى أجاب به فى المحصول أن الاستثناء والمستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على ذلك القدر فلا يرد ماقالوه وهذا الذى أشار إليه فيه ثلاث مذاهب أحدها ما يقتضيه كلامه وهو مذهب القاضى أن عشرة إلا ثلاثة مثلا اسم مركب مرادف لسبعة * والثانى : ونقله ابن الحاجب عن الأكثرين أن المراد أيضا سبعة كما قال الاول ولكن لايقول أن المجموع اسم لها بل إلا قرينة مبينة لذلك كسائر المخصصات * والثالث : وهو الصحيح عند ابن الحاجب أن المراد بالعشرة جميع أفرادها من غير حكم عليها ثم حكم بالاسناد بعد إخراج الثلاثة فيكون الاسناد إلى سبعة ولم يتعرض المصنف لشبهة الحنابلة لأنها كشبهة القاضى قال : (الثانية الاسْتِثْنَاءُ مِنَ الإثْبات نَفْى وبالْعَكْس خلافاً لأبى حَنيفَة

المسألة (الثانية — الاستثناء من الإثبات نفى) اتفاقاً على ما قيل فى قوله : « فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً » (وبالعكس) أى من النفى إثبات (خلافا لأبى حنيفة)

لنَا لوْ لمْ يكُنْ كذَلكَ لمْ يكْفِ لا إلهَ إلاّ اللهُ احْتجَّ بقوْلهِ عَليهِ الصَّلاةُ والسلامُ لا صَلاةَ إلاّ بطَهُور قُلنَا للمُبالغَةِ

رحمه الله فان الاستثناء من الحكم بالنفى ليس بحكم بالإثبات لتحقق الواسطة وهى عدم الحكم فمقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه بنفى أو إثبات قال الشارحان : وفيه نظر فانه لو صح لم يكن الاستثناء من الإثبات نفياً للواسطة ، وقد صح كونه نفياً إجماعا والنظر منظور إذ المذكور فى كتب الحنفية أنه ليس من الإثبات نفياً ولا بالعكس بل هو تكلم بالباقى بعد الثنيا ، ومعناه أنه إخراج المستثنى وحكم على الباقى من غير حكم على المستثنى ففى مثل على عشرة إلا ثلاثة لاتثبت الثلاثة بحكم البراءة الأصلية وعدم الدلالة على الثبوت لا بدلالة اللفظ على عدم الثبوت ، وفى مثل ليس على إلا سبعة لا يثبت شىء بحسب دلالة اللفظ وإنما يثبت بحسب العرب قال المصنف (لنا لو لم يكن كذلك) أى لو لم يكن من النفى اثباتاً (لم يكف) التوحيد بقولنا (لاإله إلا الله) لأن معناه حينئذ نفى الإلهية عن غيره فقط واللازم باطل ولأن النقل من أهل العربية انه كذلك ، وهو المعتمد فى اثبات مدلولات الالفاظ ، وأجابوا عن الأول بمثل ما مر من أن حصول الإيمان بكلمة التوحيد من المشترك وهن القائل بنفى الصانع بحسب عرف الشرع وعن الثانى بتأول كلام أهل العربية أنه من النفى اثبات بأنه مجاز تعبيراً عن اللازم وهو عدم الحكم بالنفى بالملزوم وهو الحكم بالإثبات كما أن العكس مجاز تعبيراً عن عدم الحكم بالثبوت بالحكم بالعدم قال الفاضل انكار دلالة ماقام الا زيد على ثبوت القيام لزيد يكاد يلحق بانكار الضروريات واجماع أهل العربية على أنه من النفى اثبات لايحتمل التأويل أقول لانسلم أن انكار دلالة ماذكر من حيث الوضع انكار الضرورى وانما يصح ذلك لو لم يثبتوا دلالة ما بحسب العرف والإجماع على ماذكر ان أريد به ثبوت هذا الكلام منهم فلاخفاء فى قبوله التأويل بما ذكرنا وان أريدا تفاقهم على ثبوت مفهومه الحقيقى بلا تأويل فممنوع (احتج) أبو حنيفة رحمه الله عليه (بقوله عليه الصلاة والسلام لاصلاة إلا بطهور) إذ التقدير لاصحة للصلاة بشىء إلا بطهور فلو كان الاستثناء من النفى إثباتا لزم صحة الصلاة بالطهور وحده وهو باطل لجواز انتفاء شرط آخر أو ركن (قلنا) إثبات الشىء بعد نفيه قد يكون للحصر كما فى كلمة التوحيد وقد يكون للمبالغة كما فى لاقضاء إلا بالورع ، أى هو الشرط الأعظم فيه لا أنه يصح بمجرد الورع ، وحينئذ نقول الاستثناء فى المثال (للمبالغة) فى كون الطهور شرطا أتم لا أنه الشرط ليس إلا ثم حاصل ما ذكر المحقق هنا أنه لابد من تقدير أمر هو مستثنى

الثالثة : المُتَعَدِّدَةُ إنْ تَعَاطَفَتْ أوِ اسْتَغْرَقَ الأخيرُ الأوَّلَ

يتعلق به قولنا إلا بطهور على أن يكون ظرفا مستقرا صفة له أى إلا صلاة بطهور فالمستثنى منه على هذا النكرة المنفية أو يكون ظرفا لغوا صلة له أى إلا باقترانها بطهور والمستثنى منه محذوف وهو بوجه من الوجوه والاستثناء فى هذه الصورة مفرغ فمعنى الاثبات على الأول أن كل صلاة بطهور حاصلة ولا فساد فيه وعلى الثانى أن الاقتران بالطهور يعتبر فى ثبوت الصلاة ألبتة لأن معنى الصدر أن لاوجه يعتبر فى ثبوت الصلاة فلا معنى للإثبات فى المستثنى سوى أنه يعتبر وهو حق ٭ لايقال فحينئذ يلزم أن لايعتبر فى ثبوت الصلاة وجه ماسوى الطهور لأن ذلك بطريق المبالغة بأن جعل كل وجه سواء بالنسبة إليه كأنه ليس بوجه وهو جواب المصنف كما ذكرنا واعترض على الأول أنه ان أريد الحصول الشرعى فلا اطراد إذ بعض صلاة بطهور ليست بحاصلة كما إذا انتفى شرط آخر وان أريد الحسى فلا معنى للاستثناء لأن كل صلاة فهى حاصلة بطهور كانت أوبغيره وإن أريد أن الصلاة بغير طهور ليست بصلاة حقيقة فكذا بدون سائر الشروط وعلى الثانى إذا كان التقرير لاصلاة تثبت بوجه إلا بهذا الوجه لزم ثبوت الصلاة بهذا الوجه ألبتة ليكون إثباتا والا يكون مترددا بين النفى والإثبات ولايفيد تحقق الثبوت فى لاوجه يعتبر فى الصلاة إلا الاقتران بالطهور لأنه كلام آخر ليس مدلول هذا الكلام وحينئذ يلزم ثبوت الصلاة أينما وجد الطهور بل الجواب عن أصل الاستدلال أنا لا نسلم أن قولنا إلا بطهور يقتضى صحة كل صلاة ملصقة بالطهور بل لا يقتضى إلا صحة صلاة بطهور فى الجملة وكذا فى الثانى لا يقتضى إلا ثبوت الصلاة عند الاقتران بالطهور فى الجملة كذا قال الفاضل وهذا معنى ماقيل أن التقدير لاصحة لصلاة بشىء إلا بطهور فى بعض الصور وهى صورة استجماع الشرائط والأركان وماقال الخنجى من أن عدم الصلاة فى بعض الصور لاينفى أن يكون الاستثناء من النفى إثباتا بل هو اثبات فى صورة الاستجماع وما يقال من أنا إذا قلنا بصحة الصلاة الملصقة بالطهور لزم عموم الحكم فى كل صلاة كذلك لعموم النكرة الموصوفة بصفة عامة فى لا أجالس إلا رجلا عالما ولدلالة الكلام على أن علة الصحة هى الوصف المذكور فضعيف لأن الأول ممنوع إذ هو مبنى على الثانى والثانى مختص بما إذا كان الوصف صالحا للاستقلال بالعلية ولم يعارضه قاطع كذا ذكره الفاضل لكن بقى ماذكره الفنرى وهو أنه لو كان المعنى صحة صلاة بطهور أو ثبوتها عند الاقتران به فى الجملة يفد المبالغة المقصودة بهذا الاستثناء لأن سائر الشروط كذلك اللهم إلا أن يلتزم عدم وروده للمبالغة المسألة (الثالثة) الاستثناءات (المتعددة إن تعاطفت) كقولنا لزيد على عشرة إلا أربعة وإلا ثلاثة (أو استغرق) الاستثناء (الأخير الأول) بأن لا يكون

عادَتْ إلىٰ المُتقدِّم عَليها وإلاَّ يعودُ الثَّانى إلىٰ الأوَّل لأنَّهُ أقْربُ) أقول
الإستثناء من الإثبات نفى نحو قام القوم إلا زيداً يكون نفيا للقيام عن زيد بالاتفاق كما قاله
الإمام فى المعالم وصاحب الحاصل وأما الإستثناء من النفى نحو ماقام أحد إلا زيد فقال الشافعى
يكون اثباتا لقيام زيد وقال أبو حنيفة لا يكون إثباتا له بل دليلا على إخراجه عن المحكوم عليهم
وحينئذ فلا يلزم منه الحكم بالقيام أما من جهة اللفظ فلأنه ليس فيه على هذا التقدير مايدل
على إثباته كما قلنا وأما من جهة المعنى فلأن الأصل عدمه قالوا بخلاف الإستثناء من الإثبات
فانه يكون نفياً لانه لما كان مسكوتا عنه وكان الاصل هو النفى حكمنا به فعلى هذا لافرق عندهم
فى دلالة اللفظ بين الإستثناء من النفى والإستثناء من الإثبات واختار الإمام فى المعالم مذهب
أبى حنيفة وفى المحصول والمنتخب مذهب الشافعى * دليلنا أنه لو لم يكن اثباتا لم يكف لا إله
إلا الله فى التوحيد لأن التوحيد هو نفى الالهية عن غير الله تعالى واثباتها له فاذا لم يدل
هذا اللفظ على اثبات الالهية له تعالى بل كان ساكتا عنه فقد فات أحد شرطى التوحيد * وأجاب
فى المعالم بأن إثبات الالهية له سبحانه مقرر فى بدائه العقول والمقصود نفى الشريك * احتج أبو حنيفة
بمثل قوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة إلا بطهور وتقديره لا صحة للصلاة إلا بطهور فلو كان الاستثناء
من النفى إثباتا لكان كل ماوجد الطهور توجد الصحة وليس كذلك فإنها قد لاتصح لفوات
شرط آخر ولم يجب الإمام على هذا الدليل لا فى المحصول ولا فى المنتخب وهو حديث غير

الأخير ناقصاً عنه كقوله على عشرة إلى أربعة إلا خمسة (عادت) الاستثناءات المتعددة
بأسرعها فى الصورتين (الى المتقدم عليها) وهو المستثنى منه أما فى الأول فلوجوب تساوى
المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم وأما فى الثانى فلعدم صحة عوده الى الاستثناء الأول
لكونه مستغرقا له فيعود الى المتقدم عليهما (والا) أى وان لم يتعاطف ولم يستغرق الأخير
الأول بل كان الأخير ناقصا عنه نحو له عشرة إلا خمسة إلا ثلاثة (يعود) الاستثناء (الثانى
الى) الاستثناء (الأول) دون المستثنى منه المتقدم عليهما (لأنه) أى الاستثناء الأول
(أقرب) الى الثانى من المتقدم عليها ولايجوز العود اليهما معا لأن الاستثناء الأول يخالف
المستثنى منه فى الكيف بناء على أن الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس فلو كان استثناء
منهما لتناقض ومن هذا قال النحاة لو ذكر المستثنى الثانى بعدما يصح دخوله فيه أى
دخول الثانى فى الأول كان من النفى اثباتا وبالعكس نحو له على عشرة الا تسعة
إلا ثمانية إلا سبعة إلا ستة إلا خمسة إلا اربعة إلا ثلاثة إلا اثنين إلا واحدا فاللازم
خمسة ولو ذكر بعده الااثنين الا ثلاثة الا أربعة إلا خمسة إلا ستة إلا سبعة إلا ثمانية
إلا تسعة فاللازم واحد لأنك اذا قلت على عشرة إلا تسعة لزم واحد ثم إذا قلت إلا ثمانية

معروف وبتقدير صحته فجوابه من ثلاثة أوجه * أحدها : وهو ماذكره المصنف أن الحصر قد يؤتى به للمبالغة لا للنفى عن الغير كقوله الحج عرفة وههنا كذلك لأن الطهارة لما كان أمرها متأكداً صارت كأنه لاشرط للصحة غيرها حتى اذا وجدت توجد الصحة * الثانى : ماقاله صاحب التحصيل وهو حسن أن قولنا أن الاستثناء من النفى اثبات يصدق بإثبات صورة واحدة من كل استثناء لأن دعوى الاثبات لاعموم فيها بل هى مطلقة وحينئذ فيقتضى صحة الصلاة عند وجود الطهارة بصفة الاطلاق لا بصفة العموم أى لايقتضى ثبوت صحة الصلاة فى جميع صور الطهارة بل يصدق ذلك بالمرة الواحدة * الثالث : ما قاله الآمدى أن هذا استثناء من غير الجنس لأنه لايصدق عليه اسم الأول ولكن انما سيق هذا لبيان اشتراط الطهارة فى الصلاة والاستعمال يدل عليه كما يقال لاقضاء الى بورع أو بعلم وليس المراد اثبات القضاء لكل عالم أو ورع بل المراد الشرطية ، وقد تقرر أنه لايلزم من وجود الشرط وجود الجواز المشروط لعدمه لوجود مانع أو انتفاء شرط وما قاله حسن إلا دعواه أنه منقطع قال ابن الحاجب فانه بعيد لأن هذا استثناء مفرغ والمفرغ من تمام الكلام بخلاف المنقطع (المسألة الثالثة) فى حكم الاستثناءات المتعددة ، وقد أهملها ابن الحاجب وحكمها أنها إن تعاطفت أى عطف بعضها على بعض عادت كلها إلى المستثنى منه نحو له على عشرة إلا ثلاثة وإلا اثنين فيلزمه خمسة ، وكذلك إن لم تكن معطوفة ولكن كان الثانى مستغرقاً للأول قال فى المحصول سواء كان مساوياً نحو له على عشرة إلا اثنين إلا اثنين بالتكرار أو أزيد نحو له على عشرة إلا اثنين إلا ثلاثة فيلزمه فى المثال الأول ستة ، وفى الثانى خمسة ، ولك أن تقول الاستثناء خلاف الأصل لكونه إنكاراً بعد اعتراف كما سيأتى والتأكيد أيضاً خلاف الأصل والمساوى محتمل لكل منهما فلم رجحنا الاستثناء على التأكيد وللنحويين فى هذا القسم وهو المستغرق مذهبان . أحدهما : ما اقتضاه كلام المصنف . والثانى وهو مذهب الفراء أن الثانى يكون مقراً به فيلزمه فى المثال الأول عشرة وفى الثانى أحد عشر (قوله وإلا) أى وإن لم يكن الثانى معطوفا ولامستغرقا فيعود الاستثناء الثانى إلا الاستثناء الأول أى يكون مستثنى منه ، وحينئذ فلا بد من مراعاة ما تقدم لك وهو أن الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس ، فاذا قال له على عشرة إلا ثمانية إلا سبعة إلا ستة فتكون السبعة مستثناة من الثمانية وعلى هذا فتكون لازمة لأنها مستثناة مما يلزم والستة مستثناة من السبعة فتكون غير لازمة لأنها مستثناة مما لايلزم وحينئذ فيلزمه فى هذا الإقرار ثلاثة لأنه لما قال على عشرة إلا ثمانية أى لايلزمنى فيبقى درهمان ثم قال إلا سبعة أى تلزمنى فتضمها إلى الدرهمين فتصير تسعة ثم قال إلا ستة أى لاتلزمنى فيبقى ثلاثة وهذا الذى جزم به من كون كل واحد يعود إلى ماقبله هو مذهب البصريين والكسائى واستدل له المصنف بأنه أقرب وقال بعض

. . . .

النحويين تعود المستثنيات بها الى المذكور أولا وقال بعضهم يحتمل الأمرين قال ☼ (الرابعة

قَالَ الشافعىُّ المُتعقِّب للْجمَلِ كقولِه تعالىٰ : « إلاَّ الذينَ تابُوا » يعودُ إليهَا

وَخصَّ أبو حنيفَةَ بالأخيرةِ وتوَقَف القَاضى والمُرتضىٰ وقيلَ إنْ كانَ

بيْنهُما تعَلُّقٌ فللْجميعِ مثْلُ أكْرِمِ الفُقَهاءَ والزُّهاد أوْ أنْفِقْ عَليهِمْ

إلاَّ المُبْتدعَة وإلاَّ فلِلأخيرةِ

صار اللازم تسعة ثم إذا قلت إلا سبعة بقى اثنان ثم إذا قلت إلا ستة صار ثمانية ثم إذا قلت إلا خمسة بقى ثلاثة وإذا قلت إلا أربعة صار سبعة وإذا قلت إلا ثلاثة بقى أربعة ثم اذا قلت إلا اثنين صار ستة ثم اذا قلت الا واحداً بقى اللازم خمسة واذا قلت بعد هذا إلا اثنين صار سبعة ثم اذا قلت إلا ثلاثة بقى أربعة ثم اذا قلت الا أربعة صار ثمانية والا خمسة بقى ثلاثة والا ستة صار تسعة والا سبعة بقى اللازم اثنين والا ثمانية صار عشرة والا تسعة بقى واحد ولاخفاء أن اعتبار ذلك انما هو باخراج البعض من المسقط والبعض من الباقى المسألة (الرابعة : قال الشافعى) رحمه الله الاستثناء (المتعقب للجمل) المتعددة أى المذكور عقبها (كقوله تعالى : الا الذين تابوا) الواردة بعد قوله تعالى : فاجلدوهم، ولا تقبلوا ، وأولئك هم الفاسقون (يعود) أى ذلك الاستثناء المتعقب (اليها) أى الى الجمل بأسرها الا الدليل كما فى هذه الآية فانه لا يعود الاستثناء الى فاجلدوهم لأن فى الجلد حق العبد وهو لا يسقط بالتوبة (وخص أبو حنيفة) رحمه الله (بالأخيرة) من الجمل (وتوقف القاضى) من الأشاعرة وحجة الإسلام (والمرتضى) من الشيعة فى مرجع هذا الاستثناء الا أن يبين الا أن المرتضى توقف للاشتراك والقاضى بمعنى أنا لاندرى أنه حقيقة فى أيهما قال المحقق وهذان موافقان للحنفية فى الحكم وان خالفا فى المأخذ لأنه رجع الى الأخيرة فثبت حكمه فيها ولا يثبت فى غيرها كالحنفية لكن هؤلاء لعدم ظهور تناولها والحنفية لظهور عدم تناولها (وقيل) بالتفصيل بأن يكون كل منهما إنشائية أو خبرية أولا وعلى الأول يكون كل منهما أمراً أو نهياً أولا ثم (ان كان) الأول وكان (بينهما تعلق) بأن يكون اسم أحدهما مضمراً فى الأخرى (فللجميع) أى الاستثناء عائد إلى الجمل المذكورة بأسرها (مثل أكرم الفقهاء والزهاد ، أو انفق عليهم إلا المبتدعة) وكذا إذا كان أحدهما مضمراً فى الأخرى كقولهم : أكرم ربيعة ومضر إلا الطوال إذ الجملة الثانية فيهما لا تعد كلاماً غير متعلق بالأولى فهى مع الأولى كلام واحد (وإلا) أى وان لم يكن الأول أو كان ولم يكن بينهما تعلق بأن لا يكون ثمة شىء من الإضمارين (فلِلأخيرة) أى فالاستثناء مختص بالجملة الأخيرة ، وذلك أقسام لأنه اما

لنَـا ما تقدَّم أنَّ الأصل اشتراكُ المعْطوفِ والمَعـْطوفِ عليهِ فى المتعلـِّقات كالحالِ والشـَّرط غيرِهما فـَكذلكَ الاسْتِـثناءُ قيلَ خِلافَ الدَّليل خُولفَ فى الأخيرة للضـَّرورةِ فـبَقيـَتِ الأولىٰ علىٰ عمومها قـُلنا مَنْقوضٌ بالصـِّفة والشرط)

أن تكون الجملتان من نوع واحد مع الاختلاف فى الاسم والحكم معاً مثل أطعم ربيعة واخلع على مضر الا الطوال أو مع الاتفاق فى الاسم دون الحكم مثل أطعم ربيعة واخلع على ربيعة الا الطوال أوفى الحكم دون الاسم نحو أطعم ربيعة وأطعم مضر الا الطوال أو لا يكونا من نوع واحد والقضية اما مختلفة كقولك أكرم ربيعة والعلماء وهم المتكلمون الا أهل بغداد أو متحدة كالآية المذكورة التى اختلفت أنواع الكلام فيها اذ الجملة الاولى أمر والثانية نهى والثالثة خبر واتحدت القضية إذ الكل فى شأن الرامين وانما اختص الاستثناء فى تلك الصورة بالأخيرة لاستقلال كل من الجمل وان الظاهر ان الانتقال عن مستقلة الى أخرى لا يقع الا بعد تمام الفرض من الأول وهذا يقتضى أن لا يرجع الاستثناء إلى الجميع * فى محصول الإمام الانصاف أن هذا التقسيم حق لكن عند البحث يختار التوقف لعدم العلم كما هو مذهب القاضى قال الفنرى دعوى التوقف لعدم العلم بعد العلم بالتقسيم والاقرار بحقيقة خروج عن الانصاف أقول معنى حقيقة التقسيم أن الجمل التى يعقبها استثناء تنقسم إلى هذه الأقسام ولاخفاء أن العلم بهذا لاينافى التوقف وعدم العلم بأن مرجع الاستثناء أى شىء اما الجميع أو الأخيرة . ثم اعلم أن الخلاف إنما هو فى الظهور وأما أنه يمكن أن يرد الاستثناء إلى الجميع أو إلى الأخيرة خاصة فلا نزاع فيه كذا قال المحقق (لنـا) على أنه عائد إلى الجميع (ماتقدم) وهو (أن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما) وهو يقتضى عودها إلى الجميع مثل أكرم وأعط زيداً راكباً أو ان كان عالما أو العالم أو فى الدار أو يوم الجمعة ومثل أكرم بنى تميم وبنى ربيعة صالحين إلى آخره (فكذلك الاستثناء) منها فيعود إلى الجميع قياساً على سائرها بجامع أن كلا منها مخصص غير مستقل واستدل بالاختصاص بالأخيرة و (قيل) الاستثناء (خلاف الدليل) بما تقدم من أنه انكار بعد إقرار فالأصل أن لا يعود إلى شىء من الجمل لكن (خولف فى) الجملة (الأخيرة للضرورة) وهو صون الكلام عن اللغو وخصت هى بالاستثناء لأنها أقرب (فبقيت) الجمل (الأولى) السابقة على الأخيرة (على عمومها) وهو العموم لأن الثابت بالضرورة مقدر بقدر الضرورة (قلنا) لانسلم انحصار الضرورة فى الجملة الأخيرة وإنما يصح لو لم يوضع الاستثناء للعود إلى الجميع والا لم تندفع الحاجة بالأخيرة ولو سلم فهو (منقوض بالصفة والشرط) فان كلا منهما من

أقول شرع فى حكم الاستثناء المذكور عقب الجمل كقوله تعالى: «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا » فان هذا الاستثناء وقع بعد ثلاث جمل الجملة الأولى آمرة بجلدهم والثانية ناهية عن قبول شهادتهم والثالثة مخبرة بفسقهم وفى حكم ذلك مذاهب * الأول مذهب الشافعى أن الاستثناء يعود إلى الجميع إذا لم يدل الدليل على اخراج البعض لكن بشرطين أحدهما أن تكون الجمل معطوفة كما صرح به الآمدى وابن الحاجب وغيرهما واستدلال الإمام والمصنف وغيرهما يقتضيه * الثانى أن يكون العطف بالواو خاصة كما صرح به الآمدى وابن الحاجب وإمام الحرمين فى النهاية * الثانى مذهب أبى حنيفة أنه يعود إلى الجملة الأخيرة خاصة قال فى المعالم وهو المختار وفائدة هذا الخلاف فى قبول شهادة القاذف بعد التوبة فعندنا تقبل لأن الاستثناء يعود إليها أيضا وعنده لاتقبل وأما الجملة الأولى الآمرة بالجلد فوافقناه على ان الاستثناء هنا لايعود اليها لكونه حق آدمى فلا يسقط بالتوبة الثالث التوقف وهو مذهب القاضى والشريف المرتضى من الشيعة قال فى المحصول إلا أن القاضى توقف لعدم العلم بمدلوله فى اللغة والمرتضى توقف للاشتراك أى لكونه مشتركا بين عوده إلى الكل وعوده إلى الأخيرة لأنه قد ورد عوده للكل فى قوله تعالى: «أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولاهم ينظرون الا الذين تابوا » * وورد عوده أيضاً إلى الأخيرة فى قوله تعالى : « ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى إلا من اغترف غرفة بيده » والأصل فى الاستعمال الحقيقة فيكون مشتركا قال فى المنتخب وما ذهب اليه القاضى هو المختار وصرح به فى المحصول فى الكلام على التخصيص بالشرط وذكر فيه وفى الحاصل هنا نحوه أيضا * الرابع ماذهب اليه أبو الحسين البصرى وقال فى المحصول انه حق مع كونه قد اختار التوقف كما تقدم أنه ان كان بين الجمل تعلق عاد الاستثناء اليها والا يعود إلى الأخيرة خاصة والمراد بالتعليق كما قال فى المحصول هو أن يكون حكم الأولى أو اسمها مضمراً فى الثانية فالحكم كقولنا أكرم الفقهاء والزهاد إلا المبتدعة تقديره وأكرم الزهاد وأما الاسم فكقولنا أكرم الفقهاء أو أنفق عليهم إلا المبتدعة فقوله عليهم أى على الفقهاء وقد أشار

المخصصات التى هى خلاف الأصل مع عودها إلى الجميع اتفاقا قال المراغى الاتفاق ممنوع فى الصفة لكونها كالاستثناء عند الحنفية كما ستعرف وقيل المختار ان ظهر الانقطاع للاخيرة عما قبلها بأمارة فللأخيرة وان ظهر الاتصال فللجميع وان لم يظهر أحدهما يتوقف ومرجع هذا إلى التوقف لأن القائل به إنما يقول به عند عدم القرينة ووجه ذلك أن الانفصال يجعلها كالأجانب والاتصال يجعلها كالواحدة

المصنف إلى المثالين بذكر أو فقال أو أنفق عليهم فافهمه واجتنب غيره وإنما أعيد الاستثناء هنا إلى الكل لأن الثانية لاتستقل إلا مع الأولى بخلاف ماإذا لم يكن بين الجمل تعلق لأن الظاهر أنه لم ينتقل عن الجملة المستقلة بنفسها إلى جملة أخرى إلا وقد تم غرضه من الأولى فلو كان الاستثناء راجعاً إلى الجميع لم يكن مقصوده من الأولى قد تم (قوله لنا) أى الدليل على المذهب المختار وهو مذهب الشافعى أن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى جميع المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما أى كالصفة والظرف والمجرور فيجب أن يكون الاستثناء كذلك والجامع عدم الاستقلال مثاله أكرم بنى مضر وأطعم بنى ربيعة محتاجين أو إن كانوا محتاجين أو المحتاجين أو عند زيد أو يوم الجمعة ٭ واعلم أن الإمام نقل عن الحنفية هنا أنهم وافقونا على عود الشرط إلى الكل كما نقله المصنف قال وكذلك الاستثناء بالمشيئة ونقل فى الكلام على التخصيص بالشرط عن بعض الأدباء أن الشرط يختص بالجملة التى تليه فان تقدم اختص بالأولى وإن تأخر اختص بالثانية ثم قال والمختار التوقف كما فى الاستثناء وسوى ابن الحاجب بينه وبين الاستثناء فعلى هذا يأتى فيه التفصيل الذى سبق نقله عنه وأما الحال والظرف والجرور فقال أعنى الامام انا نخصهما بالأخيرة على قول أبى حنيفة وحينئذ فاستدلال المصنف بهما على أبى حنيفة باطل وأما الصفة فلم يصرح الامام بحكمها لكنها شبيهة بالحال وقد علمت أن الحال يختص بالأخيرة عند الخصم (قوله قيل خلاف الدليل) أى احتج أبو حنيفة بأن الاستثناء خلاف الدليل لكونه انكاراً بعد الاقرار لكن خولف مقتضى الدليل فى الجملة الأخيرة للضرورة وذلك لأنه لا يمكن إلغاء الاستثناء وتعلقه بالجملة الواحدة كاف فى تصحيح الكلام والأخيرة لاشك أنها أقرب فخصصناه بها فبقى ماعداها من الأصل وأجاب المصنف بأن هذا الدليل منقوض بالصفة والشرط فانهما عائدان إلى الكل عندكم مع أن المعنى الذى قلتموه موجود بعينه فيهما وفيما قاله المصنف فى الصفة نظراً لما قدمناه من عوده إلى الأخيرة عندهم وقد اختلف النحاة أيضاً فى هذه المسألة فجزم ابن مالك بعوده إلى الجميع وخصه أبو على الفارسى بالأخيرة كما نقله عنه ابن برهان فى الوجيز قال لأن العامل فى المستثنى هو الفعل المتقدم فلو عاد الاستثناء إلى الجميع لاجتمع عاملان على معمول واحد وهو محال لأنه يؤدى إلى أن يكون الشىء الواحد مرفوعاً ومنصوباً كما فى الآية المذكورة قال (الثانى الشرط

والاشكال يوجب الشك (الثانى) من المخصصات المتصلة هو (الشرط) وهو على مافى محصول الامام مايتوقف عليه المؤثر فى تأثيره لافى ذاته فبقوله يتوقف عليه المؤثر دخلت فيه علل المؤثر من المادة والصورة والفاعل والغاية وكذا الشرط وبقوله فى تأثيره لافى ذاته

وَهُوَ ما يَتوقّفُ عليهِ تأثيرُ المُؤثّرِ لا وُجودُه كالإحْصانِ

خرجت فان ذات المؤثر يتوقف عليها لا بتأثيره فى مؤثره وهذا بالحقيقة شرط المؤثر فى تحصيله عين مؤثره وهو أولى من تعريف المصنف (وهو مايتوقف عليه تأثير المؤثر لاوجوده) لأنه يصدق على وجود المؤثر أنه شيء يتوقف عليه تأثيره لاوجوده إذ الشيء لايتوقف على نفسه قال المدقق إنه غير منعكس لأن الحياة شرط فى العلم القديم ولايتصور هناك تأثير ومؤثر يعنى أن المحوج إلى المؤثر هو الحدوث والعلم قديم ولامؤثر فى القديم أقول هذا بناء على مازعموا من أن المحوج إلى السبب ليس هو الإمكان بل الحدوث وقد تبين بطلانه فى الكلام وبتقدير أحواج الإمكان يحتاج علم الواجب إلى ذاته لإمكانه بالذات وإن وجب بذاته تعالى لامتناع الامتناع وهو ظاهر والوجوب استحالة تعدد الواجب لذاته على ماتقرر وحينئذ يكون المؤثر فيه ذاته تعالى بشرط الحياة وقد فهم البعض كالجاربردى وغيره أن المراد بماذكر المدقق أن الحياة شرط فى العلم مع أنه لايتوقف تأثير العلم عليها إذهو ليس من الصفات المؤثرة فأجاب بأن ذلك تعريف للشرط شرعى فقط من أن للخصم أن لايسلم أن العلم ليس من الصفات المؤثرة ولم يتفطن أنا إذا قلنا الوضوء شرط فى الصلاة لم يرد أنه يتوقف عليه تأثير الصلاة فى الشيء بل تأثير المؤثر فى الصلاة وقال حجة الإسلام الشرط مالايوجد المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد عنده وأورد عليه أولا أنه دور لأنه عرف الشرط بالمشروط وهو مشتق منه موقوف تعلقه على تعقله وثانيا أنه غير مطرد لأن جزء السبب كذلك ويجاب عن الأول أن ذلك بمثابة قولنا شرط الشيء مالا يوجد ذلك الشيء بدونه وظاهر أن تصور المشروط بالحقيقة غير مشروط فى تصور ذلك والحاصل أن المراد بالمشروط المأخوذ فى تعريف الشرط مايصدق عليه ذلك والموقوف على تعقل الشرط هو تعقل مفهوم المشروط بحقيقته * وعن الثانى بأن جزء السبب قد يوجد المسبب دونه إذا وجد سبب آخر ذكره المحقق قال الفاضل هذا فى غاية السقوط لأن المراد جزء السبب المتحد على ماصرح به الآمدى * ثم الشرط ينقسم إلى عقلى وشرعى ولغوى فالأول كالحياة للعلم لحكم العقل بأنه لاتمكن بدونها * والثانى كالطهارة للصلاة و (كالإحصان) للرجم فإن الشرع هو الحاكم بذلك * والثالث كقولنا إن دخلت الدار من قولنا أنت طالق ان دخلت الدار فإن أهل اللغة وضعوا هذا التركيب على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط والآخر المعلق به هو الجزاء هذا وإن الشرط اللغوى صار استعماله فى السبب غالبا فان المراد فى مثالنا ان الدخول سبب للطلاق ويستلزم وجوده وجوده لا مجرد كون عدمه مستلزما لعدمه من غير سببية وقد يستعمل فى شرط شبيه بالسبب من حيث أنه يستتبع الوجود وهو الشرط الذى لم يبق للمسبب

وفيه مسألتان) أقول هذا هو القسم الثانى من أقسام المخصصات المتصلة * والشرط فى اللغة هو العلامة ومنه أشراط الساعة أى علاماتها وفى الاصطلاح ما ذكره المصنف ولا شك أن توقف المؤثر على الغير يكون على قسمين أحدهما أن يكون فى وجوده وذلك بأن يكون ذلك الغير علة للمؤثر ، أو جزءاً من علته ، أو شرطاً لعلته ، أو يكون جزءاً من نفس المؤثر لأن الشيء أيضاً يتوقف فى وجوده على جزئه ، وهذا القسم يتوقف عليه تأثير المؤثر أيضاً لأن التأثير متوقف على وجود المؤثر ، وكل ما توقف عليه المؤثر توقف عليه التأثير بطريق الأولى * الثانى : أن يتوقف على الغير فى تأثيره فقط ، وذلك الغير هو المعبر عنه بالشرط فقوله : ما يتوقف عليه تأثير المؤثر يدخل فيه جميع ما تقدم من الشرط وغيره وقوله : لا وجوده معطوف على تأثير المؤثر ، أى لا يتوقف وجوده يعنى وجود المؤثر ، وخرج بهذا القيد علة المؤثر وجزؤه وغير ذلك مما عدا الشرط فان التأثير متوقف على هذه الأشياء بالضرورة كما قدمناه لكن ليس هو التأثير فقط بل التأثير والوجود بخلاف الشرط فان وجود المؤثر لا يتوقف بل إنما يتوقف عليه تأثيره كالاحصان فان تأثير الزنا فى الرجم متوقف عليه ، وأما نفس الزنا فلا لأن البكر قد تزنى وهذا التعريف إنما يستقيم على رأى المعتزلة والغزالى فانهم يقولون ان العلل الشرعية مؤثرات لكن المعتزلة يقولون انها مؤثرة بذاتها والغزالى يقول بجعل الشارع ، وأما المصنف وغيره من الأشاعرة فانهم يقولون إنها أمارات على الحكم وعلامات عليه كما سيأتى فى القياس فلا تأثير ولا مؤثر عندهم فان قيل ينتقض بذات المؤثر فان التأثير متوقف عليها بالضرورة ويصدق عليها أن المؤثر لا يتوقف وجوده عليها لاستحالة توقف الشيء على نفسه قلنا : انما ينتقض أن لو قلنا بمذهب الأشعرى وهو أن الوجود عين الماهية والمصنف لا يراه . بل يختار أن الوجود من الأوصاف الزائدة العارضة للماهية كما تقدم فى الاشتراك فعلى هذا يصدق أن وجود المؤثر يتوقف على ذات المؤثر وللفرار من هذا السؤال عبر المصنف بقوله لا وجوده ولم يقل لا ذاته كما قاله فى المحصول. واعلم أن الشرط عندما يكون شرعياً كما مثلناه وقد يكون عقلياً كما تقول الحياة شرط فى العلم والجوهر شرط لوجود العرض وقد يكون لغوياً نحو إن دخلت الدار فأنت طالق وكلام الإمام يقتضى أن المحدود هو الشرط الشرعى قال :(الأولى : الشَّرْطُ إنْ وُجِدَ دفعةً فذاكَ

أمر يتوقف عليه سواه فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الأسباب والشروط كلها فيوجد المشروط فاذا قلت إن طلعت الشمس فالبيت مضيء يفهم منه أنه لا تتوقف إضاءته إلا على طلوعها (وفيه) أى فى الشرط (مسألتان) المسألة (الأولى : الشرط) إما دفعة أولا فهو (إن وجد) أى تحقق (دفعة) واحدة (فذاك) أى حصل المشروط عنده بسيطاً كان الشرط أو مركباً بتلازم أجزائه فى الوجود عدم شيء كان أو وجوده بأن يوجد المشروط أوان وجوده

وإلاَّ فيوجَدُ المشروطُ عندَ تكاملِ أجزائِه أوِ ارتفاعِ جُزءٍ منه إن شُرِط عدمُهُ. الثانية: إنْ كانَ زانياً ومُحصَناً فارجُمْ يَحتاجُ إليهما وإنْ كانَ سارِقاً أوْ نبَّاشاً فاقطَعْ يكفِي أحدُهما وإنْ شُفِيتَ فسالمٌ وغانمٌ حرٌّ فشُفِيَ عتقَا وإنْ قالَ أوْ

أو أوان عدمه (وإلا) أى وإن لم يوجد دفعة بل بالتدريج فلابد أن يكون مركباً من أجزاء مفروضة كما فى غير القار من الأشياء أو محققة كما فى سائر المركبات وحينئذ الشرط إما وجوده أو عدمه (فيوجد المشروط عند تكامل أجزائه) إن شرط وجوده، ويكتفى فى غير القار بحصول آخر جزء منه (أو) عند (ارتفاع جزء منه إن شرط عدمه) إذ يكفى فى عدم المركب عدم جزء ما منه بخلاف وجوده فانه لابد له من وجودات جميع الأجزاء وعبارة الحاصل إن كان الشرط عدمه فيوجد المشروط عند انتفاء كل أجزائه قال الجاربردى وجه التوفيق بين الكلامين ان ماذكره صاحب الحاصل فيما إذا كان انتفاء جميع الأجزاء شرطاً لوجود الحكم، وما ذكره المصنف فى صورة شرطية انتفاء الكل من حيث هو كل لوجوده فلا يوجد الحكم فى الأول إلا عند انتفاء جميع الأجزاء وفى الثانى يوجد عند انتفاء أى جزء كان أقول لا مدافعة بين اشتراط انتفاء كل الأجزاء واشترط انتفاء جزء منها حتى يحتاج إلى التوفيق بل هما متلازمان إذ الثانى حاصل السبب الجزئى والأول حاصل سلب العموم لا عموم السلب حيث ذكر بالإضافة، ولم يقل انتفاء كل من الأجزاء وسلب عموم الإيجاب مساو للسلب الجزئى ويؤيد ذلك جعلهم مثل ليس كل ولا كل من أدوات السلب الجزئى مع أنه لسبب العموم قصداً ثم اعلم أن هذه المسألة إنما تطول إذا أريد بالشرط ما هو فى معنى السبب أو شبيه به إذ مطلق الشرط لايلزم وجود المشروط عند وجوده المسألة (الثانية) إذ تعدد الشرط أو الحكم المشروط به فذاك إما بالواو أو بأو فهذه أربعة أقسام الأول ما يكون التعدد فى الشرط بالواو كقوله (إن كان زانياً ومحصناً فارجم) فالحكم فيه وهو وجوب الرجم (يحتاج إليهما) أى الزنا والاحصان بمعنى أنه لابد منهما جميعاً إذ الشرط لمجموع (و) الثانى: إما أن يكون التعدد فيه بأو مثل (إن كان سارقا أو نباشاً فاقطع) فالحكم فيه وهو وجوب القطع (يكفى) فيه (أحدهما) لأن الشرط هو لا الجميع (و) الثالث ما يكون التعدد فى الحكم بالواو بأن قيل لرجل (إن شفيت فسالم وغانم حر فشفى) بعد ذلك (عتقا) أى سالم وغانم كلاهما اذ الشفاء شرط العتق لكل منهما والرابع ما يكون التعدد فى الحكم بأو وأشار اليه قوله (وإن قال أو) أى لو

فيَعتِقُ أَحَـــدُهما ويعيِّـنُ) أقول ذكر فى الشرط مسألتين إحداهما أن المشروط متى يوجد وحاصله أن الشرط قد يوجد دفعة وقد يوجد على التدريج فان وجد دفعة كالتعليق على وقوع طلاق وحصول بيع وغيرهما مما يدخل فى الوجود دفعة واحدة فيوجد المشروط عند أول أزمنة الوجود ان علق على الوجود وعند أول أزمنة العدم ان علق على العدم وإن وجد على التدريج كقراءة الفاتحة مثلا فان كان التعليق على وجوده كقوله إن قرأت الفاتحة فأنت حر فيوجد المشروط وهو الحرية عند تكامل أجزاء الفاتحة وإن كان على العدم كقوله لزوجته إن لم تقرئى الفاتحة فانت طالق فيوجد المشروط وهو الطلاق عند ارتفاع جزء من الفاتحة كما لو قرأت الجميع إلا حرفا واحداً لأن المركب ينتفى بانتفاء جزئه * المسألة الثانية فى تعدد الشرط والمشروط وهو تسعة أقسام لأن الشرط قد يكون متحداً نحو ان قمت فأنت طالق وقد يكون متعدداً اما على سبيل الجمع نحو إن كان زانياً ومحصناً فارجمه فيحتاج إليهما للرجم واما على سبيل البدل نحو إن كان سارقاً أو نباشاً فاقطعه فيكفى واحد منهما فى وجوب القطع والمشروط أيضاً على ثلاثة أقسام فمثال الأول قد عرفته ومثال الثانى إن شفيت فسالم وغانم حر فاذا شفى عتقا ومثال الثالث أن يأتى بأو فيقول إن شفيت فسالم أو غانم حر فاذا شفى عتق واحد منهما ويعينه السيد وإذا ضربت ثلاثة فى ثلاثة صارت تسعة وقد أهل المصنف اتحاد الشرط والمشروط اكتفاء بما تقدم وذكر تعددهما على الجمع والبدل ومجموع ذلك أربعة أقسام لأنه الحاصل من ضرب اثنين فى اثنين قال فى المحصول واتفقوا على أنه يحسن التقييد بشرط يكون الخارج به أكثر من الباقى وقد تقدم فى الاستثناء حكم الشرط الداخل على الجمل قال : (الثالث الصِّفة مثلُ : « فتَحرِيرُ رُقَبةٍ مؤمنةٍ » وهى كالإستثناءِ)

قال إن شفيت فسالم أو غانم حر ، وشفى (فيعتق أحدهما) لا بالتعيين إذ الشفاء شرط لعتق أحدهما فى الجملة لا لعتق كل منهما (ويعين) أى المعتق وهو المولى يعنى يكون خيار التعيين له فيعين أى أحدهما شاء (الثالث) من المخصصات المتصلة (الصفة مثل) قوله تعالى : (فتحرير رقبة مؤمنة) وفيه نظر لأن النكرة فى الإثبات مطلق قيد الصفة كما صرح به الإمام وغيره لا عام مخصوص كذا ذكر الفنرى (وهى) أى الصفة (كالاستثناء) إذ ورد بعد جملة واحدة أو جمل متعددة فيقال العام الموصوف بالصفة إن كان متحداً فالصفة تعود اليه وإن كان متعدداً نحو أكرم بنى تميم ومضر وربيعة الطوال فالمذاهب فيه كالمذاهب فى الاستثناء وعليه المحقق حيث قال حكمها حكم الاستثناء بعد الجمل والمختار قال الخنجى إلا أن أبا حنيفة والشافعى رحمهما الله تعالى قد اتفقا على عودها إلى الجميع ، وقال المراغى مذهب أبى حنيفة أن الصفة تختص بالأخير كالاستثناء وههنا تدافع قال الفنرى لم يوجد فى

أقول هذا هو القسم الثالث من أقسام المخصصات المتصلة ، وهو التخصيص بالصفة نحو أكرم الرجال العلماء فان التقييد بالعلماء مخرج لغيرهم ومثل له المصنف بقوله تعالى : «فتحرير رقبة مؤمنة» وهو تمثيل غير مطابق فان هذا من باب تقييد المطلق لا من باب تخصيص العموم لأن رقبة غير عامة لكونها نكرة فى سياق الإثبات ولم يزد الإمام على قوله كقولنا رقبة مؤمنة وهو محتمل لما أراده المصنف ولغيره من الأمثلة الصحيحة بأن تكون واقعة فى نفى أو شرط كما تقدم (قوله : وهى) أى والصفة كالاستثناء يعنى فى وجوب الاتصال وعودها إلى الجمل وفصل فى المحصول ومختصراته كالحاصل وغيره فقال هذا إن كانت الجملة الثانية متعلقة بالأولى نحو أكرم العرب والعجم المؤمنين فان لم تكن فانها تعود إلى الأخيرة فقط ، وقد عرفت ضابط التعلق فى المسألة السابقة وكلام المصنف مشعر بأن أبا حنيفة يقول بعودها إلى الأخيرة مطلقاً كما قال به فى الاستثناء ، وليس كذلك كما تقدم ومشعر أيضاً بجريان الخلاف المذكور فى الاستثناء فى إخراج الأكثر والمساوى والأقل ، فيه نظر قال : (الرابع الغَايَةُ وهِىَ طَرَفُه وحُكمُ مابعْدَها مخالفٌ لمَا قَبْلها مثْلُ : « وأتمُّوا الصِّيامَ إلىٰ الليْلِ » وَوُجوبُ

كتب الحنفية ما يعرب عن هذه المسألة ولعل الخنجى إنما قال ذلك قياساً على الشرط فانه عائد إلى الكل فى قوله : امرأته طالق وعبده حر وعليه حج إن دخلت الدار والمراغى إنما أخذ هذا من ظاهر لفظ المصنف وهى كالاستثناء ويوافقه ظاهر لفظ المنتهى وأما عبارة محصول الإمام فهى أن الصفة ان ذكرت عقيب شيئين فاما أن يكون أحدهما متعلق بالآخر كقولك أكرم العرب والعجم المؤمنين فهى عائدة إليهما ، واما أن يكون كذلك كقولك أكرم الحكماء وجالس الفقهاء الزهاد فالصفة عائدة إلى الأخير وإن كان للبحث فيه مجال كما فى الاستثناء . فظاهر هذه العبارة يدل على التشبيه بحسب البحث والتفصيل لا بحسب تحقق المذاهب (الرابع) من المخصصات المتصلة (الغاية وهى) أى غاية الشىء (طرفه) ونهايته (وحكم ما بعدها مخالف لما قبلها) من الحكم أو مخالف لحكم ما ذكر قبلها إذ لو بقى فيما وراء الغاية شىء منه لم تكن الغاية غاية (مثل) قوله تعالى : (وأتموا الصيام إلى الليل) فان الليل عائد للصوم لدخول إلى فيه ، وحكم الليل فى الإمساك عن المفطرات خلاف حكم ما قبله (ووجوب) هذا جواب سؤال تقديره لو كان حكم ما بعد الغاية خلاف ما قبله لوجب أن لايجب غسل المرافق لكونه غاية لليد الواجب عليها واللازم باطل تقرير الجواب (ووجوب) هذا جوابه سؤال تقريره لو كان حكم ما بعد الغاية مخالف لما قبلها لوجب أن لايجب غسل المرافق لكونه عائداً لليد الواجب غسلها واللازم

غَسْـلِ المـرْفقِ للاحتياطِ) أقول هذا هو القسم الرابع من أقسام المخصصات المتصلة وهو الغاية وغاية الشيء طرفه ومنتهاه وقد أعاد المصنف الضمير على لفظ الشيء وهو غير مذكور للعلم به وللغاية لفظان إلى « كقوله تعالى : « ثم أتموا الصيام إلى الليل » وحتى « كقوله تعالى: «ولا تقربوهن حتى يطهرن» (قوله وحكم مابعدها مخالف) أى حكم مابعد الغاية مخالف لحكم ماقبلها وهذه الغاية يحتمل أن يكون أراد بها المصنف ما أراد بالغاية بالتفسير المتقدم وهو الطرف وهو فاسد فانه لوكان المراد ذلك لقال وحكم مابعدها مخالف لها ويحتمل أن يكون المراد بالغاية مادخل عليه الحرف وهو فاسد أيضاً وإن كان كلام الإمام يقتضيه لأن المسألة المفروضة وهى التى وقع الخلاف فيها إنما هو فيما دخل عليه الحرف لا فى الواقع بعد مادخل عليه الحرف ويحتمل أن يكون المراد بها الحرف نفسه وهو الصواب والتمثيل بالليل والمرافق يدل عليه فيكون أراد بالغاية ثانياً خلاف ما أراد بها أولا وهو غير ممتنع وأطلق على الحرف اسم الغاية وهو مستعمل فى عرف النحاة وحاصل المسألة أن مابعد الحرف مخالف فى الحكم لما قبله أى ليس داخلا فيه بل محكوم عليه بنقيض حكمه لأن ذلك الحكم لو كان ثابتا فيه أيضاً لم يكن الحكم منتهيا ومنقطعا فلا تكون الغاية غاية وهو محال مثاله قوله تعالى : « ثم أتموا الصيام إلى الليل » فان الى دالة على أن الليل ليس محلا للصوم وهذه المسألة فيها مذاهب أحدها ما اختاره المصنف وهو مذهب الشافعى كما تقدم نقله عنه فى مفهوم العدد والثانى أنه داخل فيما قبله والثالث ان كان من الجنس دخل والا فلا نحو بعتك الرمان

باطل والجواب أن وجوب (غسل المرفق للاحتياط) فى التقصى عن العهدة بيقين لا لأن حكم مابعدها لا يخالف ماقبلها واعلم أنه يمكن أن يقال الكلام فيما بعد الغاية والمرافق نفس الغاية فلا نقض اللهم الا أن يقال المراد ما بعد أداة الغاية والحنفية على أن معنى المخالفة أن مابعدها مسكوت عنه لم يحكم فيه بحكم ماقبلها لا أنه حكم بخلافه وأما الغاية فهل هى داخلة فى الحكم أم لا ففيه تفصيل وهو أن ماذكر لمد الحكم لا يدخل فى الحكم السابق وذلك بأن يكون صدر الكلام لا يتناول الغاية وما ورائها لو اقتصر عليه وبه يعلم أن الغاية لاثبات الحكم ومده اليها فهى غاية الاثبات فلا تدخل تحته والا لما كانت غاية وما ذكر لقصر الحكم بأن كان الصدر يتناول الغاية وما ورائها لو اقتصر عليه فهى غاية الاسقاط لأنه لقصر الحكم واسقاط ماورائها فتدخل فى حكم الاثبات بصدر الكلام لأنه لم تذكر الغاية والمرافق من الثانى لأن اليد الى الابط والليل من الأول لأن امساك ساعة صوم لغة وشرعا حتى لو صام ساعة الحالف أن لا يصوم حنث وذكر الشارحان الغاية المتميزة حسا كما فى الصوم حكم مابعدها بالخلاف للانفصال حسا وغير المتميز لايلزمها ذلك كالمرافق بناء على

الى هذه الشجرة فينظر هل هى من الرمان أم لا والرابع ان لم يكن معه من دخل كما مثلناه والا فلا نحو بعتك من كذا الى كذا والخامس ان كان منفصلا عما قبله بمفصل معلوم بالحس بقوله تعالى : « ثم أتموا الصيام الى الليل » فانه لا يدخل والا فيدخل كقوله تعالى : « وأيديكم الى المرافق » فان المرافق ليس منفصلا عن اليد بمفصل معلوم غير مشتبه بما قبله وما بعده كمفصل الليل من النهار بل بجزء مشتبه فلما كان كذلك لم يكن تعيين بعض الأجزاء بأولى من الآخر فوجب الحكم بالدخول وفى المحصول والمنتخب أن هذا التفصيل هو الأولى ومذهب سيبويه أنه ان اقترن بمن فلا يدخل والا فيحتمل الأمرين وقد نقله عنه فى البرهان واختار الآمدى أن التقييد بالغاية لا يدل على شىء ولم يصحح ابن الحاجب شيئاً وفى دخول غاية الابتداء أيضاً مذهبان وفائدة الخلاف ما اذا قال له على من درهم الى عشرة أو قال بعتك من هذا الجدار الى هذا الجدار والمفتى به عندنا أنه لا يدخل الجدار فى البيع ولا الدرهم العاشر فى الاقرار وفى الفرق نظر فان قيل هذا الخلاف ينبغى أن يكون فى الى خاصة وأما حتى فقد نص أهل العربية على أن ما بعدها يجب أن يكون من جنسه وداخلا فى حكمه قلنا الخلاف عام وكلام أهل العربية فيما اذا كانت عاطفة أما اذا كانت غاية بمعنى الى فلا ومنه قوله تعالى: « سلام هى حتى مطلع الفجر »
(قوله ووجوب غسل المرفق للاحتياط) جواب عن سؤال مقدر توجيهه أنه لو كان ما بعد الغاية غير داخل فيما قبله لكان غسل المرفق غير واجب وليس كذلك وجوابه ما فى الكتاب وتقريره من وجهين أحدهما أن النبى صلى الله عليه وسلم توضأ فأدار الماء على مرفقيه فاحتمل أن يكون غسله واجبا وتكون الى بمعنى مع كما قد قيل فى قوله تعالى: « وتأكلوا أموالهم الى أموالكم » واحتمل أن لا يكون واجبا فأوجبناه للاحتياط * الثانى أن المرفق لما لم يكن متميزا عن اليد امتيازا حسيا وجب غسله احتياطا حتى يحصل العلم بغسل اليد وعلى هذا التقرير يكون فيه اشعار باختيار التفصيل الذى نقلناه عن اختيار الإمام قال ابن الحاجب

أن جعلها غاية ليس بأولى من سائر مفاصل اليد لاستواء الكل فى الاتصال الحسى أقول لا نسلم أن الانفصال حسا يستلزم التخالف حكما ولا نسلم أن عند الاستواء فى الاتصال الحسى لا يكون البعض أولى لكونه غاية لجواز أن يثبت بأمر آخر ككونه مذكورا بعد أداة الغاية وفى الكشاف أن إلى للغاية فاما دخولها وخروجها فيدور مع الدليل ومما فيه دليل الخروج قوله تعالى: « فنظرة الى ميسرة » لأن الانتظار للاعسار ويزول بالميسرة ولو دخلت فيه لكان ينتظر فى الحالين وكذلك أتموا الصيام اذ لو دخل الليل لوجب الوصال ومما فيه دليل الدخول قولك حفظت القرآن من أوله الى آخره لأن سوقه لحفظ كله وقوله تعالى : الى المرافق . لا دليل فيه على أحد الأمرين فحكم الكافة يوجب الغسل للاحتياط وزفر بالمتيقن فهذه

وحكم الغاية فى عودها إلى الجمل كحكم الصفة قال * (والمُنفصلُ ثلاثة : الأوّل العَقْل كقولهِ تَعالى : « اللهُ خالقُ كلِّ شيء » الثانى : الحسُ مثلُ : « وأوتيَتْ من كلِّ شيءٍ » الثالث : الدَّليلُ السَّمْعىُّ وفيهِ مَسائلُ * الأولى : الخاصُّ إذا عارَضَ العامَّ يُخصِّصُه عُلمَ تأخُّرُه أمْ لا وأبو حَنيفةَ يَجْعلُ المُتقدِّمَ مَنسوخاً تَوقَّف حيثُ جُهلَ

أحكام المخصصات المتصلة (و) المخصص (المنفصل ثلاثة : الاول العقل) ومنع شرذمة كونه مخصصاً لنا الوقوع (كقوله تعالى : الله خالق كل شيء) إذا العقل قاض صرفه بخروج القدم الواجب عنه لاستحالة كونه مخلوقا وعند المعتزلة يقتضى أيضاً خروج أفعال العباد الاختيارية بالنظر وأيضاً قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت » مخصص باخراج المجانين ، والصبيان بناء على أن العقل لا يجوز تكليف من لا يعقله واستدل المخالف بأنه لو جاز التخصيص به لكان اللفظ صالحاً لما يأباه العقل إذ التخصيص إخراج بعض متناول اللفظ وذلك عند صلوح اللفظ له لغة مع أن العقل يقتضى خروجه واللازم باطل إذ لا يصح المتكلم أن يريد بلفظه الدلالة على ماهو خلاف العقل * والجواب منع الملازمة وتحقيقه أن تناول العام كالناس للطافل إنما كان بانفراد هذا اللفظ لا بالنظر إلى ما ينسب إليه وهو وجوب الحج واخراج العقل البعض بالنظر إلى النسبة المذكورة إذ لا يجوز عقلا نسبته إلى الكل فلا يلزم صلوح اللفظ لغة لعين ما يأباه العقل لتغاير الاعتبار إذ الصلوح بالنظر إلى نفس اللفظ والاباء باعتبار النسبة (الثانى) من المخصصات المنفصلة (الحس مثل) قوله تعالى : (وأتيت من كل شيء) فانه عام يتناول السماء والشمس والقمر . مع أنه يعلم حساً أنها لم تؤت هذه الأشياء فان قلت لم لا يجوز كون من للتبعيض قلنا فعلى هذه أيضاً يلزم التخصيص لامتناع أن يقال أوتيت من كل شيء بعضه (الثالث) من المخصصات المنفصلة (الدليل السمعى ، وفيه مسائل) تسع المسألة (الأولى) فى تعارض الخاص والعام وتخصيصه إياه (الخاص إذا عارض العام يخصصه علم تأخره) عن العام (أم لا) وذلك إما بالعلم بتقدم الخاص أو بالجهل بتقدم أحدهما بعينه على الآخر للجهل بالتاريخ وفى بعض النسخ علم تاريخه أولا يعنى سواء علم تقدمه على العام أو تأخره عنه أو لم يعلم شيء منهما وحاصلهما أحد (وأبو حنيفة) رحمه الله (يجعل) الخاص (المتقدم منسوخاً) بالعام المتأخر ان ، وعلم التقدم ويخصص العام بالخاص إذا علم تأخره عن العام أو تقارنهما (وتوقف) أى يوجب التوقف (حيث جهل) على بناء المفعول ، أى حيث لم يكن التأخر معلوماً وإلا التقدم أما النسخ لأن لا تقتل المشركين

لنا أَعمالُ الدَّليلَيْنِ أَوْلَى) أقول لما فرغ من المخصصات المتصلة شرع فى المنفصلة والمنفصل هو الذى يستقل بنفسه أى لا يحتاج فى ثبوته إلى ذكر العام معه بخلاف المتصل كالشرط وغيره وقسمه المصنف إلى ثلاثة أقسام وهى العقل والحس والدليل السمعى ولقائل أن يقول يرد عليه التخصيص بالقياس وبالعادة وقرائن الأحوال إلا أن يقال إن القياس من الأدلة السمعية ، ولهذا أدرجه فى مسائله ودلالة القرينة والعادة عقلية ، وفيه نظر لأن العادة قد ذكرها فى قسم الدليل السمعى وحينئذ فيلزم فساده أو فساد الجواب . الأول

بعد ما قيل اقتل زيداً المشرك بمنزلة لا تقتل زيداً المشرك لتناول العام كل فرد ، والأخير ناسخ للمتوسط فكذا الأول لأنه فى معناه فالعام المتأخر ناسخ ولقول ابن عباس رضى الله عنهما كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث ، وأما التخصيص فلما يجىء من دليل الشافعية وأما الوقف فلاحتمال تقدم الخاص وكونه منسوخاً مرجوحاً واحتمال تأخره وكونه مخصصاً راجحاً فتعارضا الاحتمالان فوجب التوقف ، والمذكور فى كتب الحنفية أن فى تأخر الخاص يتعارضان فى القدر المتناول للخاص فى أقارير العباد ووصاياهم ونحوها ، ولا يترجح أحدهما على الآخر بلا دليل زائد ، كما إذا أوصى بخاتم لأحد ثم أوصى بفصه لآخر فى كلام مفصول فالحلقة للأول والفص بينهما نصفان كما صرح به محمد رحمه الله فى الزيادات وأبو يوسف وان سلم التعارض لكنه يرجح الوصية الثانية لأن الفص دخل فيها قصداً وفى الأولى تبعاً واعتبار القصد أحق وأما فى كلام الشارع فيجعلون الخاص المتراخى ناسخاً للعام فى القدر المخصوص لاختصاص التخصيص بالمقارن عندهم والشافعية يجعلونه مخصصا لعدم اشتراط المقارنة فيه لا ناسخاً لأنه إنما يكون حيث يرفع الكل وقد يجاب عن دليل نسخ الخاص بالعام بأنا لا نسلم ان لا تقتل المشركين فى معنى لا تقتل زيداً المشرك لجواز صرف النهى عن القتل إلى أفراد سواه بقرينة سبق اقتل زيداً فيكون تخصيصاً وان احتمل أن يعم النص الجميع و نسخ الخاص المتقدم ولا مرجح لأحدهما بل لو كان لكان للتخصص لأنه أغلب ولأنه منع عن الثبوت والنسخ رفع بعده والمنع أسهل فالحمل عليه أولى وللحنفية أن يقولوا : العام قبل التخصص يفيد ثبوت الحكم قطعاً فى جميع أفراده عندنا بما أقمنا من الأدلة كالخاص فيكون لا تقتل المشركين فى النهى عن قتل زيد المشرك كالخاص والتصريح بذلك ولا خفاء أن تقدم اقتل زيداً لا يمنع موجب لا تقتل زيداً بل يرتفع به فكذا يجب أن يرتفع بالعام ولا يمنع موجبه (لنا) أى على أن الخاص مخصص مطلقاً أن يقال (إعمال الدليلين) ولو بوجه (أولى) من إهمالهما أو إهمال أحدهما بالكلية إذ الأصل الاعمال أى عند التعارض وإن لم يعمل بشىء منهما بالتوقف لزم إهمالها وإن أعمل العام وحده أهمل غيره وإن خصص الخاص العام أعمل

العقل والتخصيص به على قسمين أحدهما أن يكون بالضرورة كقوله تعالى «الله خالق كل شيء» فانا نعلم بالضرورة أنه ليس خالقاً لنفسه والتمثيل بهذه الآية ينبني على أن المتكلم يدخل فى عموم كلامه وهو الصحيح كما تقدم وعلى أن الشيء يطلق على الله تعالى وفيه مذهبان للمتكلمين والصحيح اطلاقه عليه لقوله تعالى: «قل أى شيء أكبر شهادة قل الله شهيد» الآية * والثانى أن يكون بالنظر كقوله تعالى: «ولله على الناس حج البيت» فان العقل قاض باخراج الصبى والمجنون للدليل الدال على امتناع تكليف الغافل * الثانى الحس أى المشاهدة وإلا فالدليل السمعى من المحسوسات أيضا وقد جعله المصنف قسيمه ومثاله قوله تعالى اخبارا عن بلقيس «وأوتيت من كل شيء» فانها لم تؤت شيئاً من الملائكة ولا من العرش، وقد اعترض على هذا التمثيل بأن العرش والكرسى ونحو ذلك وإن كنا نقطع بعدم دخوله لكنه لا يشاهد بالحس حتى يقال المخرج له والأولى التمثيل بقوله تعالى: «تدمر كل شيء» فانا نشاهد أشياء كثيرة لا تدمير فيها كالسموات والجبال * الثالث الدليل السمعى وجعله المصنف مشتملا على تسع مسائل * الأولى فى بيان ضابط كلى على سبيل الاجمال عند تعارض الدليلين السمعيين والمسائل الباقية فى بيان التخصيص بالأدلة السمعية مفصلا فنقول الخاص إذا عارض العام أى دل على خلاف مادل عليه فيؤخذ بالخاص سواء علم تأخيره عن العام أو تقديمه أو لم يعلم شيء منهما ونقله الإمام عن الشافعى واختاره هو وأتباعه وابن الحاجب وذهب أبو حنيفة وامام الحرمين إلى الأخذ بالمتأخر سواء كان هو الخاص أو العام لقول ابن عباس كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث فعلى هذا ان تأخر العام نسخ الخاص وإن تأخر الخاص نسخ من العام بقدر مادل عليه فان جهل التاريخ وجب التوقف إلا أن يترجح أحدهما على الآخر بمرجح ما كتضمنه حكما شرعياً أو اشتهار روايته أو عمل الأكثر به أو يكون أحدهما محرما والآخر غير محرم فانه لا توقف بل يقدر المحرم متأخرا ويعمل به احتياطا ومنهم من بالغ فقال ان الخاص وإن تأخر عن العام ولكنه ورد عقبه من غير تراخ فانه

الخاص فى جميع موارده والعام فى غير مورد الخاص وهذا أولى من الوجهين الباقيين ولأنه لو لم يخصص لبطل القاطع بالمحتمل واللازم باطل أما الملازمة فلأن الخاص قطعى الدلالة على مدلوله ودلالة العام على العموم محتملة لجواز أن يراد به الخاص فلو لم يخصص العام متأخرا بل أبطلنا به الخاص لزم ابطال القاطع بالمحتمل ولهم أن يقولوا لا نسلم ان دلالة العام الغير المخصوص تحتمله احتمالا ناشئا عن دليل وحينئذ فلا قدح فى قطعيته كاحتمال الخاص المجاز فان قلت التخصيص بيان فكيف يجعل الخاص المتقدم بيانا للعام المتأخر قلنا انه استبعاد لا يمنع أن يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام يرد بعده بأن يتقدم ذاته ويتأخر وصف

لا يقدم على العام بل لا بد من مرجح حكاه فى المحصول * حجة الشافعى أنا إذا جعلنا الخاص المتقدم مخصوصاً للعام المتأخر فقد أعملنا الدليلين أما الخاص فواضح وأما العام ففى بعض مادل عليه وإذا لم نجعله مخصصاً له بل جعلناه منسوخاً فقد ألغينا أحدهما ولا شك أن أعمال الدليلين أولى * واعلم أن ماقاله المصنف من الأخذ بالخاص الوارد بعد العام محله إذا كان وروده قبل حضور وقت العمل بالعام لأنه إذا كان كذلك كان بيانا لتخصيص سابق يعنى دالا على أن المتكلم كان قد أراد به البعض وتأخير البيان جائز على الصحيح فأما إذا ورد بعد حضور وقت العمل بالعام فانه يكون نسخا وبيانا لمراد المتكلم الآن دون ماقبل لأن البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة هكذا قاله فى المحصول وحينئذ فلا نأخذ به مطلقا وإنما نأخذ به حيث لا يؤدى إلى نسخ المتواتر بالآحاد كما سيأتى قال * (الثانية : يَجوزُ تخصيص الكتابِ بالكتابِ وبالسُّنَّةِ المُتواترةِ والإجْماعِ كتَخْصيصِ : « والمُطلَّقاتُ يَتربَّصْنَ بأنْفُسِهِنَّ ثلاثَةَ قُروء » بقَوْلِهِ تعالى : « وأولاتُ الأحمالِ أجلُهنَّ » وقوله تعالى : « يُوصيكمُ اللهُ فى أولادِكمْ » الآية بقَوْلِهِ عليه الصلاةُ والسَّلام : القاتلُ لا يَرِثُ والزَّانيةُ والزَّانى فاجْلدوا برجْمِهِ صلى الله عليه وسلم للْمُحْصَنِ وَتنْصيفِ حدِّ القَذْفِ على العَبْدِ) أقول شرع فى بيان تخصيص المقطوع بالمقطوع فذكر أنه يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالسنة المتواترة قولا كانت

كرنه بيانا المسألة (الثانية) فى تخصيص المقطوع بالمقطوع (يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالسنة المتواترة والإجماع) الأول (كتخصيص) قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء بقوله تعالى وأولات الأحمال أجلهن) فان الأولى مخصصة بالثانية اتفاقا والمشهور فى ذلك تخصيص قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهم أربعة أشهر وعشراً بقوله وأولات الأحمال (و) الثانى قسمان تخصيص الكتاب بالسنة القولية والفعلية الأول كتخصيص (قوله تعالى يوصيكم الله فى أولادكم الآية بقوله عليه الصلاة والسلام القاتل لا يرث) فان الصحابة خصصوا الآية المذكورة بهذا الخبر (و) الثانى كتخصيص قوله تعالى (الزانية والزانى فاجلدوا برجمه صلى الله عليه وسلم للمحصن) كرجمه ماعزا فإنهم فهموا أن الآية مخصوصة برجمه المحصن والثالث كتخصيص قوله تعالى فى حق القاذفين فاجلدوهم ثمانين جلدة بالإجماع على تخصيصه بالاحرار (وتنصف حد القذف على العبد) وههنا أبحاث الأول : لم لا يجوز أن يكون تخصيص هذه العمومات بدليل آخر لا بالمذكورات والجواب أن الأصل

أو فعلا ، وبالإجماع . ثم ذكر أمثلتها بطريق اللف والنشر ، وأهمل تخصيص السنة المتواترة بهذه الثلاث أيضاً وهو جائز وفى المحصول عن بعض الظاهرية أن الكتاب لا يكون مخصصاً أصلا لا لكتاب ولا لسنة واحتج بقوله تعالى لتبين ففوض أمر البيان إلى رسوله فلا يحصل إلا بقوله ومثل المصنف تخصيص الكتاب بالكتاب بقوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » فانه مخصص لعموم قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » وللخصم أن يقول : لا أسلم أن تخصيص المطلقات بهذه الآية فقد يكون بالسنة وجوابه أن الأصل عدم دليل آخر ، ومثال تخصيص الكتاب بالسنة القولية قوله صلى الله عليه وسلم : القاتل لا يرث فانه مخصص لعموم قوله تعالى : « يوصيكم الله فى أولادكم » وهذا التمثيل غير صحيح فان الحديث المذكور غير متواتر اتفاقا ، بل غير ثابت . فان الترمذى نص على أنه لم يصح وقد ذكره ابن الحاجب مثالا لتخصيص الكتاب بالآحاد نعم إذا جاز التخصيص بالآحاد فالمتواتر أولى ، وأما تخصيص الكتاب بالسنة الفعلية ، فلأن النبى صلى الله عليه وسلم رجم المحصن فكان فعله مخصصاً لعموم قوله تعالى : « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » وفى هذا نظر أيضاً لجواز أن يكون إخراج المحصن إنما هو بالآية التى نسخت تلاوتها وبقى حكمها وهو قوله تعالى : الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة نكالا من الله والله عزيز حكيم . فان هذا كان قرآنا ولكن نسخت تلاوته فقط كما سيأتى فى كلام المصنف فيجوز أن يكون التخصيص به لا بالسنة فان المراد بالشيخ والشيخة إنما هو الثيب والثيبة ثم إن المصنف أيضاً قد ذكر هذا بعينه مثالا لنسخ الكتاب بالسنة كما سيأتى ، ومثال تخصيص الكتاب بالإجماع تنصيف حد القذف على العبد فانه ثابت بالاجماع فكان مخصصا لعموم قوله تعالى : « والذين يرمون

عدم الغير وقوله تعالى : « فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب » وارد فى حق الإماء وقياس العبد على الأمة لا يصلح ناسخاً غايته أنه قد يكون سند الإجماع كذا ذكر الفاضل أقول القياس يصلح مخصصا ، وأيضاً لم لا يجوز أن يكون المخصص دلالة هذه الآية بطريق التنبيه ٭ الثانى أنه إن أريد بالتخصيص فى آية التوفى أن وجوب العدة بالأشهر مقصور على غير الحامل فهذا مما لا نزاع فيه وإن أريد أنه ليس بطريق النسخ فلا دلالة عليه ولهذا احتج الحنفية بالآيتين على أن المتأخر ناسخ المتقدم فى حق ما يتناوله لكن أثر ذلك إنما يظهر عندهم لأن العام بعد التخصيص يصير ظنياً فيما بقى وبعد النسخ يكون قطعياً كما كان وأما عند الشافعية فالعام ظنى لحقه نسخ أو تخصص أو لم يلحق كذا ذكر الفاضل أقول : أريد أنه ليس بطريق النسخ وعليه دلالة إذ النسخ على ما ذكر الإمام رفع الكل فرفع البعض لا يكون نسخاً وكونه نسخاً بتفسير الحنفية لا ينافى كونه ليس بنسخ بتفسير غيرهم ٭ الثالث أنا لا نسلم التواتر فى الحديثين بل

المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة، فان قيل الكتاب والسنة المتواترة موجودان فى عصره عليه الصلاة والسلام مشهوران وانعقاد الإجماع بعد ذلك على خلافهما خطأ وفى عصره لاينعقد قلنا لانسلم أن التخصيص بالإجماع بل ذلك إجماع على التخصيص ومعناه أن العلماء لم يخصوا العام بنفس الإجماع وإنما أجمعوا على تخصيصه بدليل آخر ثم إن الآتى بعدهم يلزمه متابعتهم وإن لم يعرف المخصص قال: (الثالثـــة يجوزُ تخْصيصُ الْـكتابِ والسُّنة المُتواترةِ بخَبَرِ الواحدِ ومنَعَ قَـوْمٌ وابْنُ حِبان فيما لمْ يُخَصَّصْ بمقْطوعٍ والـكرْخىُّ بمُنفَصلٍ

هما من الآحاد أو المشاهير وأيضاً المخصص لآية الجلد قوله تعالى: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما. وهى آية نسخت تلاوتها دون حكمها والجواب أنه إذا جاز التخصيص بالخبر غير المتواتر فيه أولى وقوله الشيخ والشيخة قيل فيه انه ليس من الكتاب ومنع البعض تخصيص الكتاب بالكتاب مستدلا بقوله تعالى: «لتبين للناس مانزل إليهم» لدلالته على أن المبين هو الرسول فلو خصص الكتاب بالكتاب والتخصيص تبيين لكان المبين الكتاب لا الرسول وأجيب بأنه معارض بالوقوع كما ذكرنا وبأنه معارض بقوله تعالى فى صفة القرآن: تبيانا لكل شىء والكتاب المبين والحق أن الكل ورد على لسانه فكان هو المبين تارة بالقرآن وتارة بالسنة فلامخالفة ولامعارض المسألة (الثالثة) فى تخصيص المقطوع بالمظنون كخبر الواحد أو القياس (يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد) عند الأئمة الأربعة على ما صرح به المحقق إلا أن المذكور المختار فى كتب الحنفية أن العام قطعى ، فلايخصص بخبر الواحد والقياس إلا إذا خص منه البعض بقطعى كما سيذكر فى قول ابن أبان ، وقصر العام على البعض عندهم إنما يكون تخصيصا إذا كان بمستقل مقارن والقصر بغير المستقل ليس بتخصيص كما أنه ليس بنسخ ، والقصر بالمستقل المتراخى نســـخ لا تخصيص فان قلت قد خصصوا الكتاب فى باب الإرث والنكاح وغير ذلك باخبار الآحاد . قلنـا : لا نسلم ذلك بل هى من نوع آخر يسمونه المشـهور ، ويجوز فى نسخ الكتاب والخبر المتواتر لكونه فى نوع القطعى (ومنع قوم) تخصيص الكتاب بخبر الواحد مطلقاً (و) منع (ابن حبـان فيما) أى فى العـام من الكتاب والخبر المتواتر الذى (لم يخصص) بقطعى لأنه مقطوع فلا يخص بمظنون بخلاف ما إذا خص (بمقطوع) آخر لأنه يصير حينئذ ظنياً فى الثانى لتمكن الاحتمال الناشىء عن دليل فى خروج شىء ثانيـاً كما مر ولابد من استثناء العقل إذا أخرج بعضـاً معينـاً كما عرفت (و) منـــع (الكرخى) ذلك فيما لم يخصص (بمنفصـل) وشرط فيه التخصيص بمنفصل أى مسـتقل قطعى أو ظنى يقرب من القطعى كالعقل فى قوله : الله

(لنَا إعْمالُ الدَّليلَيْنِ ولوْ منْ وجْه أوْلى قيلَ قال عليه الصلاة والسَّلامُ إذا رُوىَ عنِّى حديثٌ فاعْرِضوهُ على كتابِ اللهِ فإنْ وافقَهُ فاقْبلوهُ وإنْ

خالق كل شيء والعادة نحو لا آكل وفسر الفاضل الظنى بالخبر المشهور سواء خص بغير مستقل أو لم يخص أصلا وذلك لأن المخصص بالمستقل مجاز عنده دون غير المستقل فيضعف بالتجوز فيجوز تخصيصه بخبر الواحد إليه أشار المحقق قال الفاضل ومعنى ضعفه بالتجوز أنه لما خص منه البعض بمستقل صار ظاهراً فى الثانى مع احتمال خروج كل من الثانى بناء على احتمال المستقل التعليل فلا يعلم أن أى قدر يخرج بالتعليل وبالجملة فقد ارتفع القطع المانع عن التخصيص بخبر الواحد أقول هذا إنما يصح فى المخصص المستقل من الكلام دون العقل وغيره إذ العامل للتعليل إنما هو النص فلا يكون بيانا لضعف التجوز فى المخصوص بالعقل ونحوه على أن المخصوص بالكلام لا يبقى حجة عنده أصلا فى فرد ما من أفراده المتناول فيكون خبر الواحد مثبتاً للحكم ابتداء لا مخصصاً له عن العام الموجب لحكم يخالفه بل الحق فى بيان الضعف أن العام لما ورد عليه المخصص المستقل صار مجازاً والمعانى المجازية متعددة أحدها كل الباقى والباقى كل بعض من ابعاض الباقى إذ هو كالباقى بعض للكل الذى كل الباقى أو بعضه وجواز إطلاق الكل على البعض وهو علاقة التجوز متحقق فى كل بعض من الكل هو كل الباقى أو بعضه فهذا مما يمنع تعيين كل الباقى مراداً بالعام إلا أنه ظاهر فيه لاشتماله على سائر الأبعاض فيعمل بالظاهر مع احتمال أن يراد معنى مجازى آخر فهذا معنى ضعفه بالتجوز وهو متحقق فى التخصيص بكل مستقل وتأمل فى كلام المحقق والقطعى يترك بظنى إذا ضعف بالتجوز إذ لا يبقى قطعياً إذ نسبته إلى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وإن كان ظاهراً فى الثانى حتى يعلم أنه أى معنى قصد بالضعف بالتجوز وأنه هل فيه تعرض باحتمال خروج شيء من الثانى باحتمال التعليل أم لا نعم يرد على الكرخى أن العام كان قطعياً فى الجميع وبالتخصيص لم يتحقق إلا إخراج ما زاد على الباقى فينبغى أن يقطع بكونه مراداً خصوصاً فيما المخصص العقل المخرج للقدر المعين وتوقف القاضى بمعنى فلا أدرى أيجوز تخصيص الكتاب والخبر المتواتر بخبر الواحد لأن كلا منهما قطعى من وجه ظنى من وجه كما سيجيء فتعارضا فيتوقف والجواب بأنه يرجح الخبر لأنه جمع بين الدليلين كما يجيء (لنا) على المختار أن خبر الواحد دليل وقد عارض العام، فلو خص به العام لزم إعمال أحدهما مطلقاً، والآخر من وجه و (إعمال الدليلين ولو من وجه أولى) من إهمال أحدهما بالكلية لما مر (قيل قال عليه الصلاة والسلام: إذا روى عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله. فان وافقه فاقبلوه، وإن

خالَفهُ فردوه قُلْنا مَنقوضٌ بالمُتواترِ . قيل الظَّنُّ لا يُعارضُ القَطْعَ قلْنا العامُّ مقْطوع المَتنِ مَظنونُ الدلالة والخاصُّ بالعكْسِ فتعادَلا قيل لوْ خصَّصَ لنَسَخَ قلْنا التخْصيصُ أهْونُ) أقول أخذ المصنف يتكلم على تخصيص المقطوع بالمظنون فذكر فى تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد أربعة مذاهب أصحها الجواز ونقله الآمدى عن الأئمة الأربعة وقال قوم لايجوز مطلقاً وقال عيسى ابن أبان إن خص قبل ذلك بدليل قطعى جاز لأنه يصير مجازاً بالتخصيص فتضعف دلالته وأما إذا لم يخص أصلا فانه لايجوز لكونه قطعياً ، وقال الكرخى : إن خص بدليل منفصل جاز ، وإن خص بمتصل أو لم يخص أصلا فلا يجوز وتعليله كتعليل مذهب ابن أبان لأن الكرخى يرى أن المخصوص بمتصل يكون حقيقة دون المخصوص بمنفصل قوله (والكرخى بمنفصل) أى ومنع الكرخى فيما لم يخصص بمنفصل سواء خص بمتصل أو لم يخص أصلا فان خص بمنفصل جاز * واعلم أن الإمام وصاحب الحاصل وابن الحاجب وغيرهم إنما

خالفه فردوه) وخبر الواحد المعارض للكتاب مخالف له فيرد ، فلا تخصيص به ولا خفاء أن هذا مختص بمنع تخصيص الكتاب بخبر الواحد (قلنا) هذا (منقوض بالمتواتر) يعنى لو صح ما ذكر لما خص الكتاب بالخبر المتواتر لمخالفته إياه واللازم باطل ويقال عليه المراد بالحديث الواجب عرضه على الكتاب هو ما لم يقطع بأنه حديثه عليه الصلاة والسلام كما دل عليه سياق الكلام والمتواتر ليس كذلك (قيل) خبر الواحد وإن كان خاصاً ظنى والكتاب والمتواتر قطعيان و (الظن لايعارض القطع قلنا : العـــام) الذى هو الكتاب أو المتواتر (مقطوع المتن) والسند لثبوتهما بالتواتر لكنه (مظنون الدلالة) على الاستغراق لاحتمال التخصيص فى كل منهما والاحتمال وإن لم ينشأ عن دليل قادح فى القطع عند الشافعية ، ويرد عليهم احتمال الخاص المجاز (والخاص) الذى هو خبر الواحد (بالعكس) أى هو مقطوع الدلالة مظنون السند (فتعادلا) لكون كل منهما قطعياً من وجه ظنياً من وجه فجاز التعارض بينهما والقول بتخصص المقتضى لرجحان الخاص لاينافى التعادل إذ هو بحسب الذات والرجحان بزائد وهو أن الأصل إعمال الدليل (قيل لو خصص لنسخ) أى لو جاز تخصيصهما بخبر الواحد لجاز نسخهما به بجامع إزالة الحكم واللازم باطل (قلنا) لا نسلم أن فى التخصيص إزالة الحكم بل هو بيان المراد بالعام ولو سلم لكنه رافع للبعض والنسخ للكل فاذا (التخصيص أهون) من النسخ ولايلزم من جواز تأثر الشىء فى الأهون جواز تأثره فى الأقوى وعامة الحنفية إنما لم يجوزا التخصيص بظنى ابتداء وإن كان بياناً عندهم لأن ما يتناوله المخصص

حكوا هذه المذاهب فى تخصيص الكتاب بخبر الواحد ولم يحكوها فى تخصيص السنة المتواترة به فهل ذكر المصنف ذلك قياساً أم نقلا فلينظر وأيضاً فقد تقدم من كلامه أن ابن أبان يرى أن العام المخصوص ليس بحجة أصلا فكيف يستقيم مع ذلك ماحكاه عنه (قوله لنا) أى الدليل على الجواز مطلقاً أن فيه أعمالا للدليلين أما الخاص فمن جميع وجوهه أى فى جميع مادل عليه وأما العام فمن وجه دون وجه أى فى الأفراد التى سكت عنها الخاص دون مانفاها وفى منع التخصيص إلغاء لأحد الدليلين وهو الخاص ولاشك أن أعمال الدليلين ولو من وجه أولى من إلغاء أحدهما * احتج الخصم بثلاثة أوجه * أحدها الحديث الذى ذكره المصنف وهو حديث غير معروف ثم إن هذا الدليل خاص بالكتاب والدعوى المنع فيه وفى السنه المتواترة وهو يقوى الاعتراض السابق فى نقل الخلاف فى تخصيص السنة وأجاب المصنف بأن الاستدلال به منقوض بالسنة المتواترة فانها تخصص بالكتاب اتفاقا مع أنها مخالفة له وهذا الجواب ضعيف فان غاية مايلزم منه تخصيص دليله والعام المخصص حجة فى الباقى * الثانى أن الكتاب والسنة المتواترة قطعيان وخبر الواحد ظنى والظن لايعارض القطع لعدم مقاومته لقطعيته وجوابه أن العام الذى هو الكتاب أو السنة المتواترة متنه مقطوع به أى يقطع بكونه من القرآن أو السنة لأنا قد علمنا استناده الى الرسول قطعا ودلالته مظنونة لاحتمال التخصيص والخاص بالعكس أى متنه مظنون لكونه من رواية الآحاد ودلالته مقطوع بها لأنه لايحتمل الافراد الباقية بل لايحتمل إلا ماتعرض له فكل واحد منهما مقطوع به من وجه ومظنون من وجه فتعادلا فان قيل إذا كانا متساويين فلايقدم أحدهما على الآخر بل يجب التوقف وهو مذهب القاضى قلنا يرجح تقديم الخاص بأن فيه اعمالا للدليلين وماقاله المصنف ضعيف لأن خبر الواحد مظنون الدلالة أيضاً لأنه يحتمل المجاز والنقل وغيرهما مما يمنع القطع غايته أنه لايحتمل التخصيص نعم يمكنه أن يدعى أن دلالة الخاص على مدلوله الخاص أقوى من دلالة العام عليه فلذلك قدم الثالث لو جاز تخصيصهما بخبر الواحد لجاز نسخهما به لأن النسخ أيضاً فى الأزمان لكن النسخ باطل بالاتفاق فكذلك التخصيص وجوابه أن التخصيص أهون من النسخ لأن النسخ يرفع الحكم بخلاف التخصيص ولا يلزم من تأثير الشىء فى الأضعف تأثيره فى الأقوى قال (وبالـقِـيَاسِ ومَنَعَ أبو علىٍّ

الظنى داخل تحت العام قطعا والمخصص يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه أيضاً ظنى والمخصص مؤيداً بما يشاركه فى بيان عدم دخول بعض الأفراد قوله (وبالقياس) عطف على قوله وبخبر الواحد أى ويجوز تخصيصهما بالقياس أيضاً عند الأئمة الأربعة والبصرى وأبى هاشم أولا (ومنع) من ذلك (أبو على) الجبائى

وَشَرَطَ ابْنُ أَبَانَ التَّخْصِيصَ وَالْكَرْخِيُّ بِمُنْفَصِلٍ وَابْنُ شُرَيْحٍ الْجَلَاءَ فِي الْقِيَاسِ وَاعْتَبَرَ حُجَّةُ الْإِسْلَامِ أَرْجَحَ الظَّنَّيْنِ وَتَوَقَّفَ الْقَاضِي وَإِمَامُ الْحَرَمَيْنِ لَنَا مَا تَقَدَّمَ قِيلَ الْقِيَاسُ فَرْعٌ فَلَا يُقَدَّمُ قُلْنَا عَلَى أَصْلِهِ قِيلَ مُقَدِّمَاتُهُ أَكْثَرُ قُلْنَا قَدْ يَكُونُ بِالْعَكْسِ

وأبو هاشم أخيرا (وشرط ابن أبان) فى جواز تخصص العام القطعى (التخصيص) قبل ذلك بقطعى (و) شرط (الكرخى) فى ذلك تخصيصه (بمنفصل) كما فى خبر الواحد (و) شرط (ابن شريح الجلاء فى القياس) المخصص ليكون مخصصا للعام القطعى حتى لا يكون القياس الخفى مخصصا وفى مختصر المنتهى القياس الجلى ماقطع بنفى تأثير الفارق فيه وفى المحصول فسروا الجلى والخفى بثلاثة أوجه أحدها أن الجلى قياس المعنى والخفى قياس الشبه * وثانيهما أن الجلى هو مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضى وهو غضبان وتعليل ذلك بما يدهش العقل عن إتمام الفكر حتى يتعدى الى الجامع والخافى * وثالثها أن الجلى هو الذى لو قضى القاضى بخلافه بنقض قضاؤه والفنرى لم يرتض الكل أما الاول فلانتفاء معنى الجلاء فيه وأما الثانى فلأنه تعريف بالمجهول وأما الثالث فلانه تعريف الشىء بما لا يعرف إلا به إذ الحكم الذى ينقض هو مايخالف خبر الواحد والقياس الجلى (واعتبر حجة الإسلام أرجح الظنين) وقال إن كان بين ما حصل من الظن بالعام وما حصل بالقياس تفاوت فى القوة اعتبرنا الأقوى منهما وإلا توقفنا (وتوقف القاضى وإمام الحرمين) فى ذلك (لنا) على المختار (ماتقدم) وتقديره أن العام والقياس دليلان متعارضان فلو لم يخصص العام بالقياس لزم إهمال الدليل (قيل القياس فرع) للنص لتوقفه على ثبوت حكم الأصل وهو لا يكون بالقياس ولا التسلسل بل لابد من ثبوته بالنص فهو فرع النص (فلا يقدم) على النص بتخصيصه به كذا ذكر الفنرى أقول وفيه نظر لجواز ثبوت حكم الأصل بالإجماع اللهم إلا أن يقال حجة الاجماع بالنص أيضاً كما قال الجاربردى فرعية القياس بثبوت حجيته بالنص (قلنا) القياس على تقدير فرعيته للنص لا يقدم (على أصله) وهو النص المثبت لحكم الأصل أو المثبت لحجيته لا على نص آخر ليس بأصل له كالعام المعارض له المخصوص به (قيل مقدماته) أى القياس (أكثر) من مقدمات النص العام لأن القياس لكونه فرع النص يتوقف على مايتوقف عليه النص ويختص ببيان العلة وإثباتها فى الفرع وإذا كانت مقدماته أكثر كان احتمال تطرق الخلل والخطأ إليه أكثر لاحتمال تحقق منافيات المقدمات (قلنا قد يكون) الأمر (بالعكس) أى ربما يكون النص

ومَع هـٰـذا فإعمالُ الـكلِّ أحـرٰى) أقول هذا معطوف على قوله بخبر الواحد أى يجوز تخصيص الـكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وبالقياس أيضاً واعلم أن القياس إن كان قطعياً فيجوز التخصيص به بلا خلاف كما أشار اليه الانبارى شارح البرهان وغيره وإن كان ظنياً ففيه مذاهب حكى المصنف منها سبعة الصحيح الجواز مطلقا ونقله الامام عن الشافعى ومالك وأبى حنيفة والأشعرى ونقله الآمدى وابن الحاجب عن أحمد أيضاً * والثانى قاله أبو على الجبائى لايجوز مطلقا واختاره الامام فى المعالم وبالغ فى انـكار مقابله مع كونه قد صححه فى المحصول والمنتخب وموضعها فى المعالم هو آخر القياس * والثالث قاله عيسى بن أبان إن خص قبل ذلك بدليل آخر غير القياس جاز سواء كان التخصيص متصلا أو منفصلا وإن لم يخصص فلا يجوز لـكن يشترط فى الدليل المخصص على هذا المذهب أن يكون مقطوعاً به لأن تخصيص المقطوع بالمظنون عنده لايجوز كما تقدم فى أول المسألة فافهم ذلك وحذفه المصنف للاستغناء عنه بما تقدم والرابع قاله الـكرخى ان كان قد خصص بدليل منفصل جاز وإلا فلا * والخامس قاله ابن شريح ان كان القياس جلياً جاز وان كان خفيا فلا وفى الجـلى مذاهب حكاها فى المحصول ولم يرجح شيئاً منها ورجح فى المنتخب أنه قياس المعنى والخفى قياس الشبه وقال ابن الحاجب الجلى هو ماقطع بنفى تأثير الفـارق فيه وستعرف ذلك فى القياس إن شاء الله تعـالى * والسادس قاله حجة الاسلام الغزالى أن هذا العام وإن كان مقطوع المتن لـكن دلالته ظنية كما تقدم والقياس أيضاً دلالته ظنية وحينئذ فان تفاوتا فى الظن فالعبرة بأرجح الظنين وإن تساويا فالوقف * والسابع التوقف وهو مذهب القاضى أبى بكر وامام الحرمين والمختار عند الآمدى أن علة القياس إن كانت ثابتة بنص أو إجماع جاز التخصيص وإلا فلا وقال ابن الحاجب المختار أنه يجوز إذا ثبتت العلة بنص أو إجماع أو كان أصل القياس من الصور التى خصت عن العموم قال فان لم يكن شىء من ذلك نظر إن ظهر فى القياس رجحان خاص أخذنا به وإلا فنأخذ بالعموم (قوله لنا ماتقدم) أى فى خبر الواحد وهو أن اعمال الدليلين ولو من وجه أولى (قوله قيل القياس فرع) أى احتج أبو على على أنه لايجوز مطلقاً بوجهين أحدهما أن القياس فرع عن النص لأن الحـكم المقاس عليه لابد وأن يكون ثابتاً بالنص لأنه لو كان ثابتاً بالقياس لزم الدور أو التسلسل وإذا كان

العام المعارض له القياس مقدماته أكثر من مقدمات القياس (ومع هذا) أى ومع تسليم أن مقدمات القياس أكثر (فإعمال الـكل) أى كل من العـام والقياس ولو بوجه (أحرى) من اهمال البعض بالـكلية قال الفنرى وفيه نظر لأن أحد الدليلين اذا كان أقوى تعين العمل به ولهذا صوب الامام قول حجة الاسلام أقول لانسلم ذلك فيما

فرعا عنه فلا يجوز تخصيصه به وإلا يلزم تقديم الفرع على الأصل وأجاب المصنف بقوله قلنا على أصله يعنى سلمنا أن القياس لا يقدم على الأصل الذى له لكنا إذا خصصنا العموم به لم نقدمه على أصله وإنما قدمناه على أصل آخر * الثانى أنه لما ثبت أن القياس فرع عن النص لزم أن تكون مقدماته أكثر من مقدمات النص فان كل مقدمة يتوقف عليها النص فى إفادة الحكم كعدالة الراوى ودلالة اللفظ على المعنى فان القياس يتوقف عليها أيضاً ويختص القياس بتوقفه على مقدمات أخرى كبيان العلة وثبوتها فى الفرع وانتفاء المعارض عنه وإذا كانت مقدماته المحتملة أكثر كان احتمال الخطأ اليه أقرب فيكون الظن الحاصل منه أضعف فلو قدمنا القياس على العام لقدمنا الأضعف على الأقوى وهو ممتنع وأجاب المصنف بوجهين أحدهما أن مقدمات العام الذى يريد تخصيصه قد تكون أكثر من مقدمات القياس وذلك بأن يكون العام المخصوص كثير الوسائط أى بيننا وبين النبى صلى الله عليه وسلم أو كثير الاحتمالات المخلة بالفهم ويكون العام الذى هو أصل القياس قريباً من النبى صلى الله عليه وسلم قليل الاحتمالات بحيث تكون مقدماته المعتبرة فى القياس أقل من مقدمات العام المخصوص قال فى المحصول وعند هذا يظهر أن الحق ماقاله الغزالى * الثانى سلمنا أن مقدمات القياس أكثر من مقدمات العام وأن الظن مع ذلك يضعف لكن مع هذا يجب التخصيص لأن إعمال الدليلين أحرى أى أولى قال * (الرابعة : يَجوزُ تخصيصُ المنْطوقِ بالمَفْهومِ لأنهُ دليلٌ كتَخْصيصِ خَلقَ اللهُ الماءَ طَهُوراً لا ينجِّسُه شيءٌ إلاَّ ما غيَّر طعْمَه أوْ لونَهُ أو ريحَهُ بمفْهومِ إذَا بَلغَ الماءُ قُلَّتَيْنِ لمْ يحْمِلْ خبَثاً) أقول إذا فرغنا إلى أن المفهوم حجة جاز عند المصنف تخصيص

يمكن الجمع بينهما بوجه مابل هو انما يكون عند عدم امكان اجتماعها أصلا المسألة (الرابعة يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم) مفهوم الموافقة كان أو مفهوم المخالفة (لأنه) أى المفهوم (دليل) وحجة كما مر والعام دليل أيضاً فاذا تعارضا وجب تخصيص العام به ولا يلزم إهمال الدليل الأول كتخصيص من دخل دارى فاضربه بمفهوم قوله ان دخل زيد الدار فلا تقل له أف والثانى (كتخصيص) قوله عليه السلام (خلق الله الماء طهوراً لاينجسه شيء إلاما غير طعمه أو لونه أو ريحه) الشامل للكثير والقليل والجارى والراكد (بمفهوم) قوله عليه السلام (إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً) فإنه يفهم أن مادونهما يحمله أى يتنجس بملاقات النجاسة وهذا الفرق غير عائد إلى حال التغير وفاقا فيعود إلى حال عدمه فلزم بهذا المفهوم تخصيص مادونهما الملاقى إياه النجاسة الغير المتغير عن عموم الماء طهور * وقال الامام فى

المنطوق به وبه جزم الآمدى وابن الحاجب وقال الآمدى لانعرف فيه خلافاً سواء كان مفهوم موافقة أو مخالفة وقد توقف فى المحصول فلم يصرح بشىء إلا أنه ذكر دليلا يقتضى المنع على لسان غيره فقال ما معناه ولقائل أن يقول : المفهوم أضعف دلالة من المنطوق فيكون التخصيص به تقديماً للأضعف على الاقوى وذكر صاحب التحصيل نحوه أيضاً فقال فى جوازه نظر نعم جزم فى المنتخب هنا بالمنع ، وصرح به فى المحصول فى الكلام على تخصيص العام بذكر بعضه ، وقال فى الحاصل : أنه الأشبه واستدل المصنف على الجواز بأن المفهوم دليل شرعى فجاز تخصيص العموم به جمعاً بين الدليلين كسائر الأدلة مثاله قوله عليه الصلاة والسلام خلق الله الماء طهوراً لاينجسه شىء إلاماغير طعمه أولونه أو ريحه مع قوله صلى الله عليه وسلم إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً فان الأول يدل بمنطوقه على أن الماء لاينجس عند عدم التغير سواء كان قلتين أم لا والثانى يدل بمفهومه على أن الماء القليل ينجس وإن لم يتغير فيكون هذا المفهوم مخصصاً لمنطوق الأول ولم يمثل المصنف لمفهوم الموافقة ومثاله ما إذا قال من دخل دارى فاضربه ثم قال إن دخل زيد فلا تقل له أف قال (الخامسة العادةُ الَّتى قرَّرها رسُولُ الله صلى الله عليه وسلم : تخَصِّصُ

التمثيل كما إذا ورد عام فى إيجاب الزكاة فى الغنم ثم قال الشارع فى سائمة الغنم زكاة فهذا المفهوم يقتضى تخصيص ذلك العام ثم قال : ويقال عليه إنما رجحنا الخاص لكونه اقوى الدليلين والمفهوم أضعف من المنطوق قال الفنرى وفيه نظر فان تخصيص العام بالخاص معلل بافضاء عدمه إلى إهمال الدليل لا بكون الخاص أقوى أقول نظره هذا يناقض النظر السابق ، وهو أن يتعين العمل بأقوى الدليلين والحق هو الثانى إذ الجمع بين الدليلين أولى من إبطال أحدهما وإن كان أضعف كغيره من المخصصات فان ثمة لا يشترط التساوى فى القوة كما فى تخصيص الكتاب ، والمتواتر بخبر الواحد مثاله حمل الحنفية عند تعارض قوله تعالى : «فاقرءوا ما تيسر من القرآن» وقوله عليه السلام : لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، الآية على فرضية ما تيسر من القراءة مطلقاً والخبر على وجوب قراءة الفاتحة على معنى أنه لو لم يقرأ تمكن نقصان يجبر بسجدة السهو إذا كان سهواً من غير أن تبطل الصلاة المسألة (الخامسة) فى أن كلام من العادة والتقرير يخصص (العادة التى) كانت فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم (قررها رسول الله صلى الله عليه وسلم) بأن علمها ، ولم يمنعهم من ذلك (تخصص) للدليل العام المنافى لأن سكوته عليه السلام عن المنع دليل الجواز وحينئذ يتم بما مر من أن الاعمال أولى من الإهمال فالتخصيص بالحقيقة بتقريره عليه السلام لا بمجرد العادة وإن لم يكن فى عهده عليه السلام أو كانت ولم يعلم تقريرها لم يجز التخصيص بها لأن أفعال الناس ليست

وتقريرُه عليه السَّلام علىٰ مُخالفةِ العامِّ تخْصيصٌ له فإنْ ثبَتَ « حُكْمى علىٰ الواحدِ حُكْمى علىٰ الجماعةِ » يرتَفعُ الحَرَجُ عنِ الباقينَ)

أقول لا إشكال فى أن العادة القولية تخصص العموم نص عليه الغزالى ، وصاحب المعتمد والآمدى ومن تبعه كما إذا كان من عادتهم إطلاق الطعام على المقتات خاصة ثم ورد النهى عن بيع الطعام بجنسه متفاضلا فان النهى يكون خاصا بالمقتات لأن الحقيقة العرفية مقدمة على اللغوية وأما العادة الفعلية وهى مسألة الكتاب ففيها مذهبان وذلك كما إذا كان من عادتهم أن يأكلوا طعاما مخصوصاً وهو البر مثلا فورد النهى المذكور وهو بيع الطعام بجنسه فقال أبو حنيفة يختص النهى بالبر لأنه المعتاد وخالفه الجمهور فقالوا : باجراء العموم على عمومه هكذا نقله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما وقال فى المحصول اختلفوا فى التخصيص بالعادات والحق أنها إن كانت موجودة فى عصره عليه الصلاة والسلام وعلم بها وأقرها كما إذا اعتادوا بيع الموز بالموز متفاضلا بعد ورود النهى وأقره فانها تكون مخصصة ولكن المخصص فى الحقيقة هو التقرير وإن لم تكن بهذه الشروط فانها لا تخصص لأن أفعال الناس لا تكون حجة على الشرع نعم إن أجمعوا على التخصيص لدليل آخر فلا كلام وتابعه المصنف على هذا التفصيل وهو فى الحقيقة موافق لما نقله الآمدى عن الجمهور فانهم يقولون أن العادة بمجردها لا تخصص وأن التقرير يخصص وعلى هذا فالمراد من قول الجمهور أن العادة لا تخصص أن غير المعتاد يكون ملحقاً بالمعتاد فى الدخول والمراد من قول الإمام أن العادة التى قررها الرسول تخصص أن المعتاد يكون خارجاً من غير المعتاد فهما مسألتان فى الحقيقة فافهم ذلك (قوله وتقريره) يعنى أن النبى صلى الله عليه وسلم إذا رأى شخصاً يفعل فعلا مخالفا للدليل العام فأقره عليه فيكون إقراره تخصيصاً للفاعل بمعنى أن حكم العام لا يثبت فى حقه لأنه عليه

بحجة اللهم إلا إذا جمعوا عليها فحينئذ صح التخصيص بها لكن المخصص حينئذ الإجماع لا العادة (وتقريره عليه السلام) أى النبى عليه السلام واحداً من الأمة (على مخالفة العام) أى على أمر يخالف مقتضاه بأن علم ولم يمنعه عن ذلك كتقرير بعض الصحابة فى العريا (تخصيص له) أى للعام لأن سكوته عليه السلام عن المنع حينئذ دليل الجواز فى حق ذلك الشخص ، وإلا يحرم السكوت عليه ، وإذا كان دليل الجواز وهو مخالف لموجب العام كان مخصصاً له فى حق هذا الواحد جمعاً بين الدليلين (فإن ثبت) قوله عليه السلام (حكمى على الواحد حكمى على الجماعة) أى ثبت صحة روايته عنه عليه السلام كان هذا التقرير تخصيصاً للعام فى حق غيره أيضاً أى يتعدى ذلك الجواز إلى غير ذلك الواحد بحكم الحديث و (يرتفع الحرج عن الباقين) وإن لم يثبت هذا الحديث لم

الصلاة والسلام لايقر على باطل نعم إن ثبت هذا الحديث المروى عن النبى صلى الله عليه وسلم وهو حكمى على الواحد حكمى على الجماعة يرتفع حكم العام على الباقين أيضا ويكون ذلك نسخا لا تخصيصا قال ابن الحاجب كذلك إن لم يثبت ولكن ظهر معنى يقتضى جواز ذلك فانا نلحق بالمخالف من وافقه فى ذلك المعنى وهذا الحديث سئل عنه الحافظ جمال الدين المزى فقال إنه غير معروف فلذلك توقف فيه المصنف قال الآمدى قبيل الاجماع ولا فرق فى دلالة التقرير على الجواز بين أن يكون الشخص عالما بسبق التحريم أم لا وإلا كان فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة ثم قال هو وابن الحاجب أنه يشترط أن يكون عليه الصلاة والسلام قادرا على الامكان وأن لايعلم من الفاعل الاصرار على ذلك الفعل واعتقاده الاباحة كتردد اليهود إلى كنائسهم قال * (السادسة : خُصُوصُ السَّبَبِ

يوجد دليل فى حق الغير وحينئذ فالتقرير إنما يكون تخصيصا للمخالف فقط كذا ذكر الفنرى وفيه نظر لجواز أن يثبت التخصيص فى الغير بالقياس لمشاركة الغير إياه فى المعنى الذى يقتضى مخالفة العموم ثم لابد فى رفع حكم العام عن الباقين من التقييد بما إذا تبين ثمة معنى هو العلة فانه إذا لم يتبين فالمختار أنه لايتعدى إلى غيره لتعذر دليله أما القياس فظاهر وأما الحديث فلتخصيصه إجماعا بما علم فيه عدم الفارق للاختلاف فى الأحكام قطعا إذ قد يجب أن يحرم الفعل على الرجل دون المرأة وبالعكس وعلى الطاهر دون الحائض وعلى المقيم دون المسافر إلى غير ذلك وههنا لم يعلم عدم الفارق (المسألة السادسة) اعلم أن الكلام إما وارد ابتداء سواء كان على عمومه أولا وقد مر أو وارد عقيب سبب فهو إما مستقل أولا بل إنما يتم بالسؤال والثانى تابع للسؤال فى عمومه وخصوصه كما سئل النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع الرطب بالتمر فقال عليه السلام أينقص إذا جف فقيل نعم فقال فلا إذن وإن كان مستقلا فاما أن يساوى المسئول عنه فهو مقصور عليه أو يكون أخص وهل هو جائز أم لا ينظر إن كان بحيث يمكن للسائل استنباط غير المذكور من غير أن يعوقه مصلحة يجوز ذلك وإلا فلا يجوز أو أعم وحينئذ إما أن يكون عمومه فى المسئول عنه أو فى غيره والثانى باق على عمومه اتفاقا كما أن عليه السلام حين سئل عن ماء البحر قال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فان الثانى عام فى غير المسئول عنه وهو الميتة وفى الأول وهو ما يكون العموم فى المسئول عنه يعتبر العموم سواء كان السبب مسئولا أو وقوع حادث وإن كان السبب خاصا على المختار وإليه الإشارة بقوله (خصـــوص السبب) أى سبب ورود العام المستقل مسئولا كان أو غيره الأول كما قال حين سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شىء الحديث * الثانى كما فى قوله عليه السلام حين مر على شاة ميمونة أيما إهاب دبغ فقد

لا يُخصِّصُ لأنَّه لا يُعارضُه وكذا مَذهبُ الرَّاوى كحَديثِ أبى هُريرة رضىَ اللهُ عنهُ وعَمله فى الولوغ لأنَّه ليسَ بدليلٍ قيل خالفَ

طهر (لايخصص) العام الوارد بعده خلافا للمزنى وأبى ثور وهذا معنى قولهم العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لأن الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة فى حوادث خاصة و (لأنه) أى خصوص السبب (لايعارضه) أى عموم العام إذ لو صرح الشارع بعدم المنافاة كما إذا قال يجب عليكم حمل العام على عمومه لا على خصوص السبب جاز ضرورة ولم تفهم المنافاة فوجب إجراء العام على العموم لوجود المقتضى وعدم المانع * قيل فيه نظر لأن الخصم يقول أن وروده بعد السبب الخاص دليل ظاهر على تخصيصه به والتصريح بخلاف الظاهر غير ممتنع واحتج المخالف بأن المراد بهذا الخطاب بيان ذلك الحكم فوجب أن لايزيد عليه وأجيب بأنه لو صح ذلك لاقتضى اختصاص ذلك الحكم بذلك الشخص والزمان أيضاً وهو باطل إجماعا ويدفع بأن مقتضى الدليل ذلك إلا أنه خص بالاجماع كذا ذكر الجاربردى والأصوب منع استلزام كون العام بيانا لهذا الحكم أن لايزيد عليه لجواز الزيادة على قدر الجواب لأغراض شتى كما فى قوله تعالى حكاية عن موسى «هى عصاى أتوكأ عليها وأهش بها على غنمى ولى فيها مآرب أخرى » فى جواب قوله تعالى: «وما تلك بيمينك ياموسى » فيجوز أن يكون ورود العام جوابا لهذا السؤال أو بيانا لحكم هذه الحادثة مع افادته ثبوت الحكم فى سائر الأفراد والمسطور فى كتب الحنفية التفصيل فى المستقل بأنه إما جواب قطعاً نحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم وإما جوابا ظاهراً كما إذا قيل تعال تغد معى فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة وأما ابتداء كلام ظاهراً مع احتمال الجواب نحو إن تغديت اليوم مع زيادة على القدر الواجب ففى الأولين يختص بالجواب اتفاقا وإن كان اللفظ عاما وفى الأخير يحمل على الابتداء ويعم السبب وغيره حملا على الزيادة على الافادة ولو قال عينت الجواب صدق ديانة وعند الشافعى رحمه الله يحمل على الجواب أيضاً (وكذا) أى وكما أن خصوص السبب لايخصص العام فكذا (مذهب الراوى) إذا خالف العام لايخصصه وإن كان صحابيا خلافا للحنفية والحنابلة فى الصحابى (كحديث أبى هريرة رضى الله عنه وعمله فى الولوغ) فإنه روى الخبر بغسل الاناء سبعا من ولوغ الكلب احداهن بالتراب وعمله ومذهبه الغسل ثلاثاً وإنما قلنا بذلك (لأنه) أى مذهب الراوى (ليس بدليل) لأنه ان لم يكن صحابيا فواضح وان كان فكذلك كما سنبين فإن (قيل) مذهب الراوى وان لم يكن دليلا لكنه كاشف عنه لأن الراوى إنما (خالف)

الدَّليل وإلاَّ لانقَدَحتْ روايتُهُ قلنا ربَّما ظنَّه دليلاً ولمْ يكُنْ)

أقول هذه المسألة وما بعدها الى آخر الباب فيما جعله بعضهم مخصصاً مع أن الصحيح خلافه وفى هذه المسألة منه أمران اذا تقرر هذا فاعلم أنه اذا ورد الخطاب جوابا عن سؤال فإن كان لايستقل بنفسه كان تابعاً للسؤال فى عمومه وخصوصه فأما العموم فكقوله عليه الصلاة والسلام وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر أينقص الرطب اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذا فانه يعم كل بيع وارد على الرطب وأما الخصوص فكما لو قال قائل توضأت بماء البحر فقال يجزئك قال الآمدى وهذا لايدل على جوازه فى حق غيره لأنه سأله عن وضوئه خاصة فأجابه عنه ولا عموم فى اللفظ ولعل الحكم على ذلك الشخص لمعنى يخصه كتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده وأبى بردة باجزاء العناق فى الأضحية ومن هذا القسم على ماقاله هو والامام قول القائل والله لا آكل جوابا لمن سأله فقال كل عندى فان العرف يقتضى عود السؤال فى الجواب فلا يحنث إلا بالأكل عنده وإن كان مستقلا نظر فإن كان مساويا فلا كلام وان كان أخص كقوله من أفطر فى رمضان بجماع فعليه الكفارة جوابا لمن سأل عن مطلق الافطار فى رمضان قال فى المحصول فلا يجوز إلا بثلاثة شروط أحدها أن يكون فى المذكور تنبيه على مالم يذكر * والثانى أن يكون السائل مجتهداً والثالث أن لا تفوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد وإن كان أعم كقوله عليه الصلاة والسلام الخراج بالضمان حين سئل عمن اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد به عيباً فرده وكقوله وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهوراً فهل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب فيه مذهبان وهذه هى مسألة الكتاب أصحهما عن ابن برهان والآمدى والإمام وأتباعها كالمصنف وابن الحاجب أن العبرة بعموم اللفظ ولهذا قال خصوص السبب لايخصصه أى لايخصص العام الوارد على ذلك السبب بل يكون باقيا على مدلوله من العموم سواء كان السبب هو السؤال كما مثلناه أولم يكن كما روى أنه عليه الصلاة والسلام مر على شاه ميمونة وهى ميتة فقال أيما إهاب دبغ فقد طهر هكذا قاله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما وكأنهم جعلوا الشاة سبباً لذكر العموم ثم استدل المصنف على ما اختاره بأن اللفظ العام مقتضاه شمول الالفاظ وخصوص السبب لايعارضه لأنه لامنافاة بينهما بدليل أن الشارع لو قال يجب عليكم حمل اللفظ على عمومه ولا تخصوه

العام (لدليل وإلا لا قدحت روايته) إذ القول فى الدين بلا دليل فسق فمذهبه مخصص لأنه كاشف عن دليل يخالفه (قلنا ربما ظنه) أى الراوى ما هو مستند مخالفته .(دليلا ولم يكن) فى الواقع كذلك ولا يقدح فى روايته لأن الخطأ غير

بسببه لكان جائزاً ولو كان معارضا له لكان ذلك متناقضا وإذ لم يعارضه فيجب حمله على العموم عملا بالمقتضى السالم عن المعارض هكذا استدل الامام على عدم المنافاة والمعارضة واعترض عليه صاحب التنقيح فقال ان الشارع لو تعبدنا بترك التخصيص بكل مادل الدليل على كونه مخصصاً لكان جائزاً ولايوجب ذلك خروجه عن أن يكون مخصصاً قبل التعبد بتركه فكذلك هذا والأولى الاستدلال على عدم المعارضة بامكان أعمال العام فى صاحب السبب وغيره وذهب مالك وأبو ثور والمزنى إلى أن العبرة بخصوص السبب ونقله بعض الشارحين للمحصول عن القفال والدقاق أيضاً واستدلوا بأمور منها أن السبب لو لم يكن مخصصاً لما نقله الراوى لعدم فائدته وجوابه أن فائدته هو معرفة السبب وامتناع اخراجه عن العموم بالاجتهاد أى بالقياس فانه لايجوز بالاجماع كما نقله الآمدى وغيره لأن دخوله مقطوع به لأن الحكم ورد بيانا له بخلاف غيره فان دخوله مظنون ونقله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما عن الشافعى أنه يقول بأن العبرة بخصوص السبب معتمدين على قول امام الحرمين فى البرهان أنه الذى صح عندى من مذهب الشافعى ونقله عنه فى المحصول وما قاله الإمام مردود فان الشافعى رحمه الله قد نص على أن السبب لا أثر له فقال فى الأم فى باب مايقع به الطلاق وهو بعد باب طلاق المريض ما نصه وما يصنع السبب شيئاً إنما يصنعه الألفاظ لأن السبب قد يكون ويحدث الكلام على غير السبب ولايكون مبتدأ الكلام الذى حكم فاذا لم يصنع السبب بنفسه شيئاً لم يصنعه لما بعده ولم يمنع مابعده أن يصنع ماله حكم إذا قيل هذا لفظه بحروفه ومن الأم نقلته فهذا نص بين دافع لماقاله ولا سيما قوله ولا يمنع مابعده الخ وذكر ابن برهان فى الوجيز نحوه أيضا فقال قالوا فان كان اللفظ على عمومه فلماذا قدم الشافعى العموم العرى عن السبب على العموم الوارد على سبب قلنا ما أورده من السبب وان لم يكن مانعا من الاستدلال ومانعا من التعلق به فإنه يوجب ضعفا فقدم العرى عن السبب لذلك اه كلامه وهذه الفائدة التى حصلت بطريق العرض فائدة حسنة وأما ماقاله امام الحرمين فقد قال الامام فخر الدين فى مناقب الشافعى انه التبس على ناقله وذلك لأن الشافعى رحمه الله يقول ان الأمة تصير فراشا بالوطء حتى إذا أتت بولد يمكن أن يكون من الوطء لحقه سواء اعترف به أم لا اقصة عبد بن زمعة لما اختصم

قادح ولا يلزم التخصيص أيضا قالوا دليله قطعى إذ لو كان ظنيا لبينه دفعاً للتهمة وإذا كان قطعياً كان دليلا بالنسبة إلى الكل الجواب من وجوه فأولا انه معارض بمثله فنقول دليله ظنى إذ لو كان قطعياً لبينه دفعاً للتهمة وثانياً أن القطعى لا يخفى على غيره عادة وثالثاً أنه لو كان قطعياً لما جاز مخالفة صحابى آخر له وهو باطل

هو وسعد بن أبى وقاص فى المولود فقال سعد هو ابن أخى عهد إلى أنه منه وقال عبد بن زمعة هو أخى ولد على فراش أبى من وليدته فقال النبى صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر وذهب أبو حنيفة إلى أن الأمة لا تصير فراشا بالوطء ولا يلحقه الولد إلا إذا اعترف به وحمل الحديث المتقدم على الزوجة وأخرج الأمة من عمومه فقال الشافعى ان هذا قد ورد على سبب خاص وهى الأمة لا الزوجة قال الإمام فخر الدين فتوهم الواقف على هذا الكلام أن الشافعى يقول ان العبرة بخصوص السبب ومراده أن خصوص السبب لا يجوز اخراجه عن العموم بالاجماع كما تقدم والأمة هى السبب فى ورود العموم فلا يجوز اخراجها ومن تفاريع هذه القاعدة اختلاف أصحابنا فى أن العرايا هل يختص بالفقراء أم لا فان اللفظ الوارد فى جوازه عام وقد قالوا انه ورد على سبب وهو الحاجة ولما كان الراجح هو الأخذ بعموم اللفظ كان الراجح عدم الاختصاص (قوله وكذا مذهب الراوى) أى لا يكون أيضاً مخصصاً للعموم على الصحيح عند الإمام والآمدى وأتباعهما ونقله فى المحصول عن الشافعى قال بخلاف حمل الخبر على أحد محمليه فان الشافعى يأخذ فيه بمذهب الراوى قال القرافى وقد أطلقوا المسألة والذى أعتقده أن الخلاف مخصوص بالصحابى ثم مثل المصنف بقوله صلى الله عليه وسلم إذا ولغ الكلب فى الاناء فاغسلوه سبعاً الحديث فان أبا هريرة رواه مع أنه كان يغسل ثلاثاً فلا نأخذ بمذهبه لأن قول الصحابى ليس بدليل كما ستعرفه إن شاء الله تعالى وهذا المثال غير مطابق لأن التخصيص فرع العموم والسبع وغيرها من أسماء الأعداد نصوص فى مدلولاتها لا عامة وقد ظفرت بمثال صحيح ذكره ابن برهان فى الوجيز وهو قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه فان راويه هو ابن عباس ومذهبه أن المرأة إذا ارتدت لا تقتل فلذلك منع أبو حنيفة قتل المرتدة احتج الخصم بأن الراوى إنما خالف العام لدليل لو خالفه لغير دليل لكان ذلك فسقاً قادحاً فى قبول روايته وإذا ثبت أنه خالف لدليل كان ذلك الدليل هو المخصص والجواب أنه ربما خالف لشىء ظنه دليلا وليس هو بدليل فى نفس الأمر فلا يلزم القدح لظنه ولا التخصيص لعدم مطابقته وهذا الجواب يتجه إذا كان الراوى مجتهدا فان كان مقلداً فلا قال : (السابعة إفرادُ فَرْدٍ لا يخصِّصُ مثلُ قولهِ عليه الصلاةُ والسَّلامُ أيُّما إهابٍ دُبغَ فقدْ طَهُرَ مع قولهِ فى شاةِ ميْمونَةَ دِباغُها طهُورُها

اتفاقا المسألة (السابعة إفراد فرد) من أفراد العام أى تخصيص البعض بالذكر (لا يخصص) العام (مثل قوله عليه الصلاة والسلام أيما إهاب دبغ فقد طهر مع قوله فى شاة ميمونة دباغها طهورها) فان الأول يشمل إهاب الشاة

لأنه غَيْر مُنافٍ قيل المَفْهومُ مُنافٍ قلنا مَفْهومُ اللَّقَبِ مَرْدودٌ) أقول إذا أفرد الشارع فرداً من أفراد العام أى نص على واحد مما تضمنه وحكم عليه بالحكم الذى حكم به على العام فانه لا يكون مخصصاً له كقوله عليه الصلاة والسلام أيما إهاب دبغ فقد طهر مع قوله فى شاة ميمونة دباغها طهورها والدليل عليه أن الحكم على الواحد لاينافى الحكم على الكل لأنه لامنافاة بين بعض الشىء وكله بل الكل محتاج إلى البعض وإذا لم يكن منافيا لم يكن مخصصاً لأن المخصص لابد أن يكون منافياً للعام واعلم أن الواقع فى الصحيحين من رواية ابن عباس أن الشاة كانت لمولاة ميمونة تصدق بها عليها وقد تقدم تمثيل خصوص السبب بقصة ميمونة أيضا وهو صحيح لكونه بلفظ آخر غير هذا واحتج الخصم وهو أبو ثور بأن تخصيص الشاة بالذكر يدل بمفهومه على نفى الحكم عما عداه وقد تقدم أنه يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم وجوابه أن هذا مفهوم لقب وقد تقدم أنه مردود أى ليس بحجة وهذا الجواب ذكره ابن الحاجب بلفظه وهو أحسن من جواب الإمام فانه أجاب هو وصاحب الحاصل بأنا لانقول بدليل الخطاب أى بمفهوم المخالفة وهذا الاطلاق مخالف لما قرره فى مفهوم الصفة والشرط وغيرهما * واعلم أن مقتضى جواب المصنف وابن الحاجب تسليم التخصيص إذا كان المفهوم معمولا به كما لو قيل اقتلوا المشركين ثم قيل اقتلوا المشركين المجوس وبه صرح أبو الخطاب الحنبلى على مانقله عنه الأصفهانى شارح المحصول فى المطلق والمقيد وحينئذ فيكون الكلام هنا فى التخصيص بمجرد ذكر البعض من حيث هو بعض مع قطع النظر عما يعرض له مما هو معمول به فافهمه لكن ذكر الآمدى وابن الحاجب فيما إذا كان المطلق والمقيد منفيين * ما حاصله أن ذكر البعض لاأثر له وإن اقترن بما هو حجة وسأذكره إن شاء الله تعالى فى موضعه وصرح به أيضا هناك أبو الحسين البصرى فى كتابه المعتمد على ما نقله عنه الأصفهانى المذكور وحينئذ فيكون الجواب غير مستقيم وقد اختلفوا فى تحرير مذهب أبى ثور فنقل عنه الإمام فى المحصول أن المفهوم مخرج لما عدا الشاة ونقل عنه ابن برهان فى الوجيز وإمام الحرمين فى

وغيرها وفى الثانى افراد البعض بالذكر وهو شاة ميمونة وهذا لا يفيد تخصيص العام بأن يراد بأيما أهاب جلد الشاة خلافا لأبى ثور وذلك (لأنه) أى افراد بعض الأفراد (غير مناف) للعام واجرائه على عمومه والمخصص مناف فلا يكون مخصصاً (قيل المفهوم) أى مفهوم المخالفة الثابت بتخصيص إهاب شاة يكون دباغها طهورها (مناف) أى يدل على نفى الحكم عما عداه فيثبت تخصيص العام به لما عرفت من جواز تخصيص المنطوق بالمفهوم (قلنا) هذا مفهوم اللقب و (مفهوم اللقب مردود) لما عرفت

باب الآنية من النهاية أن المفهوم مخرج لما يؤكل لحمه قال * (الثامنة : عطْفُ العام على الخاصِّ لا يخصِّصُ مثلُ ألا لا يُقتلُ مسلمٌ بكافرٍ ولا ذُو عهْدٍ فى عهْدِه وقالَ بعضُ الحنفيَّة بالتَّخصيصِ تسْويةً بيْن المعْطوفيْنِ قلنا التَّسويَةُ فى جميع الأحكام غيْرُ واجبة) أقول إذا كان المعطوف عليه مشتملا على اسم عام واشتمل المعطوف على ذلك الاسم بعينه لكن على وجه يكون مخصوصاً بوصف أو بغيره فلا يقتضى ذلك تخصيص المعطوف عليه عندنا وقال الحنفية على ما نقله فى المحصول أو بعضهم على ما نقله المصنف أنه يقتضيه تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه وجوابه أن التسوية بينهما فى جميع الأحكام غير واجبة بل الواجب إنما هو التسوية فى مقتضى العامل مثال ذلك أن أصحابنا قد استدلوا على أن المسلم لا يقتل بالكافر سواء كان حربياً أو ذمياً بقوله عليه الصلاة والسلام ألا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده فان الكافر هنا وقع بلفظ التنكير فى سياق النفى فيعم فقالت الحنفية الحديث يدل على أن المسلم لا يقتل بالكافر الحربى ونحن نقول به وبيانه أن قوله ولا ذو عهد فى عهده معطوف على مسلم فيكون معناه لا يقتل مسلم ولا ذو عهد فى عهده بكافر ومما يقوى أن المراد عدم قتله بالكافر أن تحريم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج إلى بيان وإلا لم يكن للعهد فائدة ثم أن الكافر الذى لا يقتل به المعاهد هو الحربى لأن الاجماع قائم على قتله بمثله وبالذمى وحينئذ فيجب أن يكون الكافر الذى لا يقتل به المسلم أيضاً هو الحربى تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه وجوابه ما تقدم وهذا الجواب الذى ذكره المصنف باطل لأن الحنفية لا يقولون باشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى جميع الأحكام بل باشتراكهما فى المتعلقات والاشتراك فيها

المسألة (الثامنة عطف العام على الخاص) أى العام (لا يخصص) أى لا يوجب تخصيص العام (مثل) قوله عليه السلام (ألا لا يقتل مسلم بكافر) فانه عام فى أن مسلما ما لا يقتل بكافر حربياً كان أو ذمياً قوله (ولا ذو عهد فى عهده) معناه لا يقتل ذو عهد مابقى فى عهده حتى لو خرج عنه جاز قتله وهذا لا ينفى عموم الكلام السابق فلا يقتل مسلم بكافر وإن كان ذمياً كما هو عند الشافعية وهذا لأن الثانى كلام تام لاستقلاله وإن لم يسبقه شىء فلا يضمر بكافر إذ الأصل عدم الاضمار (وقال بعض الحنفية بالتخصيص) أى تخصيص العام السابق بعطف الكلام الثانى عليه لأن المعنى ولا يقتل ذو عهد بكافر والكافر الذى لا يقتل به ذو العهد هو الحربى فقط فكذا الكافر الذى لا يقتل به المسلم فجوزوا قتل المسلم بالذمى قصاصاً وإنما قالوا به (تسوية بين المعطوفين) أى المعطوف والمعطوف عليه فى الأحكام لاقتضاء العطف الاشتراك (قلنا التسوية) بينهما (فى جميع الأحكام غير واجبة) بل الاشتراك إنما هو

واجب عند المصنف كما نص عليه فى الاستثناء عقب الجمل فقال * لنا الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما هذا كلامه وهو مخالف للمذكور هنا لا سيما وقد صرح بالحال وهو غير المتنازع فيه هنا أعنى الصفة بل الجواب أن قوله ولا ذو عهد فى عهده كلام مفيد لا يحتاج إلى إضمار الكافر لأنه ربما يوهم أن المعاهد لا يقتل مطلقا لا فى حالة العهد ولا بعد انقضائه أو أنه لا أثر للعهد بالنسبة إلى القتل بل يقتل مطلقا فذكر ذلك دفعا لهذا التوهم * واعلم أن من الناس من يعبر عن هذه المسألة بأن العطف على العام لا يوجب العموم فى المعطوف خلافا للحنفية وهو أيضاً صحيح فان الحنفية قالوا لو كان الكافر المذكور فى الحديث عاما للحربى والذمى لكان المعطوف أيضاً كذلك لكنه ليس كذلك فان الكافر الذى لا يقتل به المعاهد إنما هو الحربى دون الذمى وممن عبر بهذه العبارة الغزالى فى المستصفى وابن الحاجب فى مختصره إلا أن الغزالى قال ان مذهبهم غلط وابن الحاجب قال انه الصحيح قال إلا إذا دل دليل منفصل على التخصيص بهذا المثال بخصوصه قال * (التاسعة عَوْدُ ضميرٍ خاصٍّ لا يُخصِّصُ مثلُ : « والمُطلَّقاتُ يَتربَّصْن » مَع قَوْله تعالى : « وبُعولتُهنَّ

فيما يجب ويمتنع ويجوز من الاعراب وما يتعلق به ويؤيده قولهم رب شاة وسلختها بدرهم ويا زيد والحارث ولهذا عطف فى التنزيل بعض المتخالفات على بعض كالواجب على المندوب فى قوله تعالى: «فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وآتوهم من مال الله الذى آتاكم» أن حمل الثانى على الزكاة وعلى المباح فى قوله تعالى: «كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده» وهنا بحث أما أولا فلأنهم لا يقولون باشتراكهما فى جميع الاحكام بل فى المتعلقات كما ذهبتم فى الاستثناء المتعقب للجمل وأما ثانياً فلأنه لو لم يقدر بكافر لزم أن لا يقتل ذو عهد ما بقى فى عهده مطلقا وهو باطل إذ يقتل الذمى بمسلم وذى عهد آخر ويدفع بأن المعنى أنه لا يقتل لكفره مادام فى عهده وأما ثالثاً فلما ذكر الفنرى من أنه ليس من عطف الخاص على العام غاية ذلك أن المقدر فى الثانى على مذهب الحنفية أخص من المذكور أولا والمقدر غير معطوف على المذكور حتى يلزم عطف الخاص على العام أقول يجوز عطف بكافر الثانى على الكافر الأول كما عطف ذو عهد على مسلم وإن لم يتعدد حرف العطف كما فى عطف الشيئين على معمولى عامل واحد أو عاملين مختلفين المسألة (التاسعة عود ضمير خاص) إلى بعض العام المتقدم (لا يخصص العام خلافا لإمام الحرمين رحمه الله والبصرى فى التخصيص وللبعض فى التوقف (مثل) قوله (والمطلقات يتربصن) بأنفسهن ثلاثة قروء (مع قوله تعالى وبعولتهن) أحق بردهن . فان الأول عام فى الحرائر من المبيونات والرجعيات والضمير

لأنّه لا يزيدُ علىٰ إعادتهِ) أقول إذا ورد بعد العام ضمير عائد على بعض أفراده فلا يخصصه عند المصنف واختاره الآمدى وابن الحاجب وقيل يخصص وهو رأى الشافعى على ما نقله عنه القرافى وقيل بالوقف وهو المختار فى المحصول ومختصراته كالحاصل وغيره ونقله الآمدى عن الإمام وأبى الحسين ونقل ابن الحاجب عنهما التخصيص . مثاله قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ثم قال « وبعولتهن أحق بردهن » فان المطلقات تشمل البوائن والرجعيات والضمير فى قوله وبعولتهن عائد إلى الرجعيات فقط لأن البائن لايملك الزوج ردها ولو ورد بعد العام حكم لايتأتى إلا فى بعض افراده كان حكمه كحكم الضمير كما صرح به فى المحصول ومثل له بقوله تعالى : « يا أيها النبى إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن » ثم قال: لاتدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً . يعنى الرغبة فى مراجعتهن والمراجعة لا تتأتى فى البائن واستدل المصنف على بقاء العموم بقوله لأنه لايزيد على إعادته وفيه ضميران ملفوظ بهما فالأول يعود على لفظ الضمير من قوله : عود الضمير خاص أى لأن الضمير الخاص لايزيد . وأما الثانى فيحتمل أن يكون عائداً على العام ومعناه أن الضمير لا يزيد على إعادة العام المتقدم ولو أعيد فقيل وبعولة المطلقات أحق بردهن لم يكن مخصصاً اتفاقا وإن كان المراد به الرجعيات فبطريق الأولى إعادة مقام مقامه ويحتمل أن يكون عائداً على بعض الخاص وهو ما فهمه كثير من الشراح ويعنى بذلك أنه لو قيل وبعولة الرجعيات أحق بردهن لم يكن مخصصاً لما قبله فبالأولى ما قام مقامه والأول أصوب لتعبيره بالإعادة دون الإظهار ولأنه أبلغ فى الحجة لكون الأول بعينه قد أعيد ، ولم يلزم منه التخصيص وعلى كل حال فللخصم أن يقول : إن الضمير يزيد على إعادة الظاهر لأن الظاهر مستقل بنفسه فينقطع معه الالتفات عن الأول بخلاف الضمير واستدل المتوقف بأن العموم مقتضاه ثبوت الحكم لكل فرد والضمير مقتضاه عوده

فى الثانى عائد إلى بعض العام كالرجعيات فقط وهذا لايخصص العام بهن بأن يختص التربص بالرجعيات بل يعمها والبائنات (لأنه) أى الإضمار المذكور (لا يزيد على إعادته) أي إعادة المرجع بالتصريح بأن يقول وبعولة المطلقات أى الرجعيات والتصريح لا يوجب التخصيص فعود الضمير إليه أولى لأن المضمر أضعف من المظهر قال الفنرى ويقال عليه انا لانسلم أنه لو صرح لايخصصه لأنه لو قال والمطلقات يتربصن ثم قال وبعولة المطلقات أحق بردهن علم أن هذه هى المذكورة سابقاً بعينها لكون اللام فى الثانى للعهد فيلزم التخصيص أقول مرجع الضمير . أما البعض كالرجعيات السابق ذكرها ضمنا ، أو المطلقات مطلقا فعلى الأول المصرح الرجعيات من المطلقات وحينئذ لايلزم كونه عين المذكور سابقاً وعلى الثانى

لكل ما تقدم فليست مراعاة ظاهر العموم أولى من مراعاة ظاهر الضمير فوجب التوقف ولا ذكر لهذه المسألة فى المنتخب قال (تذنيب

لو سلم أنه عينه لكنه مخصوص بالرجعيات بقرينة الرد ولايلزم من خروج أحد اللفظين عن العموم خروج الآخر عنه واحتج المتوقف بأنه لابد من تخصيص المظهر كالمطلقات دفعاً لما لايلزم فى المضمر من مخالفة الظاهر من الرجوع إلى الكل وإرادة البعض أو تخصيص المضمر بأن يجعل كناية عن الكل ثم يقصر على البعض دفعاً لما يلزم من مخالفة الظاهر فى المطلقات لو أريد بها الرجعيات ليكون الضمير على ظاهره . والحاصل أنه لابد من تخصيص أحدهما ليندفع مخالفة الظاهر فى الآخر والتعيين بحكم لعدم المرجح فيتوقف وأجيب بأن تخصيص المظهر مستلزم لتخصيص المضمر من غير عكس فتخصيص المضمر لعلة المخالفة فيه يكون أرجح قيل عليه الضمير إنما يعود إلى اللفظ باعتبار مدلوله فإذا أريد بالمطلقات الرجعيات لم يكن الضمير عاما ليلزم تخصيصه والأصوب أن يقال الظاهر أقوى من الضمير والأضعف أولى بالتخصيص والصرف عن الظاهر (تذنيب) جعل إيراد المطلق والمقيد عقيب العام والمخصص كجعل الشيء ذنابة للشيء لمكان المناسبة وعرفوا المطلق بأنه مادل على شائع فى جنسه ومعنى الشيوع كون المدلول حصة محتملة تخصص كثيرة أى يمكن الصدق عليها من الحصص المندرجة تحت مفهوم كلى بهذا اللفظ من غير تعيين فيخرج المعارف كلها لما فيها من التعيين مشخصا نحو زيد وهذا أوحقيقة نحو الرجل وأسامة أو حصة نحو فعصى فرعون الرسول أو استغراقا نحو الرجال وكذا كل عام ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل لأنه بما انضم إليه من كل والنفى صار للاستغراق وأنه ينافى الشيوع بما ذكرنا من التفسير كذا ذكر المحقق قال الفاضل رحمه الله والظاهر أنه لاحاجة إلى قوله من غير تعيين لأن المعارف ليست بحصة محتملة للتخصيص وإنما فسر الشائع بالحصة نفياً لما يتوهم من عبارة القوم إن المطلق مايراد به الحقيقة من حيث هى وذلك لأن الأحكام إنما تتعلق بالافراد دون المفهومات والمراد بالمعارف المخرجة ما سوى المفهوم الذهنى لأنه مطلق أقول ماذكر لا يصلح سبباً للعدول عن ظاهر عبارة القوم إذ تعلق الأحكام بالحقيقة من حيث هى غير غريب لتحققها فى ضمن الافراد كما فى لا آكل كامر وإنما الممتنع تعلقها بالحقيقة بشرط لا وكونه حصة كذا وكذا بالنظر إلى القرينة لا باعتبار الذات * والمقيد مالا يدل على شائع من جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات كلها وقد يطلق المقيد على ما أخرج عن شائع بوجه ما مثل رقبة مؤمنة فانها وإن شاعت بين الرقبات المؤمنات فقد أخرجت عن شاع بين مؤمنة وغيرها بقيد مؤمنة فكان مطلقا من وجه ومقيداً من وجه

المُطْلَقُ والمُقيَّدُ إنِ اتَّحَدَ سببهما حُمِلَ المُطْلَقُ عليهِ عَمَلاً بالدَّليلَيْنِ وإلاَّ فإنِ اقتَضَى القياسُ تقييدَهُ قُيِّدَ وإلاَّ فلا) أقول لما كان المطلق عاماً عموماً

ثم (المطلق والمقيد) عند اتحاد الحكم (إن اتحد سببهما) مثبتين كما إذا قيل فى الظهار مرة أعتق رقبة وأخرى رقبة مؤمنة (حمل المطلق عليه) أى على مقيده (عملا بالدليلين) لأن المطلق جزء منه والآتى بالكل آت بجزئه لامحالة فاذا الآتى بالقيد عامل بالدليلين والآتى بغيره مهمل أحدهما والأعمال أولى وإن اتحد سببهما منفيين يعمل بهما اتفاقا مثل أن يقال فى الظهار لاتعتق مكاتبا لاتعتق مكاتباً كافرا فلا يجزىء إعتاق المكاتب أصلا قال المحقق وأنت خبير بأن هذا من تخصيص العام لا من تخصيص المطلق قال الفاضل رحمه الله هذا مناقشة فى المثال وهذا كما يمثلون للاطلاق والتقييد فى السبب بقوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين وكأنه مبنى على أنه يعتبر أولا الاطلاق لا التقييد ثم يسلط عليه ما يقيد العموم والمثال المطابق لاتعتق المكاتب من غير قصد إلى الاستغراق وقوله لا من تخصيص المطلق ليس كما ينبغى والصواب لا من تقييد المطلق (وإلا) أى وإن لم يتحد سببهما بل اختلفا فى السبب كالظهار والقتل لتحرير الرقبة الوارد مطلقا فى الأول مقيداً فى الثانى بالإيمان (فإن اقتضى القياس تقييده) أى المطلق بأن وجد علة التقييد مشتركة بينهما ككونهما من الكفارات أو كزيادة القربة مثلا (قيد) المطلق حملا على المقيد بالقياس عليه إذ القياس دليل وفى الحمل العمل بالمطلق والمقيد والقياس ولو لم يحمل لزم ترك أحدهما مع ترك القياس قال الجاربردى رحمه الله فيصير حينئذ تقييد المطلق بالقياس على المقيد كتخصيص العام بالقياس على محل التخصيص أقول إن أراد بمحل التخصيص مثل شاة ميمونة فى قوله عليه السلام دباغها طهورها ففاسد لما مر من أن العام كقوله عليه السلام أيما اهاب لايختص به وكان أراد المحل الذى اقتضى ثبوت الحكم المخالف لحكم العام فيه تخصيص العام بقياس بعض أفراده على ذلك المحل المشترك بينهما سواء كان ذلك المحل أمراً يتناوله العام أولا وسواء كان التخصيص ثانيا أو ابتداء ووجه التشبيه اقتضاء القياس فى الصورتين بعض الشيوع ومنع الحكم عن بعض الافراد (وإلا) أى وإن لم يقتضى القياس تقييد المطلق (فلا) يحمل على المقيد لعدم ما يقتضى التقييد مثل ان دخلت على السلطان تأدب بآداب الملوك وان اقيت العلماء فتأدب وقد ينقل عن الشافعى رحمه الله أنه يحمله عليه ههنا من غير جامع لأن كلام الله تعالى واحد وبعضه يفسر بعضاً فاذا نص على اشتراط الايمان فى كفارة القتل كان تنصيصاً على اشتراطه فى كفارة الظهار وليس بسديد كما ترى وعند الحنفية لا يحل ولو لجامع

بدليا والمقيد أخص منه كان تعارضهما من باب تعارض العام والخاص فلذلك ذكره فى بابه وترجم له بالتذنيب وقد سبق الكلام على هذه اللفظة فى أوائل الكتاب وحاصل المسألة أنه إذا ورد لفظ مطلق ولفظ مقيد نظران اختلف حكمهما نحو اكس ثوبا هرويا وأطعم طعاما فلا يحمل أحدهما على الآخر باتفاق أى لا يقيد الطعام أيضا بالهروى لعدم المنافاة واستثنى الآمدى وابن الحاجب صورة واحدة وهو ما إذا قال أعتق رقبة ثم قال لا تملك كافرة ولا تعتقها وهذا القسم تركه المصنف لوضوحه وصرح الآمدى بأنه لافرق فيه بين أن يتحد سببهما أم لا لكن نقل القرافى عن أكثر الشافعية أنه يحمل عليه عند اتحاد السبب ومثل له بالوضوء والتيمم فان سببهما واحد وهو الحدث وقد وردت اليد فى التيمم مطلقة وفى الوضوء مقيدة بالمرافق وان اتحد حكمهما نظران اتحد سببهما كالوقيل فى الظهار أعتق رقبة وقيل فيه أيضاً أعتق رقبة مؤمنة فلاخلاف كما قال الآمدى انا نحمل المطلق على المقيد حتى يتعين اعتاق المؤمنة لا المقيد على المطلق حتى يجزىء اعتاق الكافرة وإنما حملنا المطلق على المقيد عملا بالدليلين وذلك لأن المطلق جزء من المقيد فاذا عملنا بالمقيد فقد عملنا بهما وإن لم نعمل به فقد ألغينا أحدهما ثم اختلفوا فصحح ابن الحاجب وغيره أن هذا الحمل بيان للمطلوب أى دال على أنه كان المراد من المطلق هو المقيد وقيل يكون نسخا أى دالا على نسخ حكم المطلق السابق بحكم المقيد الطارىء واعلم أن مقتضى إطلاق المصنف أنه لافرق فى حمل المطلق على المقيد بين الأمر والنهى فاذاقال لا تعتق مكاتباوقال أيضا لاتعتق مكاتبا كافرا فانا نحمل الأول على الثانى ويكون المنهى عنه هو اعتاق المكاتب الكافر وصرح به الإمام فى المنتخب وذكر فى المحصول والحاصل نحوه أيضاً لكن ذكر الآمدى فى الأحكام أنه لاخلاف فى العمل بمدلولهما والجمع بينهما فى النفى إذ لاتعذر فيه هذا لفظه وهو يريد أنه يلزم من نفى المطلق نفى المقيد فيمكن العمل بهما ولا يلزم من ثبوت المطلق ثبوت المقيد وتابعه ابن الحاجب وأوضحه فقال فان اتحد موجبها مثبتين فيحمل المطلق على

للزوم دفع ما اقتضاه المطلق من جواز الامتثال بمطلقه فيكون نسخا والقياس لا يصلح لذلك والجواب منع كونه نسخا كالتقييد بالسليمة أقول فيه نظر إذ ليس معنى النسخ إلا رفع حكم الدليل الشرعى وقد وجد التقييد بالسليمة عندهم مستفاد من لفظ الرقبة المطلق المنصرف إلى الكامل لا بالرأى حتى يلزم النسخ (و) قد يستدل على أن التقييد بيان أن المراد بالمطلق كان ذلك المقيد لانسخ بمعنى أنه أريد الاطلاق فدفع بأن التقييد لوكان نسخا لكان التخصيص كذلك لأنه نوعا من المجاز مثله واللازم باطل اتفاقا كذا ذكر المحقق قال الفاضل رحمه الله ومعنى كونه نوعا من المجاز أنه سبب لذلك حيث يجعل العام أو المطلق

المقيد ثم قال فان كانا منفيين عمل بهما وحاصله ، أنه لايعتق مكاتباً مؤمناً أيضاً إذ لو أعتقه لم يعمل به ، وصرح به أبو الحسين البصرى فى المعتمد وعلله بأن قوله لاتعتق مكاتباً عام ، والمكاتب الذى فرد من أفراده وذكره لايقتضى التخصيص هكذا نقله عنه الأصفهانى شارح المحصول ، ونقل عن أبى الخطاب الحنبلى بناءها على أن مفهوم الصفة هل هو حجة أم لا وقد غلط الأصفهانى المذكور فى فهم كلام الآمدى وابن الحاجب فادعى أن المراد منه حمل المطلق على المقيد (قوله وإلا) أى وإن لم يتحد سببهما كقوله تعالى فى كفارة الظهار : والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة. وقوله تعالى فى كفارة القتل :« ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة » ففيه ثلاثة مذاهب حكاها فى المحصول . أحدها : أن تقييد أحدهما يدل بلفظه على تقييد الآخر لأن القرآن كالكلمة الواحدة ولهذا أن الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة وأطلقت فى سائر الصور حملنا المطلق على المقيد . الثانى : قول الحنفية : أنه لايجوز تقييده بطريق مالا باللفظ ولا بالقياس . والثالث : وهو الأظهر من مذهب الشافعى كما قاله الآمدى وصححه هو والإمام وأتباعهما وجزم به المصنف أنه إن حصل قياس صحيح مقتض لتقييده قيد كاشتراك الظهار والقتل فى خلاص الرقبة المؤمنة عن قيد الرق لتشوف الشارع اليه ، وإن لم يحصل ذلك فلا (فرع) إذا أطلق الحكم فى موضع ثم قيد فى موضعين بقيدين متنافيين . فان قلنا : إن التقييد بالقياس فلا كلام ونحمله على المقيد المشارك له فى المعنى وإن قلنا : انه باللفظ تساقطا وترك المطلق على إطلاقه لأنه ليس تقييده بأحدهما أولى من الآخر هكذا قاله فى المحصول ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم فى الولوغ إحداهن بالتراب وفى رواية أولاهن وفى رواية أخراهن فانه لما لم يمكن الترجيح بلا مرجح وتعذر القياس لعدم ظهور المعنى تساقطا ورجعنا إلى أصل الإطلاق وجوزنا التعفير فى إحدى الغسلات عملا بقوله إحداهن بالتراب هكذا قالوه ولك أن تقول ينبغى فى هذا المثال أن يبقى التخيير فى الأولى والأخرى فقط للمعنى الذى قالوه وأما ماعداهما فلايجوز فيه التعفير لاتفاق القيدين على نفيه من غير معارض وقد ظفرت بنص للشافعى موافق لهذا البحث موافقة صريحة فقال فى البويطى فى أثناء باب غسل الجمعة ما نصه قال يعنى الشافعى وإذا ولغ الكلب فى الاناء

المقدم مجازاً والظاهر أنه ليس للمجازية كثير دخل فى المقصود بل أنه مثله فى بعض الشيوع وقطع الحكم عن بعض الأفراد بل وفى التخصيص أولى وأما أن التخصيص ليس بنسخ اتفاقا محل نظر فان قصر العام على البعض إذا كان بكلام مستقل متراخ فهو نسخ عندهم ، وقد يجاب بأن المراد أنه يلزم أن يكون كل تخصيص بمعنى قصر العام على البعض نسخا وليس كذلك اتفاقا وحينئذ فالكلام فى بيان اللزوم هذا كله عند اتحاد الحكم وأما عند اختلافه

غسل سبعا أولاهن أو أخراهن بالتراب ولا يطهره غير ذلك وكذلك روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا لفظه بحروفه ومن البويطى نقلته وهو نص غريب لم ينقله أحد من الأصحاب وأورد فى الأم حديثاً يعضد ذلك ذكره فى باب ما ينجس الماء مما خالطه وهو قبل كتاب الأقضية وبعد باب الأشربة قال (الباب الرابع فى المجمل والمبين وفيه فصول الأول فى المجمل وفيه مسائل الأولى — اللَّفْظُ إما أنْ يكونَ مُجْملاً بيْن حَقائقه كقوله تعالىٰ : « ثلاثَةَ قُروءٍ » أوْ أفرادِ حقيقةٍ واحدةٍ مثلُ : « أنْ تذْبحُوا بقَرةً » أوْ مَجازاته إذا

نحو اكس تميميا وأطعم تميمياً عالما فلا حمل اتفاقا اللهم إلا فى مثل إن ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفى الكفر لتوقف الإعتاق على الملك (الباب الرابع فى المجمل والمبين) المجمل لغة المجموع وجملة الشىء مجموعه ومنه أجمل الحساب إذا جمعه ومنه المجمل فى مقابلة المفصل واصطلاحا مالا يتضح دلالته والمراد ماله دلالة وهى غير واضحة وإلا نوقض بالمهمل وهو يتناول القول والفعل والمشترك والمتواطىء وقيل هو اللفظ الذى لايفهم منه عند الإطلاق شىء ونوقض طرداً بالمهمل ولفظ المستحيل إذ المفهوم منه ليس بشىء وعكساً لجواز أن يفهم من المجمل أحد محامله لابعينه كما فى المشترك وهو شىء فلايصدق عليه الحد وأيضاً المجمل قد يكون فعلا كالقيام من الركعة الثانية من غير تشهد فانه يحتمل الجواز والسهو فكان مجملا بينهما مع أنه غير داخل فى الحد إذ ليس لفظاً كذا ذكر المحقق قال الفاضل رحمه الله يمكن دفع هذه الاعتراضات بالعناية مثل أن يقال المراد باللفظ الموضوع وبالشىء ما يصح إطلاق لفظ الشىء عليه لغة وإن لم يكن ثابتاً فى الخارج وبفهم الشىء فهمه على أنه مراد لامجرد الخطور بالبال كما سبق فى المشترك والمقصود تعريف المجمل الذى من أقسام المتن وهو لامحالة لفظ والمبين هو الموضح من البيان أو التبيين بمعنى التوضيح وكلاهما مصدر كالكلام والتكليم وهو فى الاصطلاح الكاشف عن المعنى المراد المتضح الدلالة بنفسه أو بانضمام المبين (وفيه) أى فى هذا الباب (فصول) الفصل (الأول فى) مباحث (المجمل وفيه مسائل) المسألة (الاولى) فى أقسامه (اللفظ إما أن يكون مجملا بين حقائقه) أى معانيه المختلفة حقيقة أما أصالة (كقوله تعالى : ثلاثة قروء) فان القروء موضوع بازاء الطهر وإزاء الحيض ونسبته إليهما على السواء والمراد واحد بعينه وأما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول (أو أفراد حقيقة واحدة مثل) قوله تعالى: ان الله يأمركم (أن تذبحوا بقرة) فان هذا اللفظ مجمل بين أفراد حقيقة واحدة وقد أطلق وأريد معينة والأظهر أن هذا من قبيل المطلق نحو فتحرير رقبة (أو) بين (مجازاته إذا

انتَفت الحقيقةُ وتَكافأت فإنْ تَرجَّح واحد لأنَّه أقْربُ إلى الحقيقةِ كنَفْى الصِّحَّةِ من قوله لا صَلاةَ ولا صِيامَ أوْ لأنَّه أظْهرُ عُرفاً أوْ أعظَمُ مقْصوداً كَرَفْعِ الحرَجِ وتحْريمِ الأكلِ منْ رُفِعَ عنْ أمَّتى الخَطأ والنِّسيانُ وحرِّمتْ عَليكُمُ الميْتةُ حُمِلَ عَليه) أقول سبق فى تقسيم الألفاظ تعريف المجمل لغة واصطلاحاً والإجمال لا يتصور إلا فى معان متعددة وحينئذ فالمجمل على أقسام. أحدها أن يكون مجملا بين حقائقه أى بين معان وضع اللفظ لكل منها كقوله تعالى: «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء» فان القرء موضوع بازاء حقيقتين وهما الحيض والطهر. الثانى أن يكون مجملا بين أفراد حقيقة واحدة كقوله تعالى: «إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة» فان لفظ البقرة موضوع لحقيقة واحدة معلومة ولها أفراد، والمراد واحد معين منها كما سيأتى فى الفصل الثانى. الثالث: أن يكون مجملا بين مجازاته وذلك إذا انتفت الحقيقة أى ثبت عدم إرادتها وتكافأت المجازات أى لم يترجح

انتفت الحقيقة) أى ارادتها بقرينة مانعة عنها (وتكافأت) أى تساوت مراتب المجازات بأن لا يكون لأحدهما رجحان على الآخر بوجه (فإن ترجح واحد) من المجازات والرجحان لأحدها أما (لأنه أقرب إلى الحقيقة) من سائرها (كنفى الصحة) المراد (من قوله لاصلاة) إلا بفاتحة الكتاب (و) قوله عليه السلام (لاصيام) لمن لم يبيت الصيام من الليل فان العمل بالحقيقة يقتضى نفى ذات الصلاة والصوم وهى ليست بمنفية فلابد من حمله على المجاز بأن يراد نفى الصحة أو الفضيلة أو غيرها والحمل على الاول أولى لأنه أقرب إلى الحقيقة إذ نفى الصحة أقرب إلى انتفاء الذات من نفى الفضيلة والكمال مع بقاء الصحة ورده الحنفية بأن الحمل على الأقرب إنما يكون فيما لم يكن ثمة مانع، وهو ههنا نسخ إطلاق النص القاطع بخبر الواحد المظنون (أو لأنه أظهر عرفاً وأعظم مقصوداً كرفع الحرج وتحريم الأكل) المرادين (من) قوله عليه السلام: (رفع عن أمتى الخطأ والنسيان) وقوله تعالى: (وحرمت عليكم الميتة) فان الحقيقة فى الخبر، والآية غير مرادة لوقوع الخطأ والنسيان فى هذه الآية، وكون المحرم فعل المكلف لا الأعيان فلابد من أن يراد فى الأول. أما رفع الحكم أو الحرج، والثانى: أظهر عرفاً إذ المفهوم من قول السيد رفعت عنك الخطأ رفع الحرج عنه بسبب الخطأ، وفى الثانى: اما النظر أو اللمس أو البيع أو الأكل أو نحو ذلك والأكل راجح لأنه أعظم مقصوداً من سائر الانتفاعات، وقد سبق فحمل الأول على رفع الحرج، والثانى على حرمة الأكل قوله: (حمل عليه) جواب الشرط وحاصل الكل أنه إن ترجح أحد المجازات لأنه أقرب أو أظهر أو أعظم حمل اللفظ عليه ولم يكن ثمة إجمال ومن

بعضها على بعض فان لم يدل دليل على عدم إرادة الحقيقة تعين الحمل عليها ، ولا إجمال إلا إذا عارضها مجاز راجح فان فيه الخلاف المعروف وقد ذكره المصنف قبيل الحقيقة والمجاز واختار التساوى فعلى اختياره هو قسم آخر من المجمل ولم يتعرض له هنا اكتفاء بما ذكره هناك * ثم ان المجمل قد يكون بواسطة الاعلال كالمختار ، فانه صالح لاسم الفاعل ، واسم المفعول * وبواسطة التركيب كقوله تعالى : « أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح» فان الذى بيده العقدة محتمل للزوج والولى وبواسطة مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر فان الماهر يحتمل أن يرجع الى زيد والى طبيب والمعنى يختلف وبواسطة تعدد مرجع الضمير نحو ضرب زيد عمراً وأكرمنى، بواسطة استثناء المجهول كقوله تعالى : «إلا مايتلى عليكم » وهذه الأقسام قد ذكرها ابن الحاجب ماعدا الأخير ، وكلام المصنف صالح لها نعم المجمل قد يكون فعلا أيضاً كما إذا قام النبى صلى الله عليه وسلم من الركعة الثانية فانه يحتمل أن يكون عن تعمد فيدل على جواز ترك التشهد الأول ويحتمل أن يكون عن سهو فلا يدل عليه ، وهذا القسم ذكره ابن الحاجب وغيره وهو يرد على المصنف فانه جعل مورد التقسيم هو اللفظ فقال اللفظ إما أن يكون الخ واختلفوا فى جواز بقاء الإجمال بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام . قال فى البرهان بعد حكاية هذا الخلاف المختار أنه إن تعلق به حكم تكليفى فلا يجوز ، وإلا فيجوز (قوله : فان ترجح) أى بعض المجازات وجواب هذا الشرط هو قوله بعد ذلك حمل عليه ثم ذكر الرجحان ثلاثة أسباب . أحدها : أن يكون أقرب إلى الحقيقة من المجاز الآخر كقوله عليه الصلاة والسلام : لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب وقوله : لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل . فان حقيقة هذا اللفظ إنما هو الإخبار عن نفى ذات الصوم والصلاة عند انتفاء الفاتحة والتبييت وهذه الحقيقة غير مرادة للشارع لأنا نشاهد الذات قد تقع بدون ذلك فتعين الحمل على المجاز وهو إضمار الصحة أو الكمال وإضمار الصحة أرجح لكونه أقرب إلى الحقيقة فحملنا اللفظ عليه وبيان القرب أن الحقيقة هو نفى الذات كما تقدم ونفى الذات يستلزم انتفاء جميع الصفات ونفى الصحة أقرب إليه فى هذا المعنى من نفى الكمال لأنه لا يبقى مع نفى الصحة وصف بخلاف نفى الكمال فان الصحة تبقى معه ولك أن تقول إن هذا التقرير معارض بأن نفى الكمال متيقن دون نفى الصحة وبأن فيه تقليلا للإضمار والتجوز المخالف الأصل . واعلم أن ما قاله

أنواع الإجمال ما يكون فى المركب بجملته نحو أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولى ، ومنها ما فى مرجع الضمير إذا تقدمه أمران يصلح لكل منهما نحو ضرب زيد عمراً وضربته ، ومنها ما يكون بتخصيص مستقل مجهول أو استثناء

المصنف هنا غير مستقيم ولم يذكره الإمام ولا أحد من أتباعه وذلك لأن المذكور فى المحصول مذهبان أحدهما ما قاله أبو عبد الله البصرى أن المنفى الداخل مطلقاً مجمل سواء كان شرعياً نحو لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب أو لغويا نحو لا عمل إلا بالنية لأن الذات غير منتفية وليس بعض المجازات بأولى من بعض * والثانى ونقله عن الأكثرين أن النفى إن كان اسما شرعيا كالصوم والصلاة فلا اجمال لأن انتفاء المشروع ممكن بفوات شرطه أو جزئه وقد أخبر الشارع به وإن كان لغويا فان كان له حكم واحد فلا اجمال أيضاً وينصرف النفى إليه كقولنا لا إقرار لمن أقر بالزنا مكرها فان هذا النفى لا يمكن صرفه إلى نفس الإقرار لوجوده ولا صرفه إلى الاستحباب لأنه لا مدخل له فى الاقرار بالزنا فان الشخص يستحب له أن يستر على نفسه ولا يقر فتعين صرفه إلى الصحة وإن كان له حكمان الفضيلة والجواز فليس أحدهما أولى من الآخر فتعين الاجمال ثم مثل له الامام بقولنا لا عمل إلا بنية وقال القائل أن يقول صرفه إلى الصحة أولى لأنه أقرب إلى الحقيقة هذا حاصل كلام المحصول وعبر فى الحاصل عن قول الإمام ولقائل أن يقول بقوله وعندى واستفدنا من هذا الكلام كله أن ما ليس بشرعى كالعمل يكون مجملا خلافا لما مال إليه الامام من حمله على الصحة وقد تبعه عليه الآمدى وابن الحاجب وصححاه أعنى الحمل على الصحة واستفدنا منه أيضا أن الشرعى فيه مذهبان أحدهما الاجمال والثانى حمله على الحقيقة وهو رأى الأكثرين واختاره أيضاً الآمدى وابن الحاجب وغيرهما فأما ماقاله المصنف من كونه ليس مجملا ولا محمولا على الحقيقة الشرعية بل على المجاز الأقرب إلى نفى الذات فخارج عن القولين معا ولا شك أنه توهم أن بحث الإمام عائد إلى الكل لكونه ذكره فى آخر المسألة وإنما ذكره فى الاسم اللغوى فقط نعم يستقيم ما قاله المصنف إذا أنكرنا الحقائق الشرعية كما قاله الآمدى وابن الحاجب السبب الثانى من الأسباب المرجحة لأحد المجازات أن يكون أظهر عرفا كقوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فان حقيقة اللفظ ارتفاع نفس الخطأ وهو باطل لاستحالة رفع الشيء بعد صدوره فتعين حمله على المجاز باضمار الحكم أو الحرج يعنى الاثم ويرجح الثانى يعنى الاثم لكونه أظهر عرفا لأن السيد لو قال لعبده رفعت عنك الخطأ لتبادر إلى الفهم منه نفى المؤاخذة * الثالث أن يكون أعظم

مجهول أو صفة مجهولة فان اللفظ يكون مجملا بالنسبة إلى كل فرد عندهم لاحتماله الخروج والبقاء * الأول كما لو قيل اقتلوا المشركين وبعضهم غير مراد * والثانى كقوله تعالى : « أحلت لكم بهيمة الانعام إلا ما يتلى عليكم » * والثالث كقوله تعالى : « أن تبتغوا بأموالكم محصنين » فثبت بما ذكرنا أن الإجمال قسمان اجمال فى المفرد وفى المركب الأول

مقصوداً كقوله تعالى : «حرمت عليكم الميتة» فان حقيقة اللفظ تحريم نفس العين كما قال به بعضهم لكنه باطل قطعاً فان الأحكام الشرعية لا تتعلق إلا بالأفعال المقدورة للمكلفين والعين ليست من أفعالهم فتعين الصرف إلى المجاز باضمار الأكل أو البيع أو اللمس أو غيرها ويرجح الأكل بكونه أعظم مقصوداً عرفا لحمل اللفظ عليه والمثالان الأخيران ذكرهما المصنف بطريق اللف والنشر وحكى الإمام عن بعضهم أنهما مجملان أيضا قال (الثانية قالت الحَنفيَّةَ وامْسَحوا برؤسِكمْ مُجْمَلٌ وقالت المالكيَّةُ يَقْتضى الكلَّ والحَقُّ أنهُ حقيقةٌ فيما يَنْطلقُ عليْه الاسمُ دَفْعاً للاشْتراكِ والمْجاز (الثالثة — قيل آيةُ السَّرقةِ

الأقسام المذكورة قبل الاجمال بين المجازات والثانى سائر الأقسام المسألة (الثانية قالت الحنفية) قوله تعالى (وامسحوا برؤسكم مجمل) لأنه يحتمل وجـــوب مسح الكل والبعض فقط ومما يؤيد ذلك بيانه عليه السلام بمسح ناصية (وقالت المالكية) أنه ليس بمجمل لأنه (يقتضى الكل) أى مسح كل الرأس إذ الباء للالصاق فيوجب الصاق المسح بالرأس والرأس المجموع وقال بعض الشافعية أنه يقتضى مسح البعض اذ الباء يجزىء الفعل المتعدى عند دخوله عليه (والحق) عند المصنف (أنه) اى المسح (حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم) أى اسم المسح وهو قدر المشترك بين الكل والبعض إذ هو قد يطلق على مماسة اليد كل الممسوح اجماعا وقد يطلق على مماستها البعض كما فى مسحت يدى بالمنديل فان كان حقيقة فيهما لزم الاشتراك أوفى أحدها فيلزم المجاز فيجعل للمشترك (دفعاً للاشتراك والمجاز) وحينئذ يكفى فى العمل به مسح أقل جزء من الرأس وقد يقال فى نفى الاجمال أنه لغة لمسح الرأس وهو الكل فان لم يثبت فى مثله عرف فى صـــحة اطلاقه على البعض اتضح دلالته على الكل للمقتضى وعدم المانع كما هو مذهب مالك والقاضى وابن جنى فلا اجمال وإن ثبت عرف فى صحة إطلاقه للبعض اتضح دلالته على البعض للعرف الطارىء كما هو مذهب الشافعى وعبد الجبار والبصرى فلا إجمال أيضاً للخروج عن العهدة بالأقل لأنه متيقن وأما دليل الحنفية على أنه مجمل فى حق المقدار، بين بفعل النبى عليه السلام حيث مسح على ناصيته فهو أن الباء متى دخلت فى الآلة تعدى الفعل إلى المجمل فيستوعبه دون الآلة نحو مسحت رأس اليتيم بيدى ومتى دخلت فى المجمل تعدى الفعل إلى الآلة فيستوعبها دون المحل كما فى الآية فيقتضى ممسوحه بعض الرأس وليس المراد أقل ما يطلق عليه اسم مسح البعض لحصوله فى ضمن غسل الوجه فيكون مجملا لاحتماله السدس والثلث والربع وغيرها المسألة (الثالثة — قيل آية السرقة) وهى

مُجْملةٌ لأنَّ اليدَ تحتملُ الكلَّ والبَعْضَ والقَطْعُ الشَّقَّ والإبانة والحَقُّ أنَّ اليَدَ للْكلِّ وتُذْكَرُ للبَعْض مَجازاً والقَطْعُ للإبانةِ والشَّقُّ إبانةٌ)

أقول : اختلفوا فى إجمال قوله تعالى وامسحوا برؤسكم فقالت الحنفية إنه مجمل لأنه يحتمل مسح الجميع ومسح البعض احتمالا على السواء وقد بينه عليه الصلاة والسلام فمسح بناصيته ومقدارها الربع فكان الربع واجباً وقال غيرهم لا إجمال فيها ثم اختلفوا فقالت المالكية انها تقتضى مسح الجميع لأن الرأس حقيقة فى الكل قال المصنف والحق أن مسح الرأس حقيقة فيما ينطلق عليه اسم المسح وهو القدر المشترك بين الكل والبعض لأن هذا التركيب تارة يأتى لمسح الكل وهو واضح وتارة يأتى لمسح البعض كما يقال مسحت يدى برأس اليتيم وإن لم يمسح منها إلا البعض فان جعلناه حقيقة فى كل منهما لزم الاشتراك وإن جعلناه حقيقة فى أحدهما فقط لزم المجاز فى الآخر فنجعله حقيقة فى القدر المشترك دفعاً للمحذورين قال فى المحصول وهذا هو قول الشافعى ثم نقل عن بعض الشافعية أن الباء تدل على التبعيض فلذلك اكتفينا بالبعض ولم يذكر المصنف هذا المذهب هنا مع أنه قد جزم به فى الفصل المعقود للحروف ، والإمام وإن كان قد جزم به هناك لكنه لم يصرح بعكسه هنا كما صرح به المصنف بل نقله عن الشافعى فقط * المسألة الثالثة : ذهب بعضهم إلى أن آية السرقة وهى قوله تعالى : «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» مجملة فى اليد والقطع لأن اليد تحتمل العضو كله أى من المنكب إلى رؤوس الأصابع وتحتمل بعضه أيضاً لأنها تطلق على كل منهما والأصل فى الاطلاق الحقيقة والقطع يحتمل الشق يعنى الجرح كقولنا : فلان برى القلم فقطع يده أى جرحها ويحتمل أيضاً الإبانة وهو فصل العضو كقولنا : سرق فقطعت يده (قوله : والقطع الشق) أى يحتمل الشق قال المصنف والحق أنه

قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » (مجملة) فى اليد والقطع (لأن اليد تحتمل الكل والبعض) إذ قد تطلق على العضو إلى الكوع ، وإلى المرفق ، وإلى المنكب . (والقطع الشق) يقال : برى القلم فقطع يده (والإبانة) أيضاً ، وهو الاشتراك لما مر (والحق أن اليد للكل وتذكر للبعض مجازاً) باطلاق اسم الكل عليه والمجاز وان خلاف الأصل خير من الاشتراك لما مر أقول : المعانى المجازية متعددة مع استوائها فى الطريق ، وهو إطلاق الكل على البعض ، والحقيقة غير مرادة إجماعاً فلزم الإجمال بين المجازات ولهذا كان قطع النبى عليه السلام من الكوع بياناً اللهم إلا إذا ثبت أن البعض أقرب أو أظهر (والقطع للإبانة) أى لإبانة الشىء عما كان متصلا به حقيقة فهو ظاهر فلا إجمال (والشق إبانة) أيضاً لأنه إذا حصل فى جلد اليد فقد حصلت الإبانة فى تلك الأجزاء وقد يستدل بأن اليد فيها احتمالات الاشتراك لفظاً فى الثلاث وكونها للتعدد

ليس فيها إجمال لا من جهة اليد ولا من جهة القطع أما اليد فنقول أنها حقيقة فى الكل وتذكر للبعض بطريق المجاز بدليل قولنا فى البعض أنه ليس كل اليد وأما القطع فهو حقيقة فى الإبانة ولا شك أن الشق أى الجرح إبانة أيضاً لأن فيه إبانة بعض أجزاء اللحم عن بعض فيكون متواطئاً قال (الفصل الثانى فى المُبيَّنِ وهو الواضحُ بنَفْسِهِ أوْ بغَيْرِهِ مِثْلُ وَاللهُ بكلِّ شىْءٍ عليمٌ واسْأَلِ القَرْيَةَ وذَلكَ الغَيْرُ يُسمَّى مُبيِّناً وفيهِ مسْألتان) أقول المبين بفتح

المشترك وحقيقة لأحدها مجازاً للآخرين والإجمال إنما هو على تقدير واحد وهو الاشتراك فقط وأما على التقديرين فلا حمله على القدر المشترك أو على المعنى الحقيقى ووقوع واحد لا بعينه من اثنين أقرب من وقوع واحد بعينه فيغلب على الظن فيظن عدم الاحتمال وهو الظاهر الجواب أن إثبات اللغة وهو تعيين ما وضع له اليد بالترجيح وهو عدم لزوم الاحتمال باطل (الفصل الثانى : فى المبين وهو الواضح بنفسه) أى الكافى فى إفادة المقصود بنفسه أى بمجرد العلم بوضعه (أو بغيره) الأول : (مثل والله بكل شىء عليم) فان إفادة شمول علمه تعالى الجميع ليست إلا باللغة والثانى نحو قوله تعالى : (واسأل القرية) فانه فى إفادة السؤال عن أهل القرية غير واضح بنفسه بل بغيره (وذلك الغير يسمى مبيناً) وهذا لأن مقتضى ظاهر اللغة السؤال عن نفس القرية والعقل يأباه ويحكم باضمار الأهل وحينئذ يكون دلالة الكلام على المقصود بضميمة قرينة العقل لا بنفسه هكذا قرر المراغى والقنرى والإمام جعل الثانى من الواضح بنفسه أيضاً ووافقه الخنجى فى ذلك وقال إنما سمى متضحاً بنفسه وإن توقف على العقل التعين المضمر من غير توقف ولا خفاء أن الأول أنسب وإن كان الاصلاح لا يناقش فيه وقيل الواضح بغيره مثل قوله تعالى : «أن تذبحوا بقرة» مع قوله: «انها بقرة صفراء فاقع» الآية والأظهر أنه من تقييد المطلق البين لا بيان المجمل كما سنحققه وقد يقال على جعل القسم الأول مبيناً أن المبين ما بين بغيره وهو ليس كذلك قال الجاربردى رحمه الله هو مبين لأن المتكلم بينه إذ العقل المبين له فان قلت فلا يكون مبيناً بنفسه قلنا المراد به أن لا يحتاج إلى إضمار وتقدير وصفة وهو كذلك أقول الأخصر أن يقال معناه اللغوى غير ملحوظ ولو سلم فالمراد بالمبين البين أو ما يحصل به البيان وهو على ما فسر الصيرفى الاخراج من حيز الإشكال إلى حيز التجلى والوضوح وأورد عليه ثلاث اشكالات أحدها أن البيان ابتدأ من غير تقرير الاشكال بيان وليس ثمة اخراج من حيز الاشكال ثانيها ان لفظ الحيز فى الموضعين مجاز والتجوز فى الحد لا يجوز * ثالثها أن الوضوح هو التجلى بعينه فيكون تكرار ولا يخفى أنها مناقشات واهية وقد يطلق البيان على ما يحصل به ويقال انه الدليل كما هو عند القاضى والأكثرين وعلى ما يتعلق به وهو المدلول فيقال هو العلم عن الدليل كما هو رأى أبى عبد الله البصرى رحمه الله (وفيه) أى فى هذا الفصل (مسألتان)

الياء إسم مفعول من قولك بينت الشىء تبيينا أى وضحته توضيحاً وهو أى المبين يطلق على شيئين أحدهما الواضح بنفسه وهو ما يكون كافياً فى إفادة معناه قال فى المحصول : اما لأمر راجع إلى اللغة كقوله تعالى : « والله بكل شىء عليم » فان إفادة هذا اللفظ لهذا المعنى يوضح اللغة وقد يكون بالعقل كقوله تعالى : « واسأل القرية » فان حقيقة هذا اللفظ من جهة اللغة إنما هو طلب السؤال من الجدران ولكن العقل قد صرفنا عن ذلك وبين أن المراد به الأهل وقد أشار المصنف إلى هذين القسمين بذكر المثالين ، وإنما جعل هذا القسم واضحاً بنفسه وإن استفيد تعين معناه من العقل لكونه حاصلا من غير توقف . واعلم أن إطلاق لفظ المبين بفتح الياء على الواضح بنفسه لم يذكره الإمام ولا صاحب الحاصل وهو وإن كان غير متبادر إلى الفهم فهو صحيح لغة ومعنى . أما معنى فلأن المتكلم قد أوضحه حيث لم يأت بلفظ مجمل . وأما لغة فقد قال الجوهرى فى الصحاح مانصه والتبيين الإيضاح والتبيين أيضاً الوضوح وفى المثل قد بين الصبح لذى عينين أى تبين هذا لفظه فأطلق التبيين على الوضوح وهو مصدر وضح لا أوضح تقول وضح الشىء وضوحاً فهو واضح فيكون اسم المفعول منه وهو المبين يطلق أيضاً على ماقد وضح بنفسه وإن لم يوضحه غيره * القسم الثانى الواضح بغيره وهو مايتوقف فهم المعنى منه على انضمام غيره إليه وذلك الغير وهو الدليل الذى حصل به الإيضاح يسمى مبيناً بكسر الياء وله أقسام ذكرها المصنف بمثلها فى المسألة الآتية وهذا التقرير وهو الصواب فاعتمده ووقع فى كثير من الشروح هنا اغلاط منها أن قوله تعالى : « واسأل القرية » تمثيل للواضح بغيره وهو خلاف مافى المحصول كما تقدم وباطل أيضاً لأنه قسم ذلك الغير فى المسألة الآتية إلى القول والفعل فقط فلو كان مثالا له لكان انحصاره فى القسمين باطلا لأن المبين فيه ليس هو الفعل ولا القول بل العقل والذى حملهم على ذلك إيهام تقديم قوله أو بغيره أنه من باب اللف والنشر والظاهر أنه كان مؤخراً عن المثالين ولكن غيرته الشراح فتأمله قال : (الأولى أنَّه يكونُ قَوْلاً من اللهِ والرَّسولِ وفعْلاً منهُ كقَولهِ تَعالَى : « صَفْراء فاقعٌ لوْنُها » وقولِهِ عليهِ الصَّلاةُ والسَّلامُ فيما سَقَتِ السَّماءُ العشْرُ وصلاتهِ وَحجِّه

المسألة (الأولى) فى أقسام المبين وتقرير ذلك (أنه) أى المبين (يكون قولا من الله والرسول) عليه السلام (و) يكون (فعلا منه) الأول (كقوله تعالى : « صفراء فاقع لونها ») فى بيان البقرة وفيه ما مر (و) الثانى : (قوله عليه الصلاة والسلام فيما سقت السماء العشر) فانه مبين لمجمل قوله تعالى : « وآتوا حقه يوم حصاده » (و) الثالث (صلاته وحجه) فانهما فعلان لبيان مجمل قوله تعالى : « أقيموا الصلاة » وقوله « ولله على الناس حج البيت » ولاخلاف فى أن كلا من الأولين يرد مبيناً والاختلاف فى كون الفعل

فإنه أدلُّ فإنِ اجْتَمعاً وتوافَقا فالسَّابق وإنِ اخْتَلفا فالْقَوْلُ لأنه يَدلُّ بنَفْسهِ) أقول المبين بكسر الياء قد يكون قولا من الله كقوله تعالى صفراء فاقع لونها إلى آخر الآيات فانه بيان لقوله تعالى : «إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة» وقد يكون قولا من الرسول كقوله فيما سقت السماء العشر فانه بيان للحق المذكور فى قوله تعالى : وآتوا حقه يوم حصاده

كذلك والمختار أنه مبين (فانه) أى الفعل (أدل) بمعنى أن منشأ هذه أفعاله من الصلاة والحج أدل على معرفة تفاصيلها من الاخبار عنها بالقول إذ ليس الخبر كالمعاينة فهو أولى من البيان بالقول وقيل إن البيان بقوله: صلوا كما رأيتمونى أصلى وقوله : خذوا عنى مناسككم أو بمجموع الفعل والقول قلنا : البيان بالفعل فقط لعدم اشتمال شىء من القولين على تعريف شىء من أفعال الصلاة والحج والقول دليل كون الفعل بيانا لا أنه البيان واستدل المخالف بأن الفعل يطول بخلاف القول فلو بين بالأول لتأخر البيان مع إمكان تعجيله وهو باطل والجواب من وجوه * الأول لانسلم أن الفعل أطول مطلقا لجواز كونه أخصر فى البعض فان ما فى الركعتين من الهيئات لو بين بالقول ربما كان زمانه أكثر مما يصلى فيه ركعتان * الثانى انا لانسلم لزوم تأخير البيان لأنه عبارة عن أن لا يشرع فيه عقيب الامكان ولا يستقل به وهذا قد شرع واستقل والفعل هو الذى يستدعى زمانا ومثله لا يعد تأخيرا * الثالث أنك إن أردت أنه لايجوز التأخير مع إمكان التعجيل مطلقاً فممنوع وإن أردت ذلك بلا غرض فمسلم لكن لانسلم انتفاء الغرض ههنا وهو سلوك البيان بأقوى الطريقين وهو الفعل الأدل الرابع أنا لانسلم امتناع تأخير البيان مطلقا بل الممتنع التأخير عن وقت الحاجة وهذا لم يتأخر عنه فيجوز (فإن اجتمعا) بأن ورد بعد الخطاب المحتاج إلى البيان قول وفعل يصلح كل منهما لبيانه (وتوافقا) فى المقصود منه كما لو طاف بعد نزول آية الحج طوافا واحداً وأمر بطواف واحد وعلم التاريخ (فالسابق)هو المبين قولا كان أو فعلا لحصول المقصود به ، واللاحق تأكيد له وإن لم يعلم التاريخ فالمبين أحدهما من غير تعيين والآخر تأكيد وقيل : الأرجح يتعين للتأخر لأن المتأخر تأكيد والمرجوح لا يكون تأكيداً والجواب أن ذلك إنما هو فى المفردات نحو جاءنى القوم كلهم وأما المؤكد المستقل فلا يلزم ذلك فيه كالجمل المذكور بعضها بعد بعض للتأكيد فان الثانية وإن كانت أضعف من الأولى لو استقلت فإنها بانضمامها إليها تفيد تأكيداً وتقرر مضمونها فى النفس زيادة تقرير (وإن اختلفا) أى القول والفعل الواردان بعد المجمل فى المقصود من البيان كما إذا طاف طوافين وأمر بطواف واحد (فالقول) هو المبين والفعل ندب له أو واجب مختص به (لأنه) أى القول (يدل بنفسه)على المقصود ويبينه بذاته بخلاف الفعل لاحتياجه فى البيان إلى قول وأقله أن يقول إنما فعلته بيانا لذلك المجمل وهذا يخالف مامر آنفا من أنه

وقد يكون فعلا منه أى من الرسول كصلاته فانها بيان لقوله تعالى: «وأقيموا الصلاة» ولهذا قال صلوا كما رأيتمونى أصلى وكحجه فانه بيان لقوله تعالى: «ولله على الناس حج البيت» ولهذا قال خذوا عنى مناسككم وحكى فى المحصول عن قوم أنهم منعوا البيان بالفعل لأنه يطول فيتأخر وأجاب بأن القول قد يكون أطول واحتج المصنف بأن الفعـــل أدل أى أقوى فى الدلالة على المقصود وتوضيحه من القول فان الخبر ليس كالمعاينة والمشاهدة فاذا جاز البيان بالقول فبالفعل أولى قال فى المحصول وإنما يعلم كون الفعل بياناً للمجمل بأحد أمور ثلاثة * أحدها أن يعلم ذلك بالضرورة من قصده * وثانيها أن يقول هـذا الفعل بيان للمجمل * وثالثها بالدليل العقلى وهو أن يذكر المجمل وقت الحاجة إلى العمل به ثم يفعل فعلا يصلح أن يكون بياناً له ولا يفعل شيئاً آخر فيعلم أن ذلك الفعل بيان له وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فان قيل أهمل المصنف قسمين آخرين للبيان ذكرهما فى المحصول أحدهما الفعل من الله تعالى وهو خلق الكتابة فى اللوح المحفوظ والثانى الترك من الرسول كتركه التشهد الأول فانه بيان لعدم وجوبه قلت أما الترك فهو داخل فى قسم الفعل على الراجح عند الأصوليين وقد صرح به ابن الحاجب فى حد الوجوب وأما الكتابة فتستحيل على الله تعالى فى ذاته ولا يستحيل أن يخلقها فى جسم فصار كالبيان بالإشارة وعقد الأصابع وقد ادعى الامام انتفاءهما فى حق الله تعالى فنقول لما ظهر استواء الكل كان المقتضى لنفيهما مقتضيا لنفى الكتابة (قوله فان اجتمعا) أى القول أو الفعل وتوافقا أى فى الدلالة على حكم واحد فالمبين هو السابق منهما قولا كان أو فعلا لحصول البيان به والثانى تأكيد له ولا فرق فى ذلك بين أن نعلم السابق أو نجهله كما قاله فى المحصول وصححه ابن الحاجب لكنا إذا جهلناه نحكم على السابق منهما من حيث الجملة وقال الآمدى الأشبه فيما إذا جهلنا واختلفا فى الترجيح أن المرجوح يقدر متقدما حتى يكون هو المبين والراجح المتأخر تأكيد له إذ لو انعكس الحال لكان المرجوح مؤكدا للراجح وهو ممتنع وإن اختلفا كقوله عليه الصلاة والسلام من قرن الحج إلى العمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع ماروى أنه عليه الصلاة والسلام قرن فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين فالأصح عند الإمام واتباعه وابن الحاجب أن المأخوذ به هو القول سواء تقدم

الفعل أدل والأولى التعليل بأن فيه جمعاً بين الدليلين وهو أولى من إبطال أحدهما كما سنذكره وقال البصرى رحمه الله المتقدم منهما هو البيان أيا كان فى صورة الاتفاق وهو باطل إذ يلزم نسخ الفعل إن كان هو المتقدم مع إمكان الجمع فانه باطل وذلك لأنه إذا تقدم طوافان مثلا وجبا علينا فاذا أمر بواحد فقد نسخ أحدهما عنا كذا ذكر المحقق وقيل المبين الفعل تقدم أو تأخر لأنه أدل كما مر والجواب يلزم تعطيل القول ان ورد متأخرا وكون الفعل ناسخا

أو تأخر أولم يعلم شيء منهما لأنه يدل بنفسه والفعل لايدل إلا بواسطة أحدالأمور الثلاثة المتقدمة فعلى هذا ان تأخر الفعل فيكون دالا على استحباب الطواف الثانى وان تأخر القول كان ناسخا لايجاب الطواف الثانى المستفاد من الفعل وقال الآمدى الأشبه أنه ان تقدم القول فهوالمبين وإن تأخر فيكون الفعل المتقدم مبينا فى حقه حتى يجب عليه الطوافان والقول المتأخر مبينا فى حقنا حتى يكون الواجب طوافا واحدا عملا بالدليلين وقال أبوالحسين البصرى المتقدم هو المبين دائما قال : (الثانية — لا يجوزُ تأخيرُ البيانِ عَنْ وقتِ الحاجةِ لأنهُ تكليفٌ بما لا يُطاقُ ويجوزُ عنْ وقْتِ الخطابِ ومَنعتِ المُعتزلةُ وجوزَ البصْرىُّ ومِنَّا القفَّالُ والدقَّاق وأبو إسْحاقَ بالبيانِ الإجمالىِّ فيما عدَا المشترَكَ

ان تقدم القول كذا قال الجاربردى رحمه الله أقول انما يصح لوكان الطواف مرتين مثلا نسخا للأمر بالطواف الواحد وفيه كلام والاولى أن يقال أنه يلزم نسخ الفعل ان ورد متقدما وتعطيل القول إن ورد الفعل متأخرا مع مكان الجمع المسألة (الثانية لايجوز تأخير البيان) أى بيان الخطاب الغير المبين (عن وقت الحاجة) إلى ذلك الخطاب وهو وقت العمل به اتفاقا إلا عند من يجوز التكليف بالمحال (لأنه) أى تأخير البيان عن وقت الحاجة (تكليف بما لايطاق) أى مستلزم له إذ فى ذلك الوقت يكون مكلفا بالاتيان بالمراد بذلك الخطاب مع أنه جاهل به وهو تكليف ماليس فى الوسع كما مر فى مسألة تكليف الغافل (ويجوز) تأخير البيان (عن وقت الخطاب) بما يحتاج إلى البيان سواء كان مما لم يستعمل فى خلاف ظاهره كالمشترك أو استعمل سواء كان النكرة المراد بها المبين أو العام المخصوص أو الأسماء الشرعية أو المنسوخ كذا فى شرح الفنرى ومنع الصيرفى والحنابلة جواز التأخير مطلقا (ومنعت المعتزلة) كالجبائى وابنه وعبد الجبار ومتابعيهم جواز التأخير إلا فى النسخ صرح بذلك الآمدى وغيره ومقتضى كلام المحقق تجويز الجبائى تأخير النسخ وبين المجمل مطلقا وتأخير البيان التفصيلى دون الاجمالى وغيرهما ومنع الكرخى غير المجمل وهو الظاهر إذا أريد به غير الظاهر كالعام أريد به الخاص والمطلق أريد به المقيد وكالمنسوخ فمذهبه أن ما افتقر إلى البيان إن كان مجملا جاز تأخر بيانه إلى وقت الحاجة وإلا فلا (وجوز البصرى) من المعتزلة (ومنا) أى ومن الأشاعرة أبوبكر (القفال) وأبو بكر (الدقاق وأبو إسحاق) المروزى تأخير البيان التفصيلى (بالبيان الإجمالى) أى بشرط مقارنته مثل أن يقال هذا المطلق مقيد وهذا العام مخصوص وهذا الحكم منسوخ (فيما عدا المشترك) أى المجمل الذى لم يستعمل فى غير ظاهره فانه يجوز تأخير بيانه

لنا مطلقاً قوله تعالى : « ثمَّ إنَّ علينا بيانهُ » قيلَ البيانُ التفصيليُّ قلنا تقييدٌ بلا دليلٍ ، وخُصوصاً أنَّ المرادَ من قوله تعالى « أنْ تذبحوا بقرةً » معينة بدليل ماهي وما لونها والبيانُ تأخَّر قيل يُوجبُ التأخير عَنْ وقتِ الحاجةِ قلنا الأمرُ لا يوجبِ الفَوْر قيل لوْ كانتْ معيَّنةً لمَا عَنَّفهُم قلْنا للتَّواني بعدَ البيانِ

عند هؤلاء مطلقا إجمالياً كان أو تفصيلياً والحاصل أنهم يوافقون الكرخى فى امتناع تأخير بيان غير المجمل فى البيان الإجمالى دون التفصيلى (لنا) على جواز التأخير وجوه . الأول : وهو ما يدل عليه (مطلقاً قوله تعالى : « ثم إن علينا بيانه ») أى احفظ ما يقرأ عليك من القرآن ثم نحن نبين معناه ونكشف لمراه ولفظ ثم يدل على التراخى فدل على جواز تأخير البيان قال الفنرى رحمه الله قوله : ثم إن علينا بيانه. متأخر عما هو بيان له وهو قوله تعالى: « إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه » لأنه ذكر بلفظ ثم أقول لايخفى مافيه من التعسف البين فان (قيل) المراد فى الآية (البيان التفصيلى) فلايدل على جواز تأخير الإجمالى (قلنا) المذكور البيان مطلقاً وما ذكرتم (تقييد) للمطلق (بلا دليل) وهو غير جائز إذ لادلالة للعام على الخاص والثانى (و) هو ما يدل (خصوصاً) على جواز تأخير بيان النكرة المراد بها المعين دون سائر الصور المحتاجة إلى البيان (أن المراد من قوله تعالى : أن تذبحوا) ذبح (بقرة معينة) وإن كان اللفظ نكرة (بدليل) أنهم سألوا عن تعينها بقولهم (ماهى وما لونها) إذ الضمير للبقرة المأمور بذبحها (والبيان تأخر) عن وقت الخطاب لأنه تعالى بين البقرة بقوله: أنها لافارض ولا بكر عوان بين ذلك ولونها بقوله : صفراء فاقع لونها تسر الناظرين بعد الخطاب بوجوب ذبحها عليهم فان (قيل) ماذكرتم من الدليل على تأخير بيان البقرة عن خطاب الأمر بالذبح (يوجب التأخير) أى تأخير البيان (عن وقت الحاجة) أيضاً لاحتياجهم إلى ذبحها حين أمروا بالذبح وهذا باطل اتفاقا فلم يصح الدليل (قلنا) لانسلم احتياجهم إلى الذبح عند ورود الخطاب كيف و (الأمر لايوجب الفور) فلا يكون تأخير البيان إلا تأخيرا عن وقت الخطاب فان (قيل لو كانت) البقرة أى المراد منها بقرة (معينة لما عنفهم) ولما ذمهم بقوله فذبحوها وما كادوا يفعلون (قلنا) إنما ذمهم وعنفهم (للتوانى) وتكاسلهم فى الذبح (بعد البيان) أى بيان البقرة لالسؤالهم عن المعين المراد بالمبهم أقول قوله تعالى قالوا أى حال تتميم البيان الآن جئت بالحق وقوله تعالى فذبحوها بالفاء التعقيبية لمباشرتهم الذبح عقيب قولهم هذا الصادر حال تتميم البيان بلا تراخ مما يدل على أن التعنيف ليس لتوانيهم فى الذبح بعد البيان وقيل أن المراد بقرة ما لا المعينة فلا يحتاج إلى بيان فيتأخر بدليل يأمركم أن تذبحوا

وأنه تعالى أنزل : « إِنَّكُمْ وما تَعْبدونَ من دونِ الله » فنقضَ ابنُ الزِّبعْرى بالملائكةِ والمسيح فنزلتْ : « إنَّ الَّذين سَبقَتْ لهمْ منَّا الحُسْنى » الآيةَ قيل ما لا تتناولُهمْ وإنْ سُلِّم لكنهمْ خُصُّوا بالعقْل وأجيبَ بقولهِ تعالى : « والسَّماءِ ومَا بَناها » وإنَّ عدَم رضاهُمْ لا يُعْرفُ

بقرة وهو ظاهر فى بقرة ما أية بقرة كانت فيحمل عليها وبدليل قول ابن عباس رضى الله عنهما وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا أية بقرة لأجزتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم لا يقال هو اما خبر الواحد وقول الصحابى فى مقابلة الكتاب فلا يقبل لأن الاستدلال به لا من احدى الحيثيتين بل من حيث أنه تفسير للكتاب فان قلت لما ذبح ذلك المعين طابق الأمر لذبح المعين ويعلم قطعا أنه لو ذبح غيره لما كان مطابقاً للأمر فعلم ان المأمور بها معينة أجيب بأن المطلق ليس هو المأخوذ بشرط عدم التعيين حتى لا يطابق المعين بل لا بشرط التعيين قال الفاضل معنى السؤال إنا قاطعون بأن حصول الامتثال بذبح تلك البقرة المعينة لا من حيث أنها بقرة ما فاندفع الجواب أقول فالجواب حينئذ لا نسلم أن حصول الامتثال بذبحهم المعينة من حيث أنها هذه المعينة وإلا ظهر أن المأمور بذبحها كانت مطلقة ابتداء وكان الخروج عن العهدة يتحقق بذبح أية بقرة كانت لكن بسبب كثرة سؤالهم انتقل الأمر بالمطلق إلى الأمر بالمعينة ونسخ الاطلاق وحينئذ لا يلزم أن يكون المراد بالنكرة ابتداء هذه المعينة ولئن سلمنا أن الامتثال بذبح المعينة من حيث أنها معينة (و) الثالث هو ما يدل خصوصاً على جواز تأخير بيان التخصيص (أنه تعالى أنزل) قوله : (إنكم وما تعبدون من دون الله) حصب جهنم (فنقض ابن الزبعرى) وهو من أحبار اليهود ذلك (بالملائكة والمسيح) وقال : قد عبدت الملائكة وعبد عيسى فهؤلاء حصب جهنم ولم ينكر عليه رسول الله بل سكت انتظاراً للوحى (فنزلت) قوله تعالى : (إن الذين سبقت لهم منا الحسنى) أولئك عنها مبعدون . (الآية) فثبت تأخير البيان فى إرادة التخصيص (قيل) لفظة (« ما » لا تتناولهم) أى الملائكة والمسيح لكونها مخصوصة بغير ذوى العلم فلا يتوجه النقض ولا حاجة إلى بيان التخصيص (وإن سلم) تناول لفظ ما إياهم (لكنهم) أى الملائكة والمسيح (خصوا) من هذه الآية (بالعقل) دون قوله : إن الذين سبقت لأن تعذيبهم بجريمة غيرهم كعبادة عبدتهم إياهم مما يستقبحه العقل إلا إذا كانوا رضوا بذلك وهو معلوم الانتفاء فكان مخصص العقل قائما عند نزول الآية (وأجيب) عن الأول بأن ما غير مختص بغيرهم بل يعم غيرهم والتشبث فيه (بقوله تعالى: والسماء وما بناها) وقوله : « وما خلق الذكر والأنثى » وقوله: « ولا أنتم عابدون ما أعبد » (و) عن الثانى (إن عدم رضاهم) بعبادة الناس إياهم (لا يعرف

إلاَّ بالنَّقْلِ قيل تأخيرُ البَيَان إغْراء قلنا كَذلكَ ما يُوجبُ الظُّنونَ الكاذِبَةَ قيل كالخِطاب بلُغة لا تُفْهِمْ قلنا هٰذا يُفيدُ غَرضاً إجْماليًّا

إلا بالنقل) وهو قوله ان الذين سبقت لهم لا بالعقل إذ لا مجال له فيه وحينئذ لا نسلم قيام المخصص العقلى عند نزولها ويقال عليه ان مالما لايعقل بدليل ماقاله عليه السلام للمعترض ما أجهلك بلغة قومك ألم تعلم أن مالما لايعقل وما ورد فى الآيات محمول على المجاز جمعاً بينه وبين المنقول عنه عليه السلام ونزول أن الذين سبقت لهم لزيادة توضيح وبيان احتيج اليه لجهل المعترض لا أنه بيان متأخر وأيضا لا نسلم أن عدم رضاهم إنما عرف بأن الذين سبقت لجواز تقرره فى العقول حال نزول إنكم وما تعبدون بدليل آخر قال المدقق مع أنه خبر واحد والمسألة عليه لا يجوز إثباتها به واتفاق المفسرين على كونه سبب نزول الآية لايخرجه من كونه من باب الآحاد وقال المحقق معناه أنه من جملة الأخبار وإنما النزاع فى التكاليف التى يحتاج إلى معرفتها للعمل بها ولذلك عقدنا المسألة فى التأخير إلى وقت الحاجة (قيل تأخير البيان) عن وقت الخطاب (إغراء) إذ السابق إلى الفهم هو الظاهر وهو غير المراد إذ المراد غير الظاهر ولا دلالة عليه والاغواء لايليق بالشارع (قلنا كذلك) أى كالخطاب المؤخر بيانه فى أن المراد غير الظاهر مع سبق الظاهر (مايوجب الظنون الكاذبة) من الآيات كقوله تعالى: «يد الله فوق أيديهم» وقوله «الرحمن على العرش استوى» ونحوهما فلو كان الخطاب بما يراد به خلاف الظاهر اغواء لكان الخطاب بأمثال هذه كذلك واللازم باطل كذا ذكر الفنرى ☆ والمراغى لما عجز عن التوجيه ظن سقوط شيء من المتن ووجه الجاربردى بأن ذلك غير ممتنع كالعمومات الواردة فانا نظن أولا أنها مستغرقة ثم إذا أورد المخصص عدلنا عن ذلك فكذا ههنا أقول هذا عين النزاع إذ من لا يجوز تأخير البيان مطلقاً كيف يسلم ورود المخصص متراخيا عن العام اللهم إلا إذا ثبت وقوع التراخى فى بعض التخصيصات فانه حينئذ يكون دليلا ابتدائيا على جواز تأخير البيان كما استدل على ذلك بأنه قال أقيموا الصلاة ثم بين جبريل عليه السلام ثم بين الرسول عليه السلام بتدريج وكذلك قال آتوا الزكاة ثم بين تفاصيلها والنصاب بتدريج وكذلك قال السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ثم بين اشتراط الحرز والنصاب بتدريج فان (قيل) الخطاب بما يراد به غير الظاهر (كالخطاب بلغة لا تفهم) كخطاب العربى باللغة الزنجية فى أن المراد غير معلوم عند الخطاب فلو جاز الأول جاز الثانى واللازم باطل (قلنا) الملازمة ممنوعة كيف و (هذا) أى الخطاب بما المراد به غير الظاهر (يفيد غرضاً إجمالياً) كالنكرة المراد بها المعين فى آية البقرة إذ يفهم أن المأمور به ذبح ماهو من جنس

بخلافِ الأولِ) أقول لايجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة أى وقت العمل بذلك المجمل إن منعنا التكليف بما لايطاق لأن الإتيان بالشيء مع عدم العلم به محال وكلام المصنف هنا مخالف لما أسلفه من جواز التكليف به فالصواب بناؤه عليه كما ذكرته وهو المذكور فى المحصول والحاصل وأما تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة فالصحيح عند الإمام وأتباعه وابن الحاجب أنه يجوز ونقله فى المحصول عن مذهبنا ومنعت المعتزلة ذلك قال فى المحصول إلا فى النسخ فانهم وافقونا على جواز تأخيره وأهمل المصنف استثناءه وفصل أبو الحسين البصرى من المعتزلة ومن الشافعية القفال والدقاق وأبو اسحق المروزى فقالوا المجمل إن لم يكن له ظاهر يعمل به كالمشترك فيجوز تأخير بيانه لأن تأخيره لايوقع فى محذور وإن كان له ظاهر يعمل به فيجوز تأخير البيان التفصيلى بشرط وجود البيان الاجمالى وقت الخطاب ليكون مانعا من الوقوع فى الخطأ مثل أن يقول المراد بهذا العام هو المخصوص وبهذا المطلق وهو المقيد وبالنكرة فرد معين وبهذا اللفظ معنى مجازى أو شرعى وهذا الحكم سينسخ واما البيان التفصيلى وهو كونه مخصوصاً بكذا فغير شرط وحاصله أن الشرط عند هؤلاء أحد البيانين فقوله بالبيان أى مع البيان وفى النقل عن القفال نظر فقد رأيت فى كتاب الاشارة له أنه يجوز تأخير البيان مطلقاً وقوله فيما عدا المشترك متعلق باشتراط البيان لابقوله جوز فيكون عامله محذوفا أى كائنا فيما عدا المشترك ونقل فى المحصول عن أبى الحسين استثناء المتواطىء أيضاً مع المشترك وهو فاسد معنى لأن له ظاهرا وهو ماشاءه المكلف من الأفراد ونقلا لأن أبا الحسين لم يذكر سوى المشترك على مانقله الأصفهانى شارح المحصول ولأجل هذين المعنيين لم يذكره المصنف فافهمه ولم يصرح الآمدى باختيار شيء من المذاهب بل مال إلى التوقف ثم استدل المصنف على مذهبه بثلاثة أدلة الأول يدل على جوازه مطلقاً أى فى التخصيص وغيره مما له ظاهر أو ليس له ظاهر ولهذا قال لنا مطلقاً والثانى خاص بالنكرة والثالث خاص بالعموم ولهذا قال وخصوصا كذا وكذا * الدليل الأول قوله تعالى «فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه» ذكر البيان بلفظ ثم وهى للتراخى فدل على أنه يجوز تراخيه عن اتباع الرسول واتباع الرسول متأخر عن الانزال وهو المراد بقوله تعالى : «قرأناه» أى أنزلناه إنما قلنا أن المراد بقوله مطلقاً أى عاما مطلق الدلالة لأن المطلق يصدق بصورة فلا يكون فيه حجة على أبى الحسين فى اشتراطه أحد البيانين إما التفصيلى أو الإجمالى والمصنف قد استدل به عليه فان قيل فأين العموم فى الآية قلنا لأن بيانه مضاف وقد تقدم أنه للعموم

البقرة (بخـــلاف الأول) وهو الخطاب بلغة لا تفهم فانه غير مفيد أصلا

ولك أن تقول حمله على العموم يقتضى أن لا يوجد بيان مقارن وأن يفتقر كل القرآن إلى البيان بالمعنى الذى قالوه وليس كذلك فالوجه حمل البيان على الاظهار كقولهم بأن لنا سور المدينة أى ظهر اعتراض أبو الحسين ومن معه من الشافعية بأن المراد هو البيان التفصيلى دون الإجمالى وأجاب المصنف بأنه تقييد بلا دليل (قوله وخصوصاً) هو معطوف على قوله مطلقا تقديره لنا مطلقا كذا وخصوصاً كذا وهذا هو الدليل الثانى المخصوص بالنكرة وتقديره أن المراد من قوله تعالى: «ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة» إنما هى بقرة معينة بدليل سؤالهم عن صفتها وجواب البارى لهم حيث قال «ادع لنا ربك يبين لنا» الخ الآيات فلو كانت غير معينة لكان السؤال باطلا لا يستحقون عليه جواباً لكن البارى أجاب بأوصاف خاصة ثم ان البيان تأخر عن الخطاب حتى سألوه سؤالا بعد سؤال فدل على الجواز اعترض الخصم على هذا الاستدلال بوجهين * أحدهما أن بنى إسرائيل كانوا مأمورين وقت الخطاب بالذبح فيكونون محتاجين إلى البيان فى ذلك الزمان وتأخيره عنه تأخير عن وقت الحاجة وهو لا يجوز فما تقتضيه الآية لا يقولون به وما يقولون به لا تقتضيه الآية وجوابه ما تقدم من كون الأمر لا يوجب الفور ولك أن تقول الأمر بذلك إنما هو لأجل الفصل بين الخصمين المتنازعين فى القتل كما هو معروف فى التفسير والفصل واجب على الفور * الاعتراض الثانى لا نسلم أن البقرة كانت معينة فان ابن عباس رضى الله عنهما نقل عنه أنه قال شددوا على أنفسهم فشدد الله تعالى عليهم ويدل عليه أنها لو كانت معينة لما عنفهم الله تعالى وذمهم على سؤالهم لكنه عنفهم بقوله فذبحوها وما كادوا يفعلون وجوابه أنا نمنع كون التعنيف على السؤال فانه يجوز أن يكون على التوانى أى التقصير بعد البيان فان كلا منهما محتمل وأيضا فايجاب المعينة بعد ايجاب خلافها نسخ قبل الفعل وهو ممتنع عند الخصم وكان الصواب تقديم الاعتراض الثانى على الأول (قوله وأنه تعالى) هو معطوف على قوله أن المراد تقديره ولنا خصوصاً أن المراد كذا وأنه تعالى أنزل كذا وهذا هو الدليل الثالث المختص بجواز إطلاق العام وإرادة الخاص من غير بيان مقترن به لا تفصيلى ولا إجمالى وتوجيهه أنه تعالى أنزل: «إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم» وهو عام فى كل معبود فقال ابن الزبعرى لاخصمن محمداً فجاء النبى صلى الله عليه وسلم فقال له أليس قد عبدت الملائكة أليس قد عبد المسيح فيلزم أن يكون هؤلاء حصب جهنم فتوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الجواب حتى نزل التخصيص بقوله تعالى: «ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون» فدل ذلك على الجواز قال الجوهرى الحصب هو ما يحصب به فى النار أى يرمى به والزبعرى بكسر الزاى وفتح الباء قال وهو السىء الخلق على ما نقله الفراء وقال أبو عبيدة وأبو عمرو أنه كثير شعر الوجه وأما أخصم فانه من باب المغالبة فنقول خاصمته

. . . .

فخصمته أخصمه بكسر الصاد أى غلبته فى الخصومة قال الجوهرى وهو شاذ فان قياسه الضم إذا لم تكن عينه حرف حلق تقول صارعته فصرعته أصرعه بضم الراء واعترض الخصم بوجهين أحدهما أن صيغة مالا تتناول الملائكة ولا المسيح لأنها عامة فى أفراد مالا يعقل خاصة لهذا نقل الآمدى أنه عليه الصلاة والسلام قال له ما أجهلك بلغة قومك ما لما لا يعقل وحينئذ فلا يكون إنزال قوله تعالى: «إن الذين سبقت» الآية للتخصيص بل لزيادة بيان جهل المعترض « الثانى سلمنا أنها تتناولهم لكنهم مخصوصون بالعقل فان العقل قاض بأنه لا يجوز تعذيب أحد بجريمة صادرة من غيره لم يدع إليها ولا رضى بها وهذا الدليل كان حاضراً فى عقولهم حالة الخطاب ثم نزلت الآيه تأكيداً له وأجاب المصنف عن الاول بما أجاب به الإمام وهو أن ماتعم العقلاء وغيرهم بدليل إطلاقها على الله تعالى فى قوله: «والسماء وما بناها» وهذا الجواب باطل لأنه إن أراد الإطلاق بالمجازى فمسلم ولكن لابد فى الحمل عليه من قرينة ترشد إليه كالقرينة فى قوله: «والسماء وما بناها» وأما تكلف الحمل على المجاز بلا قرينة ليستدل به على الخصم كما صنع فى قوله: وما تعبدون فباطل بالاتفاق وإن أراد الإطلاق الحقيقى فهو مذهب مشهور ذهب إليه أبو عبيدة وابن درستويه ومكى بن أبى طالب وكذا ابن خروف ونقله عن سيبويه لكنه مناقض لما ذكره فى أوائل العموم ومخالف لمذهب الجمهور على أن فى قوله تعالى وما بناها تخاريج معروفة عند أهل العربية وأجاب على الثانى بأن العقل إنما يحيل ترك تعذيبهم لعبادة الكفرة لهم إذا علم بالعقل أيضاً عدم رضاهم بالعبادة وليس كذلك فان العقل لا مجال له فى هذا وإنما علمنا عدم رضاهم بالنقل وهو قوله تعالى «إن الذين سبقت لهم منا الحسنى» الآية وذلك متأخر وهذا الجواب من المصنف بناء على أن عصمة الأنبياء ثابتة بالسمع والمعتزلة يقولون إنها ثابتة بالعقل كما سيأتى فلا يستقيم الرد عليهم بذلك (قوله قيل تأخير البيان إغواء) هذه حجة أبى الحسين البصرى على اشتراط البيان الإجمالى فيما له ظاهر كما قال فى المحصول وتقريره أن الشارع إذا خاطبنا بذلك فان لم يقصد افهام المعنى كان عبثاً وهو نقص وإن قصده فان كان هو المعنى الباطن كان تكليفا بما لا يطاق وإن كان هو الظاهر كان إغواء أى إضلالا كما قاله الجوهرى ويقع فى كثير من النسخ إغراء بالراء أى يكون إغراء للسامع بأن يعتقد غير المراد أى حاملا له عليه وهو إيقاع فى الجهل وقرره فى المحصول بتقرير الراء وفى الحاصل بتقرير الواو وكلام المصنف يقتضى بأنه دليل المانع مطلقاً وليس كذلك فان المشترك ليس فيه إيقاع فى الجهل وأجاب المصنف بالنقض الإجمالى وهو جواز الخطاب بما يوجب الظنون الكاذبة كالتجسيم وغيره مثل قوله تعالى: «الرحمن على العرش استوى. ويد الله فوق أيديهم» مع أنه ليس باغواء اجماعا فكذلك هذا وللخصم أن يفرق بأن هذه الاشياء قد قارنها دليل عقلى مرشد للصواب بخلاف تأخير البيان وهذا الجواب لم يذكره

. . .   .

الإمام بل ذكر شيئا آخر فيه ضعف (قوله قيل كالخطاب) أى استدل من منع تأخير البيان عن الخطاب الذى ليس له ظاهر أيضاً كالمشترك والذى له ظاهر ولكن امتنع الأخذ به لاقترانه بالدليل الاجمالى بأن الخطاب بذلك لا يحصل المقصود فامتنع وروده كالخطاب بلغة لا يفهمها السامع وأجاب المصنف بالفرق وهو أن الخطاب بما لا يفهمه السامع لا يفيد غرضاً لا إجمالياً ولا تفصيلياً بخلاف الأول وهو الخطاب بالمشترك ونحوه فانه يفيد غرضاً إجمالياً فاذا قال ائتنى بعين أفاد الأمر بواحد من العيون فيتهيأ للعمل بعد البيان وتظهر طاعته بالبشر وعصيانه بالكراهة وكذلك إذا قال اقتلوا المشركين وقال إن هذا العام مخصوص قال (تنبيه يجوزُ تأخير التَّبليغُ إلىٰ وقْت الْحاجَةِ وقوله تعالى : « بلِّغ » لا يوجب الفَوْر) أقول المراد بالتنبيه مانبه عليه المذكور قبله بطريق الاجمال وهوهنا كذلك وحاصله أنه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم تأخير تبليغ ما أوحى اليه من الأحكام إلى وقت الحاجة إليها لأنا نقطع بأنه لا استحالة فيه ولأنه يجوز أن يكون فى التأخير مصلحة يعلمها الله تعالى وقال قوم لا يجوز لقوله تعالى : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك » وأجاب المصنف بأن الأمر لا يوجب الفور كما تقدم قال فى المحصول وان سلمنا لكن المراد هو تبليغ القرآن لأنه هو الذى يطلق عليه القول بأنه منزل وذكره أيضاً ابن الحاجب ولك أن تقول أى فرق بين تبليغ القرآن وبين غيره وأيضاً فالقرآن يشتمل على آيات تتضمن الأحكام فإذا وجب تبليغه على الفور وجب تبليغ أحكامها وإذا وجب ذلك وجب تبليغ الأحكام مطلقا إذ لا قائل بالفرق قال : (الفصل الثالث فى الْـمُبيَّن لهُ

(تنبيه يجوز) الرسول عليه السلام (تأخير التبليغ) أى تبليغ الوحى (إلى وقت الحاجة) كوقت العمل مثلا خلافا لقوم لأن تأخير الاعلام وتقديمه يختلف حسنه وقبحه بحسب اختلاف المصالح وحينئذ جاز أن يكون فى التأخير مصلحة لا نعلمها نحن فلذا أخره قالوا قوله تعالى : « بلغ ما أنزل إليك » أمر وهو للوجوب من غير تأخير (و) الجواب أن يقال (قوله تعالى بلغ) ما أنزل إليك (لا يوجب الفور) والحاصل أنا لا نسلم أن مطلق الأمر يوجبه كما مر فان قلت هذا الأمر للفور وإلا لم يفد فائدة جديدة لأن وجوب التبليغ فى الجملة ضرورى قلنا يجوز كونه لا للفور وتكون الفائدة تقوية ما علم بالعقل بالنقل ولو سلم فهذا الأمر ظاهر فى تبليغ لفظ القرآن لا فى كل الأحكام وفى شرح العلامة لا نسلم أن الأمر للوجوب أقول إن أراد منع أن مطلق الأمر للوجوب وهو الظاهر تضعيف لتقرر هذه القاعدة على ما هو المختار بالأدلة وإن أراد منع كون هذا الأمر على حقيقته التى هى الوجوب كما أشار إليه المحقق فمدفوع بأن الأصل الحقيقة (الفصل الثالث فى المبين له)

إنما يجبُ البيانِ لمَنْ أُريدَ فهمُهُ للعَمَلِ كالصَّلاةِ أوِ الفَتْوى كأحكامِ الحَيْضِ) أقول يجب بيان المجمل لمن أراد الله تعالى فهمه لأن تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف المحال ولا يجب بيانه لغيره لأنه لا تعلق له به وقد أشار المصنف إلى هذين القسمين بإنما الدالة على الحصر ثم ان إرادة الفهم قد تكون للعمل بما تضمنه المجمل كآية الصلاة فان المجتهدين أريدوا بالفهم ليعملوا بها وقد تكون للفتوى به كأحكام الحيض فان تفهيم المجتهدين ذلك إنما هو لافتاء النساء به لا للعمل وهذا الكلام ذكره أبو الحسين وتابعه الإمام وأتباعه عليه وهو يدل على أنه لا يجب على النساء تحصيل العلم بما كلفن به وليس كذلك بل الرجال والنساء سواء فى وجوب ذلك على المستعد منهم دون غيره إلا أن الغالب صدور الاستعداد من الرجال ﴿فروع﴾ حكاها الآمدى وابن الحاجب * الأول اللفظ الوارد إذا امكن حمله على ما يفيد معنى واحداً وعلى ما يفيد معنيين ولم يظهر كونه حقيقة فى كل منهما أو فى أحدهما فقط فقال ابن الحاجب المختار أنه مجمل لتردده بين هذين الاحتمالين من غير ترجيح وقال الآمدى المختار وهو رأى الأكثرين أنه ليس بمجمل بل نحمله على ما يفيد معنيين تكثيراً للفائدة فى كلام الشارع الثانى إذا ورد لفظ من الشارع له مسمى لغوى ومسمى شرعى فقد تقدم الكلام فى بعضه فى الفصل التاسع

الخطاب المتضمن العمل المحتاج إلى البيان بالنسبة إلى من يعتبر وجوب البيان وعدمه فى حقه أقسام * الأول أن يراد منه فهم الخطاب والعمل بمقتضاه كآية الصلاة بالنسبة إلى العلماء فإنهم يكلفون بفهم المراد بها وهو غير مدلولها اللغوى والعمل بمقتضاه * الثانى أن يراد الفهم دون عمل الفاهم بل عمل غيره بتعليمه اياه كآية الحيض بالنسبة إليهم فإن وجوب العمل بمقتضاها على النساء والفهم على العلماء للافتاء وفى هذين القسمين يجب بيان الخطاب لمن طولب فهمه كالعلماء إذ فهم مالا يفهم بنفسه بدون البيان ممتنع فلا يكلف به إلا بمقارنة البيان واليه أشار بقوله (إنما يجب البيـان) أى بيان الشارع الخطاب المحتاج إلى البيان (لمن أريد فهمـه للعمل) أى لأجل من طولب فهمه للخطاب لأن يعمل هو نفسه بمقتضاه (كالصلاة) أى كبيان آية الصلاة للعلماء (أو الفتوى) أى أو لمن طولب فهمه للفتوى للغير لا للعمل بنفسه (كأحكام الحيض) أى بيان الخطاب المفيد أحكام الحيض لهم * الثالث أن لا يراد منه الفهم ولا العمل به ككتب الانبياء السالفة بالنسبة الينا على نبينا وعليهم السلام * الرابع أن يراد منه العمل بمقتضاه دون فهمه كآية الحيض بالنسبة إلى النساء وفى القسمين لا يجب بيان الخطاب بالنسبة إلى من لا يراد فهمه لهذا الخطاب * فان قلت إرادة العمل بمقتضى الخطاب من المكلف دون الفهم تكليف الغافل وهو باطل * قلنا لا نسلم ذلك وإنما يلزم لو لم يفهمه المعنى الذى فهم الخطاب على ما كلف به وهو مقتضى

من الباب الأول ويبقى النظر ههنا فيما إذا لم يكن حمل الكلام على مدلوله الشرعى ولكن أمكن حمله على حكم آخر شرعى وعلى موضوعه اللغوى فقال الغزالى يكون مجملا وقال الآمدى وابن الحاجب المختار أنه ليس بمجمل بل يحمل على الحقيقة الشرعية ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام: الطواف بالبيت صلاة . فانه يحتمل أن يكون المراد أنه كالصلاة حكما فى الافتقار للطهارة ، أو أنه مشتمل على الدعاء الذى هو صلاة لغة * الثالث : إذا قلنا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب فالصحيح جوازه على التدريج وقيل : يمتنع لأن إخراج البعض يوهم استعماله فى الباقى . الرابع : إذا قلنا : لابد من مقارنة المخصص للعام وانه لايجوز تراخى إنزاله عنه فاذا نزل فهل يجوز إسماعه للمكلف بدون إسماعه أى إسماع العام بدون إسماع الخاص فيه مذهبان الصحيح الجواز ، وصححه أيضاً فى المحصول لأن فاطمة سمعت: يوصيكم الله الآية ولم تسمع: نحن معاشر الأنبياء لانورث . وأمثاله كثيرة . الخامس : ذهب الكرخى إلى أنه لابد أن يكون البيان مساويا للمبين فى القوة وذهب أبو الحسين البصرى إلى أنه يجوز أن يكون أدنى منه قال فى المحصول : وهو الحق واختار ابن الحاجب أنه لابد أن يكون أقوى ، وهذا الذى اختاره لم يذكره الآمدى بل اختار تفصيلا لم يذكره أيضاً ابن الحاجب وهو أنه إن كان المبين مجملا كفى فى تعيين أحد احتماليه أدنى ما يفيد الترجيح وإن كان عاما أو مطلقاً فلا بد أن يكون المخصص والمقيد فى دلالته أقوى من دلالة العام على صورة التخصيص ومن دلالة المقيد على صورة التقييد لأنه إن كان مساويا لزم الوقف وإن كان مرجوحاً امتنع تقديمه على الراجح وأما مساواة البيان فى الحكم فتأتى إن شاء الله تعالى فى الكتاب الثانى فى السنة قال : (الباب الخامس فى الناسخ والمنسوخ وفيه فصلان الأول : فى النسخ وهو

الخطاب كذا فى العبرى (الباب الخامس فى) مباحث (الناسخ والمنسوخ وفيه فصلان) الفصل (الأول فى) بيان (النسخ) الذى يتوقف تحققهما على بيان معناه لغة وشرعا (وهو) فى اللغة جاء المعنيين للازالة يقال نسخت الشمس الظل ونسخت الريح آثار القدم أى أزالته وللنقل يقال نسخت الكتاب أى نقلت مافيه إلى الآخر ومنه المناسخات فى المواريث لانتقال المال من وارث إلى وارث والتناسخ فى الأرواح لأنه نقل من بدن إلى بدن و نسخت النحل أى نقلها من موضع إلى موضع والمنقول النحل بالحاء المهملة على ماذكر الفاضل ويؤيده ماقال السجستانى فى النسخ أن يحول ما فى الخلية من النحل والعسل إلى غيره ثم ذهب القفال وأكثر الحنفية إلى أنه حقيقة فى النقل لاستعماله فيه والأصل الحقيقة فلا يكون حقيقة فى الإزالة والإعدام دفعاً للاشتراك وذهب البصرى إلى عكس ذلك بمثل ماذكر وحجة الإسلام إلى أنه مشترك بينهما كذا ذكر

الجاربردى وذكر العبرى أن مذهب حجة الإسلام والإمام وأكثر الشافعية ماذكر فى مذهب البصرى وأن الإمام تمسك بأن النقل أخص من الإعدام لأن النقل يكون حيث تعدم صفة وتوجد أخرى وكلما وجد وجد العدم من غير عكس لأن المطلق العدم أعم من عدم يحصل عقيبه شىء آخر وكلما دار اللفظ بين العام والخاص كان جعله حقيقة فى العام أولى لما تقرر فى باب اللغات وقال الخنجى فى بيان ذلك أن النقل إعدام مشروط بسبق الوجود بخلاف الإعدام المطلق وكلا الكلامين باطل . أما كلام الإمام فلأنه لايلزم من كون العدم المطلق غير مستلزم تحصيل شىء عقيب شىء كون الإعدام كذلك فانه مشروط بسبق الوجود والنزاع فى أن النسخ الإعدام لأنه العدم وأما كلام الخنجى فلأن النقل غير مشروط بسبق الوجود كما فى النقل من العدم إلى الوجود ولأن الإعدام مشروط به ألبتة وأيضاً يعارض بأن الإعدام نقل من الوجود إلى العدم فهو نقل خاص إذ النقل قد يكون من العدم ومن حالة موجودة إلى حالة موجودة أخرى فالنسخ حقيقة فيه أقول الحق أن النقل إعدام صفة وإثبات أخرى عقيبها لا انعدام صفة وثبوت أخرى عقيبها الذى هو انتقال ولاخفاء فى استلزامه مطلق الإعدام من غير عكس وهذا هو مراد الإمام وإن بين الاستلزام فى صورة العدم وحينئذ لايبقى لقول الخنجى أن النقل إعدام مشروط بسبق الوجود تقريب لقول العبرى على مايخفى وفى الاصطلاح (بيان انتهاء حكم شرعى بطريق شرعى متراخ عنه) قوله : بيان انتهاء كالجنس ومشعر بأنه ليس برفع حقيقة ويخرج به إثبات حكم ابتداء لا بحكم شرعى على مازعم الجاربردى بل يخرج به بيان انتهاء الحكم الثابت بظاهر العقل قبل ورود الشرع نحو الإباحة بحكم الأصل فانه لايسمى نسخاً وقوله بطريق شرعى يخرج ما كان بطريق عقلى كالعجز المبين لانتفاء وجوب القيام على العاجز بعد القدرة عليه قال العبرى فيه نظر لأن ذلك ثبت بفعله عليه السلام وموافقة العقل إياه لايمنع شرعيته (أقول) هذا إنما يرد بالنظر إلى خصوصية المثال ويمكن أن يمثل بعجز من سقط رجلاه عن غسلهما ولذا قيل إنه يخرج به انتهاؤه بالموت والنوم والغفلة والجنون وقوله متراخ عنه يخرج التقييد بالغاية والشرط والاستثناء وههنا أبحاث . الأول أن الحد صادق على قول العدل نسخ حكم كذا مع أنه ليس بنسخ ويؤيد ذلك مافى بعض نسخ المتن هو انتهاء حكم بدون لفظ بيان . والجواب أن المراد بيان الشارع على مالايخفى . الثانى أن الحكم خطاب الله تعالى فكيف ينتهى . الثالث أن الطريق الشرعى المبين إن كان قول الله فهو قديم فلا تراخى وإن كان قول الرسول أو فعله فهو متراخ ألبتة ، وعلى كلا التقديرين لاحاجة إلى

وقالَ القاضِى رفعُ الحُكْمِ وردُّ بأنَّ الحَادِث ضِدُّ

التقييد به والأولى أن يقال النسخ بيان انتهاء تعلق حكم كذا بطريق كذا متراخ ذاتا أو تنزيلا كذا فى شرح العبرى والثانى مدفوع بشيوع استعمال الحكم فى تعلقه * والثالث بأن التراخى أعم من أن يكون ذاتاً أوتنزيلا الرابع أن فى كون قيد التراخى مخرجا للمخصصات نظر لخروجها بقيد انتهاء الحكم لإشعاره بثبوته أولا إلى غاية ما والمخصص مما يدل على أن المخرج لم يرد ابتداء والجواب أن المراد ببيان انتهاء الحكم قصره على بعض الأزمان أو الأشخاص (وقال القاضى) النسخ (رفع الحكم) كذا ذكر الإمام وقال فى موضع آخر أن الحد الذى ذكره القاضى وارتضاه حجة الإسلام هو أن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه وقال آثر لفظ الخطاب على لفظ البعض ليشمل اللفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل يجوز النسخ به وقوله على ارتفاع الحكم يتناول الأمر والنهى والخبر وبقوله بالخطاب المتقدم يخرج ابتداء الإيجاب المزيل لحكم العقل ببراءة الذمة وقوله لولاه لكان ثابتاً لأن حقيقة النسخ الرفع وإنما يكون كذلك لوكان المتقدم بحيث لولاه لبقى وإنما قال مع تراخيه عنه لأنه عند الإتصال بيان لانسخ ثم اعترض الإمام بأن الخطاب المذكور هو الناسخ لاالنسخ وبأن النسخ بفعله عليه السلام خارج عنه إذ الفعل ليس بخطاب قاله العبرى رحمه الله بين نقلى الإمام تدافع إذ الخطاب ليس برفع وكذا بالعكس أقول هذا بعينه اعتراض الإمام الأول والتحقيق أن النسخ المعرف بالخطاب هو بمعنى الناسخ وهو مايحصل به الرفع والمراد بالخطاب أعم من أن يكون حقيقة أو تقديراً فيشمل الفعل أيضاً والمعرف بالرفع النسخ بالمعنى المصدرى وقد يقال أنه يدخل قول العدل وأن قوله على وجه إلى آخره زائداً أما لولاه لكان ثابتاً فلما ذكر من أن الرفع لايكون إلا كذلك وأما مع تراخيه عنه فلأنه لولا تراخى الخطاب الدال على الارتفاع عن الخطاب المتقدم بل كان متصلا كما فى الغاية والشرط ونحوهما لم يتقرر الحكم لأن الحكم إنما يثبت بعد تمام الكلام وكان الخطاب الثانى رافعا لثبوت الحكم فيما وراء المذكور لارافعا لما هو ثابت * وقد يجاب عن الأول بأن قوله لولاه لكان ثابتاً احتراز عن قول العدل ان حكم كذا قد نسخ فانه وإن كان خطابا كذلك لكن لا بحيث لولاه لثبت الحكم فى نفس الأمر وإن اعتقد المكلف ثبوته مع ان دلالة الرفع على ماذكر التزام ولا قدح بالتصريح بما علم التزاما فى التعريف وحينئذ يندفع الثانى أيضاً مع أن المفهوم من الخطاب هنا خطاب الشارع فيخرج قول العدل كذا ذكر الفاضل (ورد) أى القول بأن النسخ رفع الحكم (بأن) الحكم (الحادث) الرافع للحكم السابق (ضد

السّابقِ فليْسَ رفْعه بأوْلى من دفْعهِ) أقول النسخ لغة يطلق على الازالة ومنه نسخت الشمس الظل وعلى النقل والتحويل ومنه نسخت الكتاب أى نقلته والمناسخات لانتقال المال من وارث إلى وارث وهل هو حقيقة فى الازالة مجاز فى النقل أو بالعكس أو مشترك بينهما فيه مذاهب حكاها ابن الحاجب من غير ترجيح ورجح الإمام الأول قال لان النقل أخص من الزوال فان النقل اعدام صفة واحداث أخرى وأما الزوال فطلق الإعدام وكون اللفظ حقيقة فى العام مجازاً فى الخاص أولى من العكس لتكثير الفائدة واختلفوا فى معناه الإصطلاحى ففسره القاضى برفع الحكم واختاره الآمدى وابن الحاجب ومعناه أن خطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لكان باقيا لكن الناسخ رفعه وفسره الاستاذ ببيان انتهاء أمد الحكم ومعناه أن الخطاب الأول له غاية فى علم الله تعالى فانتهى عندها لذاته ثم حصل بعده حكم آخر لكن الحصول والانتهاء فى الحقيقة راجعان إلى التعلق والتفسير بالبيان اختاره المصنف وهو مقتضى اختياره فى المحصول فانه ذكر فى المسألة الثانية أن مقابله خطأ لكنه اختار فى المعالم أن النسخ عبارة عن الإنتهاء وحذف لفظة البيان فقوله بيان كالجنس وقوله انتهاء خرج به بيان المجمل وقوله حكم شرعى دخل فيه الأمر وغيره ودخل فيه أيضا نسخ التلاوة دون الحكم لان فى نسخها بياناً لانتهاء تجويز قراءتها وخرج به بيان انتهاء الحكم العقلى وهو البراءة الأصلية فان بيان انتهائها بابتداء شرعية العبادات ليس بنسخ لأنه ليس بيانا لحكم شرعى إذ الحكم الشرعى هو خطاب الله تعالى كما تقدم والبراءة الأصلية ليست كذلك وقوله بطريق شرعى خرج به بيان انتهاء حكم شرعى بطريق عقلى كالموت والغفلة والعجز فلا يكون نسخاً كما صرح به الإمام هنا وصرح فى الكلام على التخصيص بالادلة المنفصلة بعكس ذلك فقال إن النسخ قد يكون بالعقل ومثل له بسقوط فرض الغسل بسقوط الرجلين وإنما قال بطريق شرعى ولم يقل بحكم شرعى

السابق) أى هما متقابلان لامتناع اجتماعهما ولا ترجيح لأحدهما فى القوة وإذا تساويا (فليس رفعه) أى الحكم السابق بالحادث (بأولى من دفعه) أى السابق الحادث ومنعه الثبوت للتساوى فان قلت يجوز كون الحادث لحدوثه أقوى . قلنا السابق إن لم يستفد زائد سبق الوجود كان كما فى حال الحدوث فيقاوم مثله من الحادث وإن استفاد كان الزائد حادثا فيقاوم وحده الطارىء لحدوثه فالسابق معه أولى كذا قال الإمام وفيه نظر لجواز كون الزائد هو الضعف فلا يقاوم الحادث الحجة وإن تمت انما يدفع كون الرافع هو الحادث وكونه قول القاضى غير معلوم قال الامام الكاشف عن المسألة وهى أن النسخ رفع أو بيان انتهاء : هو مسألة بقاء الأعراض فمن قال به قال الضد الاول يبقى لولا الطارىء والطارىء مزيل ومن قال بخلافه قال الأول ينتهى بذاته ويحصل ضده بعده من غير أن يزيل

لأن النسخ قد يكون بغير بدل ودخل فى الطريق الفعل والتقرير والقول سواء كان من الله تعالى أو من رسوله صلى الله عليه وسلم (قوله متراخ عنه) خرج به البيان المتصل بالحكم سواء كان مستقلا كقوله لا تقتلوا أهل الذمة عقب قوله اقتلوا المشركين أو غير مستقل كالاستثناء والشرط وغيرهما وأيضاً لو لم يكن الناسخ متراخيا لكان الكلام متهافتا وفى الحد نظر من وجوه أحدها أن المنسوخ قد لا يكون حكما شرعيا بل خبرا كما سيأتى * الثانى أن هذا الحد منطبق على قول العدل نسخ حكم كذا مع أنه ليس بنسخ * الثالث إذا اختلفت الأمة على قولين فان المكلف مخير بينهما ثم إذا أجمعوا على أحدهما فانه يتعين الأخذ به وحينئذ فيصدق الحد المذكور عليه مع أن الاجماع لاينسخ ولا ينسخ به كما سيأتى ثم ان النسخ قبل وقت الفعل داخل فى حد الرفع وفى دخوله فى حد المصنف نظر وكذلك التخصيص بالأدلة السمعية المتراخية (قوله وقال القاضى رفع الحكم) أى رفع حكم شرعى بطريق شرعى متراخ وقد تقدم معنى الرفع ورده الامام بوجوه كثيرة اختار المصنف منها وجهاً واحداً وهو أن الحكم الحادث ضد السابق وليس رفع الحادث للسابق بأولى من دفع السابق للحادث * ورفعه ودفعه مصدران مضافان الى الفاعل والضميران عائدان على الاسمين المتقدمين وهما الحادث والسابق الأول للأول والثانى للثانى ويجوز فى الضميرين غير ذلك لكن بمراعاة إضافة المصدر إلى المفعول فان قيل بل الحادث أقوى من السابق لأجل حدوثه قلنا قال فى المحصول لا نسلم فكما أن الشىء حال حدوثه يمتنع عدمه فالسابق حال بقائه أيضاً كذلك لأن كلا من الحادث والسابق لكونه ممكنا يحتاج إلى سبب ومع السبب يمتنع عدمه فاذا امتنع العدم عليهما استويا فى القوة فيمتنع الرجحان ولك أن تقول الحادث أولى بالرفع ولولا ذلك لامتنع تأثير العلة التامة فى معلولها وأيضاً فان القاضى لم يصرح بأن الرافع هو الحكم الحادث فقد يكون

ماقبله وفيه نظر أما أولا فلأن الحكمين ليسا بضدين لعدم التعاقب لقيامهما معاً بذاته تعالى لأن الحكم خطابه تعالى . وأما ثانياً فلأن القاضى ماقال أن الخطاب هو الرافع بل قال هو الدال على الارتفاع فلا يلزم كونه رافعاً فلا يلزم كون الطارىء مزيلا وقوله النسخ هو الرفع لايدل على أن الرافع الحكم لجواز كونه إرادته لا الحكم وذلك الرفع هو النسخ . وأما ثالثاً فلأن الخلاف فى بقاء الأعراض لايرد فى الحكم وهو الخطاب القديم لأنه غير جائز الزوال اتفاقا فلا مناسبة بين هذه المسألة وتلك بوجه كذا ذكر العبرى . وقد يجاب بأنا نريد الحكم ماثبت على المكلف بعد أن لم يثبت أو نقطع بأن الوجوب المشروط بالعقل لم يكن قبله ثم ثبت بعده وذلك ليس بتقديم ثم انا نعلم قطعاً أنه إذا ثبت التحريم فى شىء انتفى الوجوب السابق وهذا هو الذى يعنيه بالرفع ويكون الحكم اللاحق هو الرافع ونعلم أيضاً

الرافع عنده هو الارادة قال : (وفيه مَسائل * الأولى أنّه واقعٌ وأحالهُ اليهودُ لنا أنّ حُكمه إنْ تَبعَ المصالحَ فيَتغيَّرُ بتغيُّرها وإلاّ فلهُ أنْ يَفعَل كيْف شاءَ وأنّ نُبوَّة محمد صلى الله عليه وسلم ثَبَتتْ بالدّليلِ القاطعِ وقد نُقِل قوله تعالى : « ما ننْسخْ منْ آيةٍ أوْ نُنْسها » وأنّ آدمَ عليهِ السلام كانَ يُزوِّج بَناتهِ منْ بنيهِ والآن مُحرَّمٌ اتِّفاقاً

أنها لايجتمعان وهو المعنى بتضادهما (وفيه) أى فى هذا الفصل (مسائل) المسألة (الاولى أنه) أى النسخ جائز (واقع وأحاله اليهود لنا أن حكمه) تعالى فى الواقع (إن تبع المصالح) أى مصالح العباد وأغراضهم بحسب الأوقات والأشخاص وجوبا أو تفضيلا على اختلاف المذهبين (فيتغير) الحكم أى تعليقه (بتغيرها) أى المصالح بحسبها فيجوز النسخ (وإلا) أى وإن لم يتبع المصالح فليس لفعله لمية لأنه لايسأل عما يفعل (فله أن) يغير الأحكام من غير غرض و (يفعل كيف شاء) مثل أن يأمر بصوم آخر رمضان وينهى عن صوم أول شوال فهذا مما يدل على جوازه عقلا (و) مايدل سمعاً على جوازه (أن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع) كما ذكر فى الكلام فهو صادق فى جميع مانقل بنبوته عليه السلام (وقد نقل قوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها) نأت بخير منها أو مثلها .وهو دال على جواز النسخ فان قلت حجته الدليل الشرعى كهذه الآية مثلا موقوفة على ثبوت شريعتنا الموقوف على جواز نسخ الأديان السابقة فلو ثبت النسخ به لزم الدور قلنا حجته إن لم تتوقف على جواز النسخ سلم دليلنا عن النقض وان توقفت والشريعة ثابتة بالأدلة القاطعة يلزم جواز النسخ أيضاً لاستلزام ثبوت الموقوف عليه فهذا من قبيل المنع الغير المضر للمعلل قال الامام الاستدلال بالآية على وقوع النسخ ضعيف لان صدق الشرطية لايتوقف على وقوع الطرفين وكذا الاستدلال على الجواز لعدم توقفه على امكانها أيضاً والأصوب فى ذلك أن يقتصر على ثبوت نبوة محمد عليه الصلاة والسلام المستلزم لوقوع نسخ الشرائع ثم قال فالأقوى التمسك بقوله وإذا بدلنا آية مكان آية وبقوله يمحو الله مايشاء ويثبت قال العبرى الآية الاولى أيضاً شرطية اللهم إلا أن يقال مدخول إذا الشرطية يكون أمراً متيقن الوقوع ولو سلم فالمراد بالآية العلامة دون طائفة من القرآن مترجم أولها وآخرها توقيفاً والثانية لاتدل على النسخ إذ جاز أن لايشاء الله تعالى محو الأحكام أقول لاخفاء فى دلالته على الجواز إذ لايصح أن يقال للمستحيل لو شاء لتحقق (و) الدليل على الوقوع (أن آدم عليه السلام كان يزوج بناته من بنيه والآن) ذلك (محرم اتفاقا) وهذا عين

قيل الفعْل الواحد لا يَحسُن ويَقبُح قلنا مبْنيٌّ علىٰ فاسدٍ ومَع هذا فيَحتمل أن يَحسُنَ لواحد أو فى وقت ويقبُحَ لآخرَ أوْ وقت آخرَ) أقول النسخ جائز عقلا وواقع سمعا خلافا لبعض المسلمين وافترقت اليهود على ثلاث فرق كما قال ابن برهان والآمدى وغيرهما فالشمعونية منعوه عقلا وسمعاً والعنانية منعوه سمعاً فقط والعيسوية قالوا بجوازه ووقوعه وان محمداً لم ينسخ شريعة موسى بل بعث إلى بنى إسماعيل دون بنى إسرائيل ، وفى الكتاب والمعالم أن اليهود مطلقاً أحالته ، وليس كذلك (قوله لنا) أى الدليل على ماقلناه من ثلاثة أوجه • الأول : وهو دليل على الجواز فقط أن حكم الله تعالى أن تبع المصالح كما هو مذهب المعتزلة فيلزم أن يتغير بتغيرها فانا نقطع بأن المصلحة قد تتغير بحسب الأوقات

النسخ وأيضاً قال تعالى لنوح وقت الخروج من الفلك : انى جعلت كل دابة مأكلة لك ولذريتك وأطلقت ذلك لكم كالنبات العشب ماخلا الدم فلا تأكلوه ثم حرم تعالى كثيراً من الدواب على من بعده فان (قيل) لو وقع النسخ لكان الفعل الواحد حسنا وقبيحاً و (الفعل الواحد لايحسن ويقبح) معا أما اللزوم فلأن شرعيته والأمر به يحسنه ، والعقل يقبحه إذا ارتفع لامتناع رفع الشرع ما هو حسن (قلنا) هذا (مبنى على) أصل (فاسد) وهو القول بالحسن والقبح عقلا (ومع هذا) لايتم أيضاً (فيحتمل أن يحسن لواحد أو فى وقت ، ويقبح لآخر أو وقت آخر) أى يجوز أن يحسن فعل واحد لشخص واحد ويقبح لشخص آخر فى وقت واحد أو يحسن فى وقت ويقبح فى وقت آخر ولو بالنسبة إلى شخص واحد كشرب دواء مر فانه مصلحة لشخص فى وقت ومفسدة لآخر أو فى آخر فان قلت يلزم البداء قلنا لانسلم وإنما يلزم لولم يكن بيانا لانتهاء مدة الحكم فان قلت إما أن يكون الله تعالى عالما باستمراره أبداً أولى وعلى التقديرين فلا نسخ أما على الأول فظاهر وأما على الثانى فلأنه يعلمه إلى وقت معين فالحكم فى علمه موقت وذلك الوقت غير ثابت فيما بعده فالقوى الذى فيه ليس برافع الحكم الثابت فلا نسخ قلنا : يعلمه إلى وقت معين وهو المعلوم نسخه فيه وعلمه بارتفاعه بنسخه إياه لايمنع النسخ بل يحققه فان قلت لو جاز النسخ ، وهو رفع الحكم فأما قبل وجود الفعل وهو باطل إذ العدم الأصلى ليس برفع أو بعد وجوده وانقضائه وهو باطل أيضاً إذ لايتصور رفع ماوجد وانعدم أو مع وجوده فيلزم اجتماع النفى والإثبات فيوجد حين لايوجد قلنا النسخ بيان لارفع ولو سلم فيجوز ان يكون الرفع حال انعدامه الحاصل بعين هذا الرفع لوجوب اجتماع العلة والمعلوم زماناً ولو سلم فهذا انما يدل على أن الفعل لا يرتفع وهو غير المتنازع بل المراد ان الحكم الذى كان متعلقاً به قد زال وهو ممكن كما يزول بالموت فان قلت فيجىء فى الحكم المتعلق الترديد قلنا : نعم لكن ليس معنى ارتفاعه

كما تتغير بحسب الأشخاص وإن لم يتبعها فله تعالى أن يفعل كيف يشاء ويحكم كيف يريد * الثانى أن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع وهو المعجزة ، وقد نقل لنا عن الله تعالى أنه قال : ما ننسخ من آية أو ننسها أى نؤخرها نأت بخير منها أو مثلها وجه الدلالة ان الاستدلال بالقرآن متوقف على ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفى كون نبوته ناسخة لما قبلها أو مخصصة قولان للعلماء وحينئذ فنقول نبوته عليه الصلاة والسلام إن توقفت على النسخ فقد حصل المدعى وإن لم تتوقف عليه فالآية التى نقلها تدل على جواز النسخ قال الإمام فى تفسيره وهذا الاستدلال ضعيف لأن قوله تعالى : ما ننسخ من آية جملة شرطية معناها ان ننسخ نأت وصدق الملازمة بين الشيئين لا يقتضى وقوع أحدهما ولا صحة وقوعه ومنه قوله تعالى : «لو كان فيهما آلهة» الآية واستدرك صاحب التحصيل على كلامه فى المحصول بكلامه فى التفسير وقد يقال سبب النزول يدل على الوقوع . فان سببه على مانقله الزمخشرى وغيره ان الكفار طعنوا فقالوا ان محمداً يأمر بالشىء ثم ينهى عنه فأنزل الله تعالى هذه الآية فان قيل : صحة الآية والاستدلال بها يتوقفان على صحة النسخ فلو أثبتنا صحة النسخ بالآية لكان يلزم الدور قلنا لانسلم بل الاستدلال بها متوقف على صحة النبوة * الدليل الثالث ولم يذكره فى الحاصل أن آدم عليه السلام كان يزوج الأخت من الأخ اتفاقا وهو الآن محرم اتفاقا هكذا قرره الإمام وفيه نظر من وجهين أحدهما لانسلم ان التزويج كان بوحى من الله تعالى بل يجوز أن يكون بمقتضى الإباحة الأصلية ورفعها ليس بنسخ كما قدمناه الثانى ماذكره فى المحصول وهو أنه يجوز أن يكون قد شرع ذلك لآدم وبنيه إلى غاية معلومة وهو ظهور شريعة أخرى أو كثرة النسل أو غير ذلك وقد تقدم أن هذا لا يكون نسخاً ونقل الآمدى وابن الحاجب وغيرهما عن التوراة أن فيها الأمر بالتزويج فعلى هذا يسقط الاعتراض الاول (قوله قيل الفعل الواحد) أى استدل المانع بأن الامر بالشىء يقتضى أن يكون حسناً والنهى عنه يقتضى أن يكون قبيحاً والفعل الواحد لا يكون حسنا قبيحاً لاستحالة اجتماع الضدين فلا يكون مأموراً به منهياً عنه وأجاب المصنف بأن هذا مبنى على فاسد ، وهو التحسين والتقبيح العقلى فيكون أيضاً فاسداً ومع هذا أى ومع تسليم هذه القاعدة فلا استحالة إذ يحتمل أن يحسن الفعل لشخص ويقبح لشخص آخر أو يحسن الفعل فى وقت ويقبح فى وقت آخر كما تقدم قال (الثانية : يجوزُ نَسْخ بعْضِ القرْآنِ بِبَعْضٍ ومنَع)

انعدامه بعينه بل انقطاع تعلقه ولا يمتنع ذلك بعد التحقق فان قلت فيرد فى التعلق قلنا معنى ارتفاعه وانقطاعه أنه قد وجد التعلق بالفعل الذى فى الزمان الاول ولم يوجد التعلق بالفعل الذى فى الزمان الثانى فارتفع وانقطع الاستمرار الذى كان يتحقق لولا الناسخ هكذا ذكر الفاضل المسألة (الثانية : يجوز نسخ بعض القرآن ببعض) أو غيره (ومنع) ذلك

أبو مسلمٍ الأصفهانِي لنا أنّ قوله تعالى : « مَتاعاً إلى الحَوْلِ » نُسِخت بقوله تعالى « يَتربَّصْنَ بأنفُسِهِنَّ أرْبعَةَ أشْهرٍ وعَشْراً » قال : قدْ تَعتدُّ الحامل به قلنا لا بلْ بالحمْل وخُصوصيَّة السَّنة لاغٍ وأيضاً تقديم الصَّدقةِ على نجْوَى الرَّسولِ وَجبَ بقولهِ تعالى : « يا أيُّها الذين آمنُوا إذا ناجيتمُ الرَّسولَ فقدِّموا بيْنَ يَدَيْ نجْواكُمْ صدَقةً » ثم نُسخَ قال زالَ لزوالِ سَببهِ وهو التَّمييز بيْن المُنافقِ وغيْرهِ وقلنا زالَ كيفَ كانَ

(أبو مسلم الأصفهانى) والمشهور أنه يجوز النسخ مطلقاً لكن يمنع وقوعه (لنا أن قوله تعالى) والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم (متاعا إلى الحول) غير إخراج (نسخت بقوله تعالى) والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا (يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً) فهذا نسخ وجوب الاعتداد بالسنة بوجوبه أربعة أشهر وعشراً وهما ثابتان بالقرآن (قال) أبو مسلم حكم الإعتداد بالحول مازال بالكلية بل بقى فى بعض الصور إذ (قد تعتد الحامل به) أى الحول إذا كانت مدة حملها حولا فهو تخصيص لانسخ (قلنا) انها (لا) تعتد فى هذه الصورة بالحول من حيث هو حول (بل بالحمل) إلى أن تضع (وخصوصية السنة لاغ) أى لغواز لو حصل الوضع لأقل منها انقضت ولوزاد الحمل عليها لم تنقص بها اتفاقا قوله (وأيضاً) دليل آخر على وقوع نسخ بعض القرآن وهوأن يقال (تقديم الصدقة على نجوى الرسول) صلى الله عليه وسلم (وجب بقوله تعالى ياأيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة ثم نسخ) بقوله تعالى أأشفقتم أن تقدموا بين يدى نجواكم صدقات فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم الآية (قال) أبو مسلم لم ينسخ هذا النص بل (زال) وجوب تقديم الصدقة على النجوى (لزوال سببه وهو التمييز بين المنافق وغيره) لأن سبب التقييد بهاهو أن يمتاز المنافقون عن المؤمنين فان المنافقين ما كانوا يتصدقون فبعد حصول الغرض سقط التقييد بها لأن زوال السبب المختص وهوهنا كون التميز مطلوبا يوجب زوال الحكم وبمثل ذلك يندفع ماقيل كيف يتصور من المسلم انكار النسخ وهو من ضروريات الدين ضرورة ثبوت نسخ بعض أحكام شرائع السالفة بثبوت شريعتنا بالقواطع وبعض أحكام شريعتنا بقواطع من شريعتنا لأن المخالف لاينكر عدم بقاء تلك الأحكام وإنما ينازع فى الانقطاع والارتفاع ويزعم أن حقيقة تلك الأحكام كانت مقيدة إلى أزمنة بعينها ويرجع النزاع لفظياً (قلنا) أى فى جواب أبى مسلم (زال) أى وجوب الصدقة (كيف كان) سواء كان لزوال سببه أو لأمر آخر وإذا ثبت الزوال ثبت

احتجّ المانع بقوله تعالى : « لا يأتيهِ الباطلُ منْ بيْن يديهِ ولا منْ خلْفهِ » قلنا : الضّمير للمجموع) أقول لايجوز نسخ جميع القرآن اتفاقاً كما قاله فى الحاصل وأشار اليه المصنف فى آخر المسألة ويجوز نسخ بعضه خلافا لأبى مسلم الأصفهانى كما نقله عنه الإمام وأتباعه ونقل عنه الآمدى وأتباعه كابن الحاجب أنه منع وقوع النسخ مطلقاً وأبو مسلم هذا هو الملقب بالجاحظ كما قاله ابن التلمسانى فى شرح المعالم واسم أبيه على ماقاله فى المحصول بحروف المنتخب عمر واللمع يحي واستدل المصنف بوجهين ◦ أحدهما أن الله تعالى أمر التى توفى عنها زوجها بالاعتداد بحول فقال تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول ثم نسخ ذلك بقوله والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً ◦ اعترض أبو مسلم فقال الإعتداد بالحول لم ينسخ بل خصص وذلك لأن الحمل قد يمكث حولا فتعتد الحامل به والجواب عنه أنا لانسلم أن الحامل تعتد بالسنة بل إنما تعتد بوضع الحمل سواء حصل لسنة أو أقل أو أكثر وخصوصية السنة لاغ ولااعتبار به ◦ الثانى أنه تعالى أوجب على من أراد أن يناجى الرسول تقديم صدقة فقال تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة ثم نسخ بقوله تعالى فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم الآية قال أبو مسلم إنما زال ذلك لزوال سبب الإيجاب وهو التمييز بين المنافق وغيره إذ المؤمن يمتثل والمنافق يخالف فلما حصل التمييز سقط الوجوب وأجاب المصنف تبعا للحاصل بأن المدعى زوال الوجوب بعد ثبوته سواء كان لزوال سببه أم لم يكن لأنه معنى النسخ وقد ثبت ذلك هنا وهذا الجواب مردود لأمور منها أنه مناقض لماذكره بعد ذلك فانه استدل على أن الاجماع لاينسخ القياس بقوله وأما القياس فلزواله بزوال شرطه فاقتضى أن هذا ليس بنسخ ◦ الثانى أن ما زال بزوال علة يمكن عودها لايقال فيه أنه منسوخ بل مشروعيته باقية حتى يعود عند عود العلة ◦ الثالث أنه إن أراد التمييز للنبى صلى الله عليه وسلم فهو باطل لأنه كان يعلم أعيانهم حتى

النسخ إذ هو الزوال ويقال عليه لانسلم أن زوال الحكم بزوال سببه المختص نسخ بل النسخ حيث ورد خطاب دال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب السابق أو انتهائه والأقرب ماقال الإمام أن ماذكر لايصلح سببا وإلا كان غير المتصدق منافقا لكنه باطل لأنه روى أنه لم يتصدق من الصحابة غير على رضى الله عنه (احتج المانع) أبو مسلم (بقوله تعالى) وانه لكتاب عزيز (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) لاقتضائه امتناع بطلان القرآن بسابق أو لاحق فلو جاز النسخ لجاز بطلانه إذ النسخ ابطال (قلنا) النسخ بيان لا إبطال ولو سـلم فنقول (الضمير) فى لا يأتيه (للمجموع) أى مجموع القرآن فالممتنع حينئذ بطلان الجمع لا البعض

سماهم لصاحب سره حذيفة بن اليمان كما دلت عليه الأحاديث وإن أراد التمييز للصحابة فدعوى زواله عنهم ممنوع بل استمر إلى وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأجاب الإمام بأنه لو كان كما قال لكان من لم يتصدق منافقاً وهو باطل فقد روى أنه لم يتصدق غير على رضى الله عنه وفيه نظر فان عدم الصدقة قد يكون لعدم النجوى (قوله) احتج أبو مسلم على المنع بقوله تعالى: « لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه » فلو نسخ بعضه لتطرق إليه البطلان ، وأجاب المصنف تبعاً للحاصل بأن الضمير لمجموع القرآن ، ومجموع القرآن لا ينسخ اتفاقا وأجاب فى المحصول بأن المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا يأتيه من بعد ما يبطله وأجاب غيرهما بأن النسخ إبطال لا باطل فان الباطل ضد الحق

قال * (الثالثة : يجوز نسْخ الوجوبِ قبْل العَملِ خلافاً للْمعتزلةِ لنا أنّ إبْراهيمَ عليهِ السّلام أُمِرَ بذْبحِ ولدِه بدليلِ قوله تعالى : « افْعلْ ما تؤْمَر » . « إنّ هذا لهُوَ البلاءُ المبينُ » وفدَيْناهُ بذْبحٍ عظيمٍ »

المسألة (الثالثة يجوز نسخ الوجوب) أى وجوب الشىء (قبل العمل) مثل أن يقول صم يوم الخميس ثم يقول فى وقته لا تصم يوم الخميس (خلافاً للمعتزلة) والصيرفى * والمصنف عبر عن المسألة بما هو المشهور وإلا فالمذكور فى مختصر المدقق قبل وقت الفعل قال الفاضل رحمه الله تعالى والحق أن المراد قبل الوقت الذى يتمكن فيه من إرادة الفعل فيشمل ما قبل دخول الوقت ومابعده إلى حين عدم انقضاء زمان يسع المأمور به والأول مثل أن يقول حجوا هذه السنة ثم يقول قبل دخول عرفة لا تحجوا والثانى مثل أن يقول يوم عرفة قبل انقضاء زمان يسع الأسباب لا تحجوا فالنسخ أبداً لا يتعلق بما مضى بل إلى ما يقدر وقوعه فى الاستقبال من أفراد الفعل (لنا) على جواز النسخ قبل الفعل (أن إبراهيم عليه السلام أمر بذبح ولده بدليل) قوله تعالى حكاية عن ولده الذبيح يا أبت (افعل ما تؤمر) بعد ما قال ابراهيم يابنى إنى أرى فى المنام أنى أذبحك فانظر ماذا ترى فدل أن المأمور به الذبح إذ هو المذكور لا غير وبدليل قوله تعالى : (إن هذا لهو البلاء المبين) فانه لو لم يكن مأموراً به بأن لم يكن مأموراً بشىء أو أمر بمقدمات الذبح دونه لم يكن البلاء مبيناً أما على الأول فظاهر ، وأما على الثانى فلسهولة الامتثال فيه قال العبرى رحمه الله تعالى وفيه نظر لأن أمره بالمقدمات مثل اضجاع الابن وأخذ المدية مع غلبة الظن بأنه مأمور بالذبح أيضا بلاء مبين ، ويمكن دفعه بأنه إيقاع لإبراهيم عليه السلام فى الجهل بما ظهر عليه أنه مأمور بالذبح مع أنه ليس كذلك وهو باطل على أصل المعتزلة وبدليل قوله : (وفديناه بذبح عظيم) فانه لو مر بالمقدمات دون ذبح الولد لما

فنُسخَ قبْله قيل تلك بنَاءً علىٰ ظنّه قلْنا لا يخْطىء ظنُّه قلنا إنه

احتيج إلى الفداء الذى هو بدل المأمور به وقد أتى بالمقدمات ولأن الفداء إنما هو بدل أمر خاص وهو تلف النفس وهو حاصل هاهنا بالذبح فيكون هو المأمور به دون مجرد المقدمات لأن الأمر بها دونه لا يؤدى إلى تلف النفس فيحتاج إلى فداء فثبت بهذه الوجوه أنه أمر بالذبح ووجب عليه (فنسخ) ذلك الوجوب (قبله) أى فعل وقت التمكن من قبل الذبح لأنه لم يفعل فلو كان مع حضور الوقت لكان عاصيا واعترض عليه بأنا لا نسلم أنه لولم يفعل وقد حضر الوقت لكان عاصياً لجواز أن يكون الوقت موسعا فيحصل التمكن ولا يعصى بالتأخير ثم ينسخ والجواب أنه لو كان موسعاً لأخر الفعل ولم يقدم على الذبح وترو مع الولد عادة رجاء أنه ينسخ عنه لعظم الأمر ومثله مما يؤخر عادة فتم الدليل ولزم منه جواز نسخ الوجوب فى الجملة قبل وقت العمل وهو المدعى • فى شرح الجاربردي بعد بيان أنه أمر بذبح الولد أن الآية الثالثة تدل على أن ذبح الولد قد انتسخ . ويدل على أنه قبل وقت العمل أنه لولا ذلك لعصى وقوله فنسخ قبله نتيجة المتقدمين والمصنف ترك المقدمة الثانية لما يدل عليها وهو قوله : وفديناه أقول كأنه أراد بالمقدمتين أنه أمر بالذبح وانتسخ قبل وقت العمل ولا خفاء أنه لا دلالة لشرعية الفداء على انتساخ حكم الأصل بل يبعد أن يدل على خلافه يؤكده ما ذكره الفاضل من أن الفداء اسم لما يقوم مقام الشىء فى قبول مايتوجه إليه من المكروه ولو كان ذبح الولد نفعا لما احتاج إلى مايقوم مقامه وأيضاً لا خفاء فى ظهور كون وفديناه مورداً هنا للاستدلال به على أنه أمر بالذبح وأن الضمير فى فنسخ للأمر بذبح الولد فهو عين المقدمة الثانية الموقوف عليها النتيجة ولعل الفاء وقع من الكاتب وهو الحامل للجاربردى على ماقال والأصوب الواو فعلى هذا يكون الدليل على المقدمة الثانية غير المذكور فى المتن اعتماداً على ظهور أنه لم يفعل أصل الذبح وما ذاك إلا بانتساخه قبل التمكن والا لعصى كما ذكرنا ويرد عليه مامر أن المصير إلى الفداء دليل على أنه لم ينسخ كما فى اختيار المولى الفداء عند وجوب دفع العبد (قيل) لا نسلم أنه أمر بالذبح فى نفس الأمر بل بحسب ماظن و (تلك) الآيات كلها (بناء على ظنه) يعنى أنه لما ظن أمر بالذبح قيل افعل ما تؤمر وكان هذا بلاء مبينا وكان الذبح فداء (قلنا) إذا كان ظنه أنه أمر به كان مأمورا به فى الواقع إذ (لا يخطىء ظنه) لأنه قال عليه الصلاة والسلام ظن المؤمن لا يخطىء فظن النبى أولى خصوصا فى قتل الولد المحرم بحسب الأصل فان (قيل) سلمنا أنه أمر بالذبح لكن لا نسلم نسخه قبل فعله (إنه) عليه السلام

امْتَثَل وإنه قَطَعَ فَوُصِلَ قلنا لوْ كانَ كذلكَ لمْ يَحْتَجْ إلى الفِدَاءِ قيلَ الواحدُ بالواحدِ فى الواحدِ لا يؤمَرُ ويُنهى قلنا يجوُزُ للإبْتلاءِ) أقول نسخ الوجوب قبل العمل جائز عندنا كما إذا قال الشارع صل بعد الغروب ركعتين ثم قال ضحوة لا تصل وخالف فيه المعتزلة وبعض الفقهاء وتعبير المصنف بقوله قبل العمل يقتضى أنه لافرق فى الخلاف بين الوقت وما قبله وما بعده فأما قبل الوقت أو بعد دخوله ولكن قبل مضى زمن يسعه فسلم وفى معناه أيضا ما إذا لم يكن له وقت معين ولكن أمر به على الفور ثم نسخ قبل التمكن نعم فى جريان الخلاف بعد الشروع نظر يحتاج إلى نقل وأما الصورة الثانية وهى مابعد خروج الوقت فليس محل الخلاف بل جزم ابن الحاجب بأنه لايجوز واقتضى كلامه الاتفاق عليه وصرح فى الأحكام فى أول المسألة بالجواز وبأنه لاخلاف فيه وهذا إنما يأتى إذا صرح بوجوب القضاء أو قلنا الأمر بالأداء يستلزمه وأما الصورة الثالثة وهى ما إذا وقع النسخ فى الوقت لكن بعد التمكن من فعله فمقتضى كلام المصنف جريان الخلاف أيضا وهو مقتضى كلام ابن الحاجب فى أثناء الاستدلال وليس كذلك فقد صرح الآمدى فى الأحكام فى أثناء الاستدلال بأن هذا جائز بلا خلاف وإنما الخلاف قبل التمكن وصرح به أيضا ابن برهان فى الوجيز وامام الحرمين فى البرهان فقال والغرض من المسألة أنه إذا فرض ورود الأمر بشىء فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يمضى من وقت اتصال الأمر به زمن يسع الفعل المأمور به وعبارة المحصول والحاصل هل يجوز نسخ الشىء قبل مجىء الوقت وعبارة التحصيل والأحكام وابن الحاجب قبل الوقت ثم أن المسألة ليست خاصة بالوجوب بل غيره كذلك أيضاً لاجرم عبر فى المحصول بالشىء كما تقدم نقله عنه (قوله لنا) أى الدليل على الجواز أن إبراهيم عليه السلام أمره الله تعالى أن يذبح ولده

(امتثل وإنه) عليه السلام (قطع) شيئاً من الحلق ثم بعد ذلك قد التأم (فوصل) ولهذا قال الله تعالى قد صدقت الرؤيا (قلنا لو كان كذلك) أى لو كان امتثل (لم يحتج إلى الفداء) لأن الاحتياج إلى البدل إما يكون بتقدير عدم المبدل وإلا اجتمعا والثانى باطل لقوله تعالى : « وفديناه » فان (قيل) لو جاز نسخ الشىء قبل فعله لكان الشخص الواحد بالنسبة إلى فعل واحد فى وقت واحد مأموراً ومنهياً و (الواحد بالواحد فى الواحد لايؤمر وينهى) لاستلزامه التكليف بالمحال (قلنا) لانسلم بطلان ذلك بل (يجوز الابتلاء) وإنما يمتنع لو طولب منه الفعل والكف معا وهو ممنوع بل يطلب منه أولا الفعل مثلا ليظهر أنه هل يعزم عليه أم لا ثم يطلب منه الكف عنه للغرض المذكور من غير أن يبقى تعلق الطلب بالفعل كما يقول السيد لعبده افعل كذا مجربا له ثم لما علم تشمره له قال عقيب

ثم نسخ ذلك قبل الفعل وهذا الولد قال فى المحصول أنه اسمعيل وقال جماعة انه اسحق وصححه القرافى فأما كونه أمر بالذبح فلثلاثة أوجه * أحدها قوله تعالى حكاية عن ولده ياأبت افعل ماتؤمر الآية جوابا لقوله « يابنى انى أرى فى المنام أنى أذبحك » الثانى قوله تعالى حكاية عن إبراهيم « ان هذا لهو البلاء المبين » الثالث قوله تعالى « وفديناه بذبح عظيم » فلو لم يكن الذبح مأموراً به لما كان فيه بلاء ولم يحتج إلى الفداء وأما كونه نسخ قبله فلأنه لو لم ينسخ لذبح لكنه لم يذبح ولم يستدل عليه المصنف لوضوحه اعترض الخصم بأمرين * أحدهما وهو اعتراض على المقدمة الاولى أنا لا نسلم أنه كان مأموراً بالذبح وإنما كان مأمورا بالمقدمات فظن أنه مأمور بالذبح وتلك الأمور التى تمسكتم بها من قوله « افعل ماتؤمر » وقوله « ان هذا لهو البلاء » وحصول الفداء إنما هى بناء على ظنه أنه مأمور وأجاب المصنف تبعاً للحاصل بأن ظنون الانبياء مطابقة يستحيل فيها الخطأ لا سيما فى ارتكاب هذا الامر العظيم الثانى وهو اعتراض على المقدمة الثانية لا نسلم أن الوجوب نسخ قبل الفعل فان إبراهيم قد امتثل ولكنه كان كلما قطع شيئا وصله الله تعالى والجواب أنه لو كان كما ذكرتم لم يحتج إلى الفداء فان الفداء بدل والبدل إنما يحتاج إليه إذا لم يوجد المبدول (قوله قيل الواحد) أى عارضنا الخصم فاستدل بأنه لو جاز ان يرد الأمر بشىء فى وقت ثم يرد النهى عن فعله فى ذلك الوقت لكان الشخص الواحد بالفعل الواحد فى الوقت الواحد مأمورا به منهيا عنه وهو محال وأجاب المصنف بأنه إنما يكون محالا إذا كان الغرض حصول الفعل وأما إذا كان المقصود هو ابتلاء المأمور أى اختباره وامتحانه فيجوز فان السيد قد يقول لعبده اذهب غدا إلى موضع كذا راجلا وهو لا يريد الفعل بل يريد امتحانه ورياضته ثم يقول له لاتذهب وأجاب ابن الحاجب أيضا بأن الأمر والنهى لم يجتمعا فى وقت واحد بل بورود النهى انقطع تعلق الأمر كانقطاعه بالموت قال * الرابعة — يَجُوزُ النَّسْخُ بلا بدل أَوْ بِبَدَلٍ أَثْقَلَ منهُ كَنَسْخِ وُجُوبِ تَقْدِيمِ الصَّدَقَةِ عَلَى النَّجْوَى والكَفِّ عنِ الكُفَّارِ بالقِتالِ

ذلك لايفعله المسألة (الرابعة يجوز النسخ) أى نسخ حكم (بلا بدل أو ببدل أثقل منه) خلافا لقوم لنا الوقوع (كنسخ وجوب تقديم الصدقة على النجوى) فانه نسخ بلا بدل وكذا نسخ وجوب الامساك بعد الفطر فى الصيام (و) نسخ (الكف عن الكفار) الثابت بقوله ودع أذاهم وقوله لكم دينكم (بالقتال) أى بآيات القتال أو بوجوبه فانه نسخ ببدل أثقل وكذا نسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وأيضا ان لم نقل برعاية المصالح فلا اشكال فان قيل بها

استُدلَّ بقوله تعالى : « نأت بخيرٍ منها » قلنا ربما يكونُ عدمُ الحكمِ الأثقلَ خيراً
الخامسة يُنسخُ الحُكمُ دونَ التِّلاوةِ مثلُ قولِهِ تعالى: « متاعاً إلى الحَولِ » الآية

فلا استحالة عقلا بأن تكون المصلحة فى النسخ بلا بدل أو ببدل أثقل وعبارة المحقق قد اختلف فى جواز نسخ التكليف من غير تكليف آخر قال الفاضل قيد بالتكليف لأنه لا خلاف فى أن النسخ إنما يكون بدليل وهو لا محالة يثبت حكما آخر كالإباحة فى نسخ تحريم ادخار لحوم الإضاحى ولا فى أن كل آية تنسخ يؤتى بآية أخرى يكون العمل بها أكثر ثوابا أو مثلها والظاهر أن مراد القائلين بوجوب البدل فى النسخ هو إثبات حكم متعلق بذلك الفعل الذى ارتفع عنه الحكم المنسوخ كالإباحة عند نسخ الوجوب أو الحرمة على ماذهب إليه الزمخشرى من أن النسخ هو الإذهاب إلى بدل والإنساء هو الاذهاب لا إلى بدل واعترض عليه بأن الآية التى ستذكر تدل على وجوب البدل فيهما والجواب أن المراد بالبدل حكم يتعلق بذلك الفعل والآية الأخرى لا يلزم أن تكون كذلك بل قد تدل على مالا تعلق له بذلك الفعل ثم قال والحق أنه يجوز النسخ بلا حكم بأن يدل لدليل على ارتفاع الحكم السابق من غير إثبات حكم آخر فلا يحتاج إلى تقييد البدل بالتكليف وعلى هذا لا يكون نسخ تحريم الادخار إلى إباحة من النسخ بلا بدل (استدل) على خلاف المختار (بقوله تعالى) مانسخ من آية أو ننسها (نأت بخير منها) أو مثلها فانه يدل على أن النسخ لا يكون إلا ببدل خير من المنسوخ أو مثله فلا يجوز بلا بدل أو ببدل أثقل لأنه ليس بخير بالنسبة إلينا (قلنا) المعنى نأت بآية أخرى مثلها فى الثواب أو أكثر كما مر ولا يلزم منه الاتيان بحكم متعلق بالفعل الذى كان الحكم المنسوخ متعلقا به سلمنا لكن (ربما يكون عدم الحكم) الحاصل من النسخ بلا بدل أى حكم آخر يتعلق بما تعلق به المنسوخ أولا (أو) البدل (الأثقل) بدلا عن الحكم المنسوخ (خيراً) منه أما الأول فظاهر إذ فيه الانتقال من العسر إلى اليسر وأما الثانى فلأنه أكثر ثوابا لقوله عليه السلام أفضل الأعمال أحمزها أى أشقها وقوله لبعض النساء أجرك على قدر تعبك فان قلت العدم شر محض فكيف يكون خيراً وأيضاً المأتى به يكون أمراً وجودياً محققا والعدم ليس كذلك قلنا الأول مبنى على قاعدة الفلسفة ولو سلم فالمراد خيرية اليسر والترفه الحاصل فى ضمنه والثانى ممنوع بل المأتى به أعم كالاباحة التى هى عدم الحرج فى الفعل والترك ولو سلم فالمأتى به فى التحقيق هو التيسير والتسهيل هنا المسألة (الخامسة) فى أقسام المنسوخ قد (ينسخ الحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى) فى المتوفى عنها زوجها (متاعا إلى الحول الآية) فانه مثبت فى المصاحف

وبالعَـكسِ مثلُ ما نُقل الشَّيخُ والشَّيْخةُ إذَا زَنَيا فارْجمُوهُما الْبتَّةَ وَيُنْسخانِ معاً كما رُوِي عنْ عائشَـةَ رضىَ الله عَنها أنها قالتْ كانَ فيما أنْـزلَ الله عشـرَ رَضعَـاتٍ محرّماتٌ فنُسِـخْنَ بخمْسٍ السادسة

متلو فى الصلاة وقد نسخ حكمه بأربعة أشهر وعشراً كما مر (وبالعكس) أى قد تنسخ التلاوة دون الحكم (مثل ما نقل) عن عمر رضى الله عنه (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة) نكالا من الله ورسوله والله عزيز حكيم. فالحكم وهو وجوب الرجم على المحصن والمحصنة باق مع نسخ التلاوة فهذان يدلان على الوقوع والجواز وخالفنا المعتزلة فى ذلك وقد يستدل على الجواز بأن جواز التلاوة حكم للآية وما تدل عليه من الأحكام حكم آخر لها ولا تلازم بينهما فيجوز نسخ كل منهما بدون الآخر ونسخ كليهما أيضاً وإليه أشار بقوله (وينسخان) أى التلاوة والحكم (معاً كما روى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت كان فيما أنزل الله عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس) رضعات معلومات . فان حكمه وتلاوته منسوخان عند الجمهور وذهب البعض إلى بقاء حكمه ثم ان منسوخ الحكم دون التلاوة قرآن فلا يجوز للمحدث مسه اتفاقا وما هو بالعكس قد اختلف فيه وذكر المدقق أن الأشبه الجواز لخروجه عن كونه قرآنا والمنقول عن الآمدى المنع واحتجت المعتزلة بأن التلاوة مع الحكم كالعلم مع العالمية فى ان الثانى لا يتحقق بدون الأول فكما يمتنع الانفكاك هنا فكذلك هناك والجواب أنا لا نسلم أن العالمية أمر وراء قيام العلم بالذات لازما له ولو سلم فلا يلزم من نسخ أحدهما دون الآخر الانفكاك الممتنع إذ التلاوة امارة الحكم ابتداء لا دواماً أى يدل ثبوتها على ثبوته ولا يدل الدوام على الدوام فحينئذ إذا نسخ التلاوة وحدها فهو نسخ لدوامها وهو غير الدليل وإذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ لدوامه وهو غير المدلول فلا يلزم الإنفكاك بين الدليل والمدلول بخلاف العالمية مع العلم لتلازمهما ابتداء ودواماً المسألة (السادسة) فى نسخ الخبر لا خلاف فى أن التكليف بالأخبار بشىء من عقلى أوعادى أوشرعى كوجود البارى وإحراق النار وإيمان زيد ثم نسخه بعد ذلك جائز والخلاف فى نسخه بنقيضه بأن يكلف الأخبار بنقيض ذلك الشىء كما إذا قيل أخبر بأن النار محرقة ثم قال أخبر بأنها ليست بمحرقة والمختار عند الأشاعرة الجواز خلافا للمعتزلة بناء على أصلهم فى حكم العقل لان أحدهما كذب فالتكليف به قبيح وأما نسخ مدلول الخبر ففيه تفصيل فان كان مدلوله مما لا يتغير كوجود البارى وحدوث العالم لا يجوز نسخه اتفاقا وإن كان مما يتغير كايمان زيد وكفره وان كان ماضيا فالجمهور على عدم جواز نسخه إذ الماضى قد

يجوزُ نسخُ الخبرِ المُستقبلِ خلافاً لأبي هاشم لنا أنّه يحتملُ أنْ يُقالُ لأعاقبنَّ الزّاني أبداً ثمَّ يقالُ أردْتُ سنَةً قيل يُوهِمُ الكذبَ قلنا وَنسْخ الأمر يُوهِمُ البَدَاءَ) أقول ذهب الشافعي إلى أن النسخ لا بدله من بدل فقال في الرسالة مانصه وليس بنسخ فرض أبدا إلا إذا أثبت مكانه فرض هذا لفظه بحروفه وذهب أيضاً على ماحكاه عنه ابن برهان في الوجيز والأوسط إلى أنه لا يجوز النسخ إلى بدل هو أثقل من المنسوخ وذهب الجمهور ومنهم الإمام والآمدى وأتباعهما إلى جواز الأمرين أما الأول فلأن تقديم الصدقة على نجوى الرسول كان واجباً ثم نسخ بلا بدل وأما الثاني فلأن الكف عن الكفار كان واجبا أي كان قتالهم حراما لقوله تعالى: «ودع أذاهم» ونحوه ثم نسخ بإيجاب القتال مع التشديد فيه كثبات الواحد للعشرة وذلك أثقل من الكف واستدل الخصم على منعهما بقوله تعالى

ارتفع وانقضى فلا يحتاج إلى رافع وكلام الإمام يشعر بجوازه حيث قال : إذ قال عمرت نوحا ألف سنة جاز أن يبين من بعد أنه ألف سنة إلا خمسين عاما ورد بأنه إما كذب أو هذيان وكلاهما على الله تعالى محال وإن كان مستقبلا فعند البصرى وعبد الجابر وعبد الله البصرى أنه (يجوز نسخ الخبر المستقبل) وهو مختار المصنف (خلافاً لأبي هاشم) والقاضي والجبائي على ما نقل الجاربردى (لنا) على المختار (أنه يحتمل أن يقال لأعاقبن الزاني أبداً ثم يقال) بعده (أردت سنة) إذ لا يلزم منه محال قيل فيه نظر قال الجاربردى وذلك لأن المانعين يجوزون نسخ مثل هذا الخبر لأنه في معنى الطلب أي الأمر أو النهي فيجوز نسخ حكمه. أقول كأنه أراد أن المثال المذكور في معنى لا تزنوا فتعاقبوا أبدا ثم نسخ التأبيد ولا يخفى ما فيه من التمحل بل وجه النظر ماقال المحقق من أن مثل هذا ليس من المتنازع فانا قد اتفقنا على أنه يجوز أن يقول أما أنا فافعل كذا أبدا ثم يقول أردت عشرين سنة لكنه تخصيص لا نسخ فلا خلاف تحقيقاً واستدل أيضاً بأنه إذا قال أنتم مأمورون بصوم رمضان ثم قال لا تصوموا رمضان جاز اتفاقا والجواب أنه نسخ لوجوبه لا لمدلول الخبر وهو وقوع الأمر قال: قال الفاضل وتحقيقه أنه إن سبق منه أمر بالصوم فهذا إخبار عنه فالنسخ إنما هو لذلك الأمر وإن لم يسبق أمر فهذا تعبير عن الأمر بصورة الخبر وليس بإخبار وهذا ماقال في المنتهى جاز نسخه لأنه في معنى صوموا فليس بخبر فان (قيل) لا يجوز نسخ الخبر المستقبل لأنه (يوهم الكذب) وإيهام الكذب قبيح وإنما لم يقل يوجبه لأن لفظ التأبيد لا يفيد قطعا الاستمرار (قلنا و) كما أن ذلك يوهم الكذب فكذا (نسخ الأمر يوهم البداء) لعدم كونه نصاً في بيان الانتهاء وإلا لما اختلف في كونه بيانا

(ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) دلت الآية على أنه لابد من الاتيان بحكم هو خير من المنسوخ أو مثله فدل على المدعى أما الأول فواضح وأما الثانى فلأن الأثقل والأشق لا يكون خيراً للمكلف وجوابه أن عدم الحكم قد يكون خيراً للمكلف من إثباته للمكلف فى ذلك الوقت لمصلحة ، وقد يكون الأثقل أيضاً خيراً له باعتبار زيادة الثواب وأجاب فى المحصول أيضاً بأن نسخ الآية معناه نسخ لفظها ولهذا قال نأت بخير منها قال ابن الحاجب ولئن سلمنا فمدلول الآية لم يقع فأين نفى الجواز * المسألة الخامسة يجوز نسخ الحكم دون التلاوة كنسخ الاعتداد بالحول من قوله تعالى: «متاعا إلى الحول» وبالعكس كما روى الشافعى والترمذى وغيرهما عن عمر أنه قال : مما أنزل الله تعالى فى كتابه الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها ألبتة وذكر البخارى ومسلم قريباً منه أيضاً ، والمراد بالشيخ والشيخة المحصن والمحصنة ويجوز نسخهما معا لما روى مسلم عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس والاستدلال لايتم بما نقله المصنف عن عائشة وهو مطلق الإنزال بل لابد أن ينضم إليه كونه من القرآن كما قررناه لأن السنة أيضاً منزلة * المسألة السادسة لانزاع فى نسخ تلاوة الخبر ونسخ تكليفنا بالأخبار به قال الآمدى إلا إذا كان نسخه يوجب الاخبار بنقيضه وهو مما لا يحتمل التغير كحدوث العالم فان المعتزلة تمنعه لأن التكليف بالكذب قبيح وعقلا عندنا أنه يجوز ، وأما نسخ مدلول الخبر أى إخراج بعض الأزمنة الداخلة فيه لارفعه بالكلية كما نبه عليه فى المحصول فهى مسألة الكتاب وحاصلها أنه إن كان مما لايتغير فلا يجوز اتفاقا كما قاله الإمام والآمدى ولم يستثنه المصنف ، وأما الذى يتغير فقال الإمام والآمدى يجوز نسخه مطلقاً قالا سواء كان ماضياً أو مستقبلا أو وعداً أو وعيداً وقال ابن الحاجب لايجوز مطلقاً ، ونقله فى المحصول عن أكثر المتقدمين ، وفى الكتاب والحاصل عن

فجوابكم جوابنا قال المراغى وذلك أن يقال لما لم تكن دلالة الأمر والخبر قاطعة فورود النسخ علم أنه لم يرد المنسوخ قال العبرى وفيه نظر فان خبر الله وأمره يوجبان القطع وإلا ارتفع الوثوق على إخباره وأوامره أقول لانسلم أن كل أمر وخبر من الشارع كذلك إن أراد به قطع الاحتمال أصلا على ما يناسب معنى اليقين وهو الذى نفاه المراغى فلانسلم ارتفاع الوثوق بانتفاء القطع بهذا المعنى إذ يكفيه علم الطمأنينة وإن أراد قطع الاحتمال الناشىء عن دليل على ماهو معنى علم الطمأنينة فلا ينافى ورود الناسخ لبيان أنه لم يرد المنسوخ قال الجاربردى النزاع فى الاخبار عن منكر فانه لعمومه جاز رفع بعضه ، والناسخ معرف لإخراجه بخلاف الاخبار عن المتحد إذ يستحيل رفعه فانه كذب مثل أن يقال يضرب زيد

أبى هاشم فقط وقال المصنف إن كان مدلوله مستقبلا جاز وإلا فلا وهذا المذهب نقله الآمدى ولم ينقله الإمام ولا ابن الحاجب ثم محل الخلاف كما قال ابن برهان فى الوجيز إذا لم يكن الخبر معناه الأمر فان كان كقوله تعالى: «لا يمسه إلا المطهرون» جاز بلا خوف وتبعه عليه ابن الحاجب وصرح فى المحصول وغيره بأن الخلاف يجرى فيه وإن تضمن حكما شرعياً ثم استدل المصنف على مذهبه بأنه يصح عقلا أن يقال لأعاقبن الزانى أبدا ثم يقال أردت سنة واحدة ولا معنى للنسخ إلا ذلك فان النسخ إخراج بعض الزمان وهو موجود هنا استدل المانع بأن نسخه يوهم الكذب لأن المتبادر منه إلى فهم السامع إنما هو استيعاب المدة المخبر بها وإيهام القبيح قبيح وجوابه أن نسخ الأمر أيضاً يوهم البداء وهو ظهور الشىء بعد خفائه فلو امتنع نسخ ذلك الإيهام لامتنع ذلك أيضاً قال * (الفصل الثانى فى الناسخ والمنسوخ وفيه مسائل الأولى الأكثرُ علىٰ جوازِ نسْخِ الكتابِ بالسُّنَّةِ كنَسْخِ الجَلْدِ فى حقِّ المُحصَنِ

فى الساعة الفلانية ثم يقال لا يضرب فيها بعينها أقول الأول ليس من المتنازع فيه أيضاً لأنه لا تخصيص ولا خلاف فى جوازه فى الاخبار (الفصل الثانى فى) أقسام (الناسخ والمنسوخ) وهما إما كتابان أو سنتان أو أحدهما كتاب والآخر سنة أما الأول فقد مر فى جواز نسخ بعض القرآن وأورد الآخرين فى مسألتين من هذا الفصل (وفيه مسائل) المسألة (الأولى) فيما يكون أحدهما كتابا والآخر سنة متواترة بأن يكون المنسوخ كتابا والناسخ سنة أو بالعكس (الأكثر) أى أكثر الأئمة اتفقوا (على جواز نسخ الكتاب بالسنة) والدليل الوقوع (كنسخ الجلد فى حق المحصن) الثابت بآية الجلد برجمه عليه السلام ماعز الأسلمى رضى الله عنه قال الخنجى رحمه الله هذا تخصيص لأنه إخراج البعض لا نسخ لأنه لم يبين انتهاء الحكم ورده العبرى بأنهم كانوا يجلدون الزانى بكراً كان أو محصناً ولا يرجمونه. ثم رجموا المحصن فلو كان تخصيصاً لما ثبت الجلد فى حقهما من أول الأمر أقول هذا مخالف لاعتراف المصنف بأن ذلك من قبيل التخصيص كما مر فى تخصيص الكتاب بالسنة اللهم إلا إذا جعل النسخ أعم وقد يستدل بأن ذلك لو امتنع فليس بالذات وهو ظاهر فيكون بالغير والأصل عدمه فى محصول الإمام فان قلت بل نسخ بما كان قرآناً وهو الشيخ والشيخة قلنا لم يكن ذلك قرآنا لما قال عمر رضى الله عنه لولا أن يقول الناس زاد عمر فى كتاب الله لألحقته بالمصحف ويقال عليه مجرد نسخ تلاوته وإخراجه عن المصحف كاف فى صحة قول عمر رضى الله عنه ولا يلزم منه القطع بأنه لم يكن قرآنا البتة قال العبرى قوله الشيخ والشيخة لا يدل على رجم المحصن بل على رجم الشيخ الزانى بكرا كان أو محصناً وكذا فى الشيخة بل الناسخ فعله أو

وبالْعكْسِ كَنَسْخِ القِبْلَةِ وللشَّافعىِّ رضىَ الله عنْهُ قَوْلٌ بخلافِهما دَليله فى الأوَّلِ قوله تعالىٰ : « نأتِ بخَيْرٍ منها » ورُدَّ بأنَّ السُّنَّة وحْىٌ أيْضاً

قوله والثيبان يرجمان ومعنى[1] قول عمر رضى الله عنه زاد فيه ما ليس منه يقتضى نفى كونه من القرآن أقول أما دفع الأول فبالاتفاق على تفسيرهم الشيخ والشيخة بالمحصن والمحصنة والثانى يجوز أن يكون المعنى زاد فى الوحى المتلو المكتوب فى المصحف الآن ماليس منه وهو لاينفى كونه قرآناً فى الجملة قال المحقق إن خبر الرجم من الآحاد فلا يكون من المدعى وهو نسخ القرآن بالخبر المتواتر بل هو من الصور التى لايجوز باتفاق بيننا ، وإن جوزه البعض أقول هو من القسم الذى يسميه الحنفية بالمشهور وهو قريب من المتواتر وحكمه حكمه فى جواز النسخ به بل جعله البعض أحد قسمى المتواتر وفيه نظر[2] قوله : (وبالعكس) أى عكس جواز نسخ الكتاب بالسنة أى واتفقوا أيضاً على جواز نسخ السنة بالكتاب والدليل عليه أيضاً الوقوع (كنسخ القبلة) أى نسخ وجوب التوجه إلى القبلة التى كانت بيت المقدس وهو ثابت بالسنة بقوله تعالى : «فول وجهك شطر المسجد الحرام» فى محصول الإمام لم لايجوز أن يكون الوجوب السابق بآية منسوخة التلاوة لا بالخبر والجواب أن تجويز مثل ذلك واعتباره يقتضى عدم تعيين الناسخ والمنسوخ فى شىء من الصور لاحتمال أن يكون النسخ لغيره (وللشافعى رضى الله عنه قول) فيه (بخلافهما) أى نقل عنه القول بعدم جواز نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس (دليله فى الأول) خاصة (قوله تعالى) ماننسخ من آية أو ننسها (نأت بخير منها) أو مثلها فهذا يدل على أن ماننسخ به القرآن يجب أن يكون خيرا أومثلا والسنة ليست كذلك وأيضاً الضمير فى نأت لله تعالى فيجب أن لا نسخ إلا بما يأتى به وهو القرآن ويحتمل أن يكون مراد المستدل الأول أو الثانى أو كليهما وقول المصنف (ورد بأن السنة وحى أيضاً) يحتمل كونه جوابا عن هذا دون ذاك وبالعكس وعن كل منهما وتقديره على الأول أن السنة مثل الكتاب لأنها وحى أيضاً وعلى الثانى أنها أيضاً مما أتى به الله تعالى لأنها وحى يوحى لأنه ماينطق عليه السلام عن الهوى وعلى الثالث أنها وحى ومما أتى به الله فتكون مثل الكتاب والفرق بالاعجاز وعدمه وأيضاً يجاب عن الأول بأنا لا نسلم أن دلالة الآية على أن مانسخ به القرآن خير منه أو مثله بل على أن الحكم الناسخ خير للمكلف من المنسوخ لأن القرآن لاتفاضل فيه فيكون بعضه خيراً من البعض ثم ماثبت من الحكم بالسنة قد يكون أصلح بالنسبة إلى

[1] هذا هو الاعتراض الثانى للعبرى وقد رد الشارح كلا الاعتراضين بقوله أما دفع الخ
[2] مدفوع بأن المتواتر إما متواتر لفظا ومعنى أو معنى فقط وهو المشهور .

وفيهما قوله تعالى : «لتبين للناس» وأجيب في الأول بأن النسخ بيان وعورض في الثاني بقوله : «تبياناً») أقول المراد بالناسخ والمنسوخ بيان ماينسخ ومايفسخ به من الادلة واعلم أنه يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة المتواترة بمثلها والآحاد بمثله وأما نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب فالأكثرون على الجواز ونص الشافعي في الرسالة على امتناعهما وهو مقتضى مافي المحصول في النقل عنه فانه نقل عدم الجواز في نسخ السنة بالقرآن فيؤخذ منه العكس بطريق الأولى ونقل عنه امام الحرمين والآمدي وابن الحاجب قولين في نسخ السنة بالكتاب والجزم بامتناع العكس وكلام المصنف مشعر بأن له في المسألتين قولين وهو غير معروف فان جوزنا فيشترط في السنة إذا كانت ناسخة أن تكون متواترة وقد أوضحه المصنف في المسألة الآتية فلذلك أهمله هنا ثم استدل المصنف على كون السنة المتواترة ناسخة للكتاب بأن النبي صلى الله عليه وسلم رجم المحصن مع أن آية الرجم شاملة له وفيه نظر من وجوه أحدها لانسلم أنه متواتر وثانيها أن هذا تخصيص لانسخ وقد ذكره المصنف بعينه مثالا لتخصيص

المكلف أومساويا لما ثبت بالقرآن كذا ذكر المحقق قال الفاضل مبنى الاستدلال على أن الخير والمثل هو الذى وقع به النسخ وقد سلم فى الجواب وهو باطل لأن الاتيان بأحدهما قد رتب على الانساء أيضا مع أنه إذهاب لا إلى بدل ولأن ترتب الاتيان به على النسخ يقتضى سابقة النسخ فلو كان النسخ به لزم الدور على أنا فى مقام المنع وهو أنا لانسلم دلالة ذلك على كون الناسخ هو الخير أو المثل بل على أنه إذا نسخ آية أو انساها فقد يأتى بآية أخرى العمل بها أكثر ثوابا أو مساوياً كما مر وقد يستدل بأن الآية تدل على أن بدل المنسوخ خير منه أو مثل له والناسخ بدل فيجب أن يكون كذلك وليس بشىء لأنه ان أريد بالبدل حكم يتعلق بالفعل المنسوخ حكمه على ماهو الحق فلا دلالة فى الآية على لزوم البدل فضلا عن كونه خيرا أو مثلا كيف والانساء اذهاب لا الى بدل وان أريد بالآية الأخرى التى يأتى بها فلا نسلم أنه الناسخ وقد سبق تحقيقه (و) دليل الشافعى (فيهما) أى نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس (قوله تعالى) « وأنزلنا اليك الذكر » (لتبين للناس) ماأنزل اليهم . والمتمسك به فى الأول بأنه يدل على أن السنة مبينة للكتاب والنسخ رفع لا بيان فلا تنسخ السنة اياه وفى الثانى بأنها لما كانت بيانا له لم يجز نسخها بالكتاب وإلا لكان بيانا لها بناء على أن النسخ بيان الانتهاء فيلزم توقف كشف معنى كل منهما على الآخر وهو دور أو يقال الآية تدل على أن المبين هو الرسول فلا يكون الكتاب مبيناً فلا يكون ناسخاً للسنة إذ النسخ بيان (وأجيب فى) الدليل (الأول بأن النسخ بيان) لارفع (وعورض) الدليل (فى الثانى بقوله) تعالى : ونزلنا عليك الكتاب (تبياناً) لكل

الكتاب بالسنة وثالثها أن الرجم ثابت بالقرآن المنسوخ التلاوة وهو الشيخ والشيخة المتقدم ذكره واستدل أيضا على كون الكتاب ناسخاً للسنة بأن التوجه إلى بيت المقدس كان ثابتاً بالسنة إذ ليس فى القرآن مايدل عليه ثم أنه نسخ بقوله تعالى : « فول وجهك شطر المسجد الحرام » ولك أن تقول القاعدة أن بيان المجمل يعد أنه مراد منه وإلا لم يكن بيانا لمدلوله فيكون توجه النبى صلى الله عليه وسلم إلى بيت المقدس مراداً من قوله تعالى : وأقيموا الصلاة . لكونه بياناً له فيكون ثابتاً بالكتاب (قوله دليله فى الأول) أى استدل الشافعى على امتناع نسخ الكتاب بالسنة من قوله تعالى: «مانفسخ من آية أو ننسأها نأت بخير منها أو مثلها» فانه يدل على أن الآتى بالخير أو المثل هو الله تعالى لرجوع الضمير إليه وذلك لا يكون إلا إذا كان الناسخ هو القرآن ولهذا قال تعالى: « ألم تعلم أن الله على كل شىء قدير » فأشعر بأن الآتى بالخير أو المثل هو المختص بكمال القدرة فلا يكون النسخ بالسنة فان الآتى بها هو الرسول وأيضاً فانه يقتضى أن البدل يكون خيراً من الآية المنسوخة أو مثلا لها والسنة ليست كذلك وجوابه أن السنة حاصلة بالوحى أيضا لقوله تعالى : « وما ينطق عن الهوى » الآية فالآتى بها هو الله تعالى وأما الخير أو المثل فالمراد بماهو الأصلح فى التكليف والأنفع فى الثواب (قوله وفيهما) أى ودليل الشافعى فى كل من المسألتين وهما نسخ الكتاب بالسنة وعكسه قوله تعالى: «وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس مانزل إليهم» فأما نسخ الكتاب بالسنة فلأن الآية دالة على أن السنة تبين جميع القرآن لأن مامن قوله تعالى: مانزل إليهم . عامة فلو كانت السنة ناسخة لم تكن مبينة بل رافعة وأما العكس فلأنه قد تقرر أن السنة مبينة للكتاب فلو جاز نسخها بالكتاب لكان مبينا لها لأن النسخ بيان انتهاء الحكم وذلك دور فتلخص أن الآية دالة على الحكمين ثم أجاب المصنف عن الأول بانا لانسلم أن النسخ مناف للبيان بل هو عينه فانه بيان انتهاء الحكم وأجاب عن الثانى بقوله تعالى فى صفة القرآن: تبيانا لكل شىء . فانه يقتضى أن يكون الكتاب بيانا للسنة كما أن قوله تعالى: لتبين للناس . يقتضى أن تكون السنة مبينة للكتاب فلما تعارضا سقط الاستدلال بهما والأولى فى الجواب أن يقال الاستدلال بقوله تعالى: لتبين للناس . على الحكمين معالا يستقيم لأن البيان ان لم يكن منافيا للنسخ فلا يتجه الاستدلال به على امتناع نسخ الكتاب بالسنة وإن كان منافياً فلا يتجه الاستدلال على العكس قال * (الثانية — لا ينسخ

شىء فانه يدل على خلاف ما أثبت الخصم بدليله إذ السنة شىء والحق فى الجواب أن الآية تدل على أن المبين الرسول ولا خفاء أن بيانه تارة يكون بالكتاب وأخرى بالسنة سواء بين أحد المتساويين بالآخر أو أحد المختلفين بآخر منهما المسألة (الثانية لا ينسخ)

المُـتواتِرُ بالآحادِ لأنَّ القاطعَ لا يُدفعُ بالظَّنِّ قيل : « قُلْ لا أجِـدُ فيما أوحىَ إلىَّ مُحرَّماً » منسوخٌ بما رُوِىَ أنَّهُ عليهِ الصَّلاةُ والسَّلام : نَهى عنْ أكْلِ كلِّ ذى ناب منَ السِّباع قلنـا لا أجِـــدُ للْحالِ فلا نَسْخَ) أقول نسخ المتواتر بالآحاد جائز قطعاً ، واختلفوا فى وقوعه على مذهبين كذا صرح به الآمدى فى الأحكام ومنتهى السـول ، وعبر بقوله : اتفقوا ، وفى المحصول ومختصراته نحوه أيضاً فانهم جزموا بالجواز وترددوا فى الوقوع ، وعبارة المصنف وابن الحاجب توهم

الخبر (المتواتر بالآحاد) لان خبر الآحاد ظنى المتواتر قطعى فلا ينسخ الأخير بالأول (لأن القاطع لا يدفع بالظن) وفيه إشعار بأن الكتاب لاينسخ بالآحاد أيضاً ، وأن المتواتر ينسخ بمثله قال العبرى إن أراد أنه لا يجوز عقلا فهو خلاف مافى المحصول من أن نسخ المتواتر بالآحاد جائز فى العقل وإن أراد عدم وقوعه مع الجواز عقلا فدليله مما يدل على الامتناع أقول يمكن دفعه بأن مراد المحصول بالجواز عقلا أنه لايمتنع أن يقترن خبر الواحد بقرائن خارجية بحيث يبلغ حد الجزم فيجوز نسخ المتواتر به ومراد المصنف بامتناعه أنه يمتنع نسخ المتواتر به من حيث أنه خبر واحد مع قطع النظر عن القرائن واعترض الخنجى رحمه الله بأن المتواتر وإن كان مقطوع المتن لكنه جاز كونه مظنون الدلالة وخبر الواحد جاز أن يكون بالعكس فيتعادلان فيجوز النسخ به كما يجوز التخصيص وأجيب بأن النسخ أقوى فلعل التعادل لا يكفى فيه وقيل عليه التعادل كاف وإلا لم يجز نسخ الكتاب بالكتاب وأجيب بأنه لابد للناسخ من الرجحان بوجه آخر وإن لم يجز النسخ كذا ذكر العبرى رحمه الله أقول يجوز أن يكون المرجح وقوعه متراخياً ، وأيضاً النسخ بيان كالتخصيص إلا أن ذلك قصر اللفظ على بعض الأوقات وهذا قصره على بعض الأشخاص فيتساويان فان (قيل) وقع نسخ المتواتر بالآحاد فان قوله : (قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً) الآية على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحاً أو لحم خنزير يدل على أن غير المذكورات فى الآية بطريق الاستثناء غير حرام وهو (منسوخ بما روى أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن أكل كل ذى ناب من السباع) وهو غير المستثنيات . فدل على جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد (قلنا) لا نسلم حكم الخبر مطلقاً كيف وفيه خلاف مالك رحمه الله ولو سلم فمعناه (لا أجد) الآن فيما حصـــل من الوحى غير المذكورات لانه (للحال) ولايدل على أنه لا يجد فى المستقبل بحسب ماسيوحى إليه حراما فيه غيرها (فلا نسخ) حينئذ أى لا يكون النهى عن أكل كل ذى ناب نسخاً غايته أن يرفع بالخبر عدم التحريم الحاكية عنه الآية بمعنى أنه لم يثبت تعلق خطاب النهى بغيرها وما هو إلا اخبار عن بقاء الإباحة

أن الخلاف فى الجواز واستدلا على المنع بأن المتواتر مقطوع به وخبر الواحد مظنون والقطعى لايدفع بالظن وهو إنما يستقيم على ما فهماه ولذلك لم يذكره الإمام ولا مختصروا كلامه نعم صرح ابن برهان فى الوجيز بما أفهمه كلامهما فقال وقال قوم هو مستحيل من جهة العقل ثم استدل عليه بعين ما استدلا به فأما أن يكونا قد اطلعا على هذا ثم اختاراه وفيه بعد وإما أن يحمل كلامهما على أنا لا نحكم بالنسخ عند التعارض ، بل يعمل بالمتواتر وإن تقدم لقوته ودليل المصنف ضعيف لوجهين * أحدهما : ما قاله ابن برهان أن المقطوع به إنما هو أصل الحكم لادوامه ، والنسخ يرد على الثانى لا على الأول * الثانى : أنه لايطرد لأن إخراج بعض أفراد العام بعد العمل به نسخ لا تخصيص كما تقرر ودلالة العام على افراده ظنية وإن كان متنه مقطوعا به والخاص بالعكس فتعادلا واستدل الخصم بأن قوله تعالى : قل لاأجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة إلى آخرها يقتضى حصر التحريم فى المذكور فى الآية ، وقد نسخ ذلك بما روى بالآحاد أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل كل ذى ناب من السباع ومخلب من الطير ، وإذا ثبت نسخ الكتاب بالآحاد فنسخ السنة المتواترة به أولى ، وأجاب المصنف بأن الآية ليست منسوخة ، وذلك لأنها دلت على أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان مأموراً بأن يقول لهم لاأجد فى الوحى الحاصل غير المحرمات المذكورة ولهذا قال أوحى بلفظ الماضى فيبقى ماعدا الأشياء المذكورة فى الآية على الإباحة الأصلية وحينئذ فيكون للنهى عن أكل ذى الناب والمخلب رافعا لها وهو ليس

الأصلية الثابتة بظاهر العقل إلى حين التكلم دائماً حتى يلزم نسخ هذا الاخبار بل إنما لزم رفع الإباحة الأصلية الثابتة فى الحال وفى المستقبل استصحابا فالخبر قد حرم حلال الأصل ولم يرفع حكماً شرعياً ، ومثله لا يسمى ناسخاً اتفاقاً فان قلت حينئذ دلت الآية على عدم التحريم فى الحال ، وليس هناك وجوب فثبت بذلك الإباحة حالا وتبقى استصحابا فالخبر نسخ لحكم شرعي قلنا إن أريد بلزوم ثبوت الإباحة من الآية تعلق الخطاب بجواز الفعل والترك والإذن فيها فممنوع كيف ولا يلزم من عدم تعلق خطاب بشىء تعلق خطاب آخر به لجواز أن لايتعلق شىء منهما وإن أريد إشعارها ببقاء الإباحة الأصلية لم يثبت المطلوب هذا غاية التقرير هنا أقول لا خفاء فى دلالة الآية على رفع الجرح فى الفعل ولا يقدح فى ذلك عدم دلالتها على أنه تعلق خطاب آخر بالإذن ، ويمكن دفعه بالتأمل فيما سبق فانقيل قوله تعالى : « خلق لكم مافى الأرض جميعاً » يدل على إباحة ذى ناب فالخبر ناسخ له قلنا هو عام غير مبقى على عمومه وظاهره ضرورة تحريم كثير مما فى الأرض بقواطع تخصصه فجاز أن يكون الخبر مخصصاً بالاتفاق على أن لكم لا يتعين فى الانتفاع بالأكل فى جميع الحيوانات

ينسخ وبتقدير أن تكون الآية متناولة للاستقبال أيضاً فالحديث مخصص لا ناسخ قال
(الثالثة الإجماعُ لا يُنْسَخُ لأنَّ النَّصَّ يَتقدَّمهُ ولا ينعقدُ الإجماعُ بخلافهِ
وَلا القياسُ بخِلافِ الإجماعِ ولا يُنْسَخُ بهِ أمَّا النصُّ والإجماعُ فظاهرانِ
وأمَّا القِياسُ فلزوالهِ بزَوالِ شرطهِ

المسألة (الثالثة الإجماع لا ينسخ) ولا بد من تقرير مقدمة وهى أن الإجماع إنما ينعقد دليلا بعد وفاته عليه السلام إذ فى حياته الانعقاد بدون قوله عليه السلام لا يتصور لأنه سيد المؤمنين فان وجد قوله فالدليل حينئذ النص لا الإجماع لاستقلاله حجة وحينئذ يلزم أن لا ينسخ الاجماع بالنص (لأن النص يتقدمه) لعدم انعقاده إلا بعد وفاته عليه السلام والناسخ يجب أن يكون متأخرا ولا ينسخ أيضاً باجماع آخر وذلك إنما يكون إذا انعقد الثانى بخلاف الأول (ولا ينعقد الإجماع بخلافه) أى الثانى بخلاف الأول لأنه يكون عن دليل ألبتة فان كان قياساً فباطل لمخالفته الإجماع الأول وإن كان نصاً فكذا لتقدمه ألبتة ولزوم بطلان الأول لانعقاده على خلاف النص (ولا القياس) إذ لا ينعقد القياس أيضاً (بخلاف الإجماع) لأن شرط صحته أن لا يخالف إجماعا فثبت أن الإجماع لا ينسخ مطلقاً إذ لو نسخ لكان إما النص أو الإجماع أو القياس والكل باطل كامر فان قلت إذا اختلفت الأمة على قولين فهذا اتفاق منهم على أن المسألة اجتهادية يجوز الأخذ بكليهما ثم يجوز إجماعهم على أحد القولين كما مر فاذا أجمعوا بطل الجواز الذى هو مقتضى ذلك الإجماع وهو معنى النسخ قلنا لا نسلم جواز ذلك فانه مختلف فيه ولو سلم فلا يكون نسخاً إذ الإجماع الأول مشروط بعدم الإجماع الثانى كذا ذكر المحقق (ولا ينسخ به) أى بالإجماع شىء من النص والإجماع والقياس (أما النص والإجماع فظاهران) لامتناع انعقاد الإجماع على خلاف النص أو الإجماع قال الخنجى رحمه الله لا نسلم ان الإجماع المخاطب للنص خطأ وإنما يصح ذلك لو لم يكن الإجماع على نص راجح على النص المنسوخ بالإجماع وأجيب بأن الناسخ للنص حينئذ النص لا الإجماع (وأما القياس فلزواله بزوال شرطه) لأن شرط العمل به رجحانه وإفادته للظن وقد انتفى بمعارضة القاطع وهو الإجماع فلا يثبت به الحكم فلا يتصور رفع ولا نسخ فان قلت قال ابن عباس لعثمان رضى الله عنهما كيف تحجب الأم بالأخوين وقد قال تعالى : « فان كان له أخوة فلأمه السدس » والاخوان ليسا أخوة فقال عثمان رضى الله عنه حجبها قومك ياغلام وهذا يدل على نسخ حكم القرآن بالإجماع الجواب لا نسلم النسخ فانه يتوقف على إفادة الآية عدم حجب ما ليس بأخوة قطعاً وهو ممنوع لأنه فرع ثبوت المفهوم وان ثبت فظاهر فيجب حمله على غير الظاهر رفعا للنسخ

والقياسُ إنّما يُنسخُ بقياسٍ أجلى منهُ) أقول اختلفوا فى نسخ الإجماع والنسخ به على مذهبين حكاهما الآمدى وغيره والمختار عنده وعند الإمام وأتباعهما كابن الحاجب والمصنف المنع فأما كونه لاينسخ فلأن النسخ إنما يكون بنص من الكتاب والسنة أو باجماع أو قياس والكل باطل . أما الأول وهو النص فلأنه متقدم على الإجماع إذ جميع النصوص متلقاة من النبى صلى الله عليه وسلم والإجماع لاينعقد فى زمنه عليه الصلاة والسلام لأنه إن لم يوافقهم لم ينعقد وإن وافقهم كان قوله هو الحجة لاستقلاله بافادة الحكم فثبت أن النص متقدم على الإجماع وحينئذ فيستحيل أن يكون ناسخاً له . وأما الثانى وهو الإجماع فلاستحالة انعقاده على خلاف إجماع آخر إذ لو انعقد لكان أحد الإجماعين خطأ لأن الأول إن لم يكن عن دليل فهو خطأ وإن كان عن دليل كان الثانى خطأ لوقوعه على خلاف الدليل وإلى هذا أشار بقوله : ولاينعقد الإجماع وهو بالواو لا بالفاء فافهمه . وأما الثالث وهو القياس فلأنه لاينعقد على خلاف الإجماع كما ستعرفه فى بابه إن شاء الله تعالى (قوله : ولاينسخ به) يعنى ان الإجماع أيضاً لا يكون ناسخاً لغيره لأن المنسوخ به إما النص أو الإجماع أو القياس والكل باطل أما النص فلاستحالة انعقاد الإجماع على خلافه كما ذكرناه ، وأما الإجماع فلما مر أيضاً من امتناع انعقاده على خلاف إجماع آخر ولما كان السبب فى امتناعهما معلوماً مما تقدم عبر بقوله : أما النص والإجماع فظاهران وأما القياس فلأن شرط صحته أن لايخالف الإجماع فاذا انعقد الإجماع على خلافه زال القياس لزوال شرطه وزوال المشروط لزوال الشرط لايسمى نسخاً وفى هذا الجواب شىء تقدم فى الرد على أبى مسلم فان قيل هذا بعينه يلزمكم فى النصوص فان من شرط اقتضائها الأحكام أن لايطرأ عليها الناسخ فاذا طرأ زالت لزوال شرطها وحينئذ فلا نسخ وجوابه أن النص فى نفسه صحيح سواء طرأ الناسخ أم لا بخلاف القياس (قوله : والقياس إنما ينسخ بقياس أجلى منه) أى أوضح وأظهر كما إذا نص

وعلى أن الأخوين ليسا أخوة قطعاً ، وهو فرع ان الجمع لايطلق على الإثنين وإن ثبت أنه ليس حقيقة فيه فالجواز مجاز لاينكر ولو سلم فيجب تقدير نص قد حدث قطعاً ليكون النسخ به وإلا لكان الاجماع على خلاف القاطع فكان خطأ وأنه باطل (والقياس إنما ينسخ بقياس أجلى منه) أى بقياس يكون أجلى من المنسوخ لأن إفادة وصف الأجلى أقوى من إفادة وصفه فى ولا ينسخ بالقياس إلا خفى وهو ظاهر ولا بالنص والإجماع إذ لايبقى دليلا عند ظهورهما بخلافه أقول فيه بحث الجواز أن يكون تأثير القياس الاخفى أقوى وأصح فيجوز كونه ناسخاً إذ العبرة لصحة الباطن وتأثيره والحق كما قيل التفصيل

الشارع مثلا على تحريم بيع البر بالبر متفاضلا فعديناه إلى السفرجل مثلا لمعنى ثم نص أيضاً على إباحة التفاضل فى الموز وكان مشتملا على معنى أقوى من المعنى الأول يقتضى إلحاق السفرجل به فان القياس الثانى يكون ناسخا للقياس الأول ويعرف الأقوى بوجوه كثيرة مذكورة فى الكتاب فى تراجيح الأقيسة وهذا التقرير اعتمده وإنما حصر المصنف ناسخ القياس فىالقياس الأجلى لأن غيره إما نص وإما إجماع وإما قياس مساو للأول وإماقياس أخفى منه ويمتنع نسخه بالكل أما الأول والثانى فلزوال القياس بزوال شرطه كما تقدم وأما الثالث فلامتناع الترجيح من غير مرجح وأما الرابع فلاستلزامه تقديم المرجوح على الراجح وقد تحرر من كلام المصنف أن القياس قد يكون ناسخاً وقد يكون منسوخاً لكنه لا ينسخ به إلا قياس آخر أخفى منه كما لاينسخه إلاقياس أجلى والذى قاله هو الصواب وقال فىالمحصول يجوز نسخه فى زمن الرسول بسائرالأدلة من النص والإجماع والقياس الأقوى قال وأمابعد وفاته فهو وإن ارتفع فى المعنى فليس بنسخ كما قدمناه وهذا الذى قاله سهو فانه قد نص قبل ذلك بقليل على أن الإجماع لاينعقد فى زمن الرسول وعلى انه يمتنع نسخ القياس به لا جرم أنه لم يذكر المسألة فى المنتخب وقال صاحب الحاصل ان هذا الكلام مشكل وصاحب التحصيل ان فيه نظراً ولم يبينا وجه الاشكال وقد تفطن المصنف للمشكل منه لحذفه وحكى الآمدى فى نسخ القياس عن بعضهم المنع مطلقا وعن بعضهم الجواز مطلقاً لكن فى حياته عليه الصلاة والسلام ثم اختار تفصيلا فقال إن كانت العلة منصوصة فهى فى معنى النص فيمكن نسخ حكمه بنص أوقياس فى معناه وإن كانت مستنبطة فان الدليل المعارض لها وإن كان مقدما لكنه ليس بنسخ وأما النسخ به فحكى فيه أقوالا ثالثها الفرق بين الجلى والخفى ثم قال والمختار أن العلة إن كانت منصوصة فهى فى معنى النص فى جواز النسخ بالقياس المشتمل عليها وإن لم تكن منصوصة فان كان القياس قطعياً كقياس الأمه على العبد فى التقويم فانه يكون أيضاً رافعاً لما قبله من الأدلة لكنه لايكون نسخاً وإن كان ظنياً فلا يكون نسخاً أيضا وذكر ابن

بأن يقال القياس إمامقطوع أومظنون والأول ينسخ بالمقطوع فى حياته عليه السلام نصاً كان أو قياساً وصورة هذا أن نسخ حكم الأصل بنص مشتمل على علة محققة متحقق فى الفرع فينسخ حكم الفرع أيضاًبالقياس على الأصل فيتحقق قياس ناسخ وآخر منسوخ مثاله ان يثبت حرمة الربا فى الذرة بقياس على البر منصوص العلة ثم ينسخ حرمة الربا فى البر تنصيصاً على علة مشتركة بينه وبين الذرة ويقاس عليه فيكون نسخاً للقياس بالقياس ولورود نص نسخ الربا فى الذرة كان نسخاً للقياس بالنص وأما بعد وفاته عليه السلام فلا ينسخ إذ لاولاية فى النسخ للامة نعم قد يظهر أن القياس كان منسوخا كما إذا قاس الذرة على البر ثم اطلع على نص ناسخ لحكم

الحاجب فى المسألتين نحوا مما ذكره قال : (الرابعة — نَسْخُ الأصلِ يَستلزِمُ نسْخ الفَحْوى وبالعكسِ لأنَّ نَفْىَ اللازِمِ يَسْتَلزمُ نَفْىَ مَلزومِهِ والفَحوى يكُونُ ناسخاً) أقول لحوى الخطاب هو مفهوم الموافقة كما تقدم فاذا نسخ أصل الفحوى كتحريم التأفيف فهل يستلزم ذلك نسخ الفحوى كتحريم الضرب وكذلك العكس اختلفوا فيهما على مذاهب حكاها ابن الحاجب ثالثها وهو المختار عنده أن نسخ الأصل لا يستلزم نسخ الفحوى بخلاف العكس وقال الآمدى فى الأحكام المختار أنه ان جعلنا الفحوى من باب القياس فيكون رفع الأصل مستلزما لرفع الفحوى بخلاف العكس وان جعلناه من باب النص فقال أعنى الآمدى لكن فى منتهى السول ان المختار أنه لا يلزم من رفع أحدهما رفع الآخر وذكر فى الأحكام نحوه أيضاً وجزم فى المحصول بأن نسخ الأصل يستلزم نسخ الفحوى وأما عكسه فنقله عن أبى الحسين ولم يرده وجزم المصنف بالأمرين واستدل على الثانى وهو أن نسخ الفحوى يستلزم نسخ الأصل بأن الفحوى لازم للأصل ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم وأما الأول فلم يستدل عليه وقد استدل عليه الإمام بأن الفحوى تابع الأصل ورفع المتبوع مستلزم لرفع التابع وأجاب الآمدى وابن الحاجب بأن دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه وليست تابعة لحكمه ودلالة المنطوق

البرهان له أن حكم الذرة أيضاً كان منسوخا والثانى وهو المظنون لا ينسخ به ولا ينسخ أما الثانى فلأن مابعده لابد وأن يكون قطعياً أو ظنياً راجحا وأياما كان فقد بان زوال شرط العمل به وهو عدم ظهور دليل راجح عليه وأما الأول فلأن ماقبله اما ظنى أو قطعى فان كان قطعيا لم ينسخ به لامتناع نسخ المقطوع بالمظنون وان كان ظنيا تبين زوال شرط العمل به وهو رجحانه عند ظهور معارض راجح فلا حكم له فى زمان الراجح فيرفع وحين لم يظهر الراجح كان واجب العمل وقد عمل به فلم يرفع فلا نسخ على التقديرين المسألة (الرابعة نسخ الأصل) أى المعنى الأصل المفهوم من الكلام أولا كتحريم التأفيف مثلا الثابت بقوله ولا تقل لهما أف (يستلزم نسخ الفحوى) أى مفهوم الموافقة كحرمة الضرب وغيره لأن الأصل كالأساس الموقوف عليه الفحوى ورفع الموقوف عليه يستلزم رفع الموقوف ويقال عليه لا نسلم أنه موقوف على الأصل بل على الدلالة وهى باقية وإن نسخ الحكم (وبالعكس) أى نسخ الفحوى يستلزم نسخ الأصل أيضاً (لأن) الفحوى لازم للأصل ولا يخفى أن (نفى اللازم يستلزم نفى ملزومه) وبما ذكر آنفا تبين جواز كون الفحوى منسوخا لجواز ملزومه وإمكانه وهو كون الأصل منسوخاً بالاتفاق وكذا يجوز كونه ناسخاً وإليه أشار قوله (والفحوى يكون ناسخاً) بالاتفاق لما ذكر فى محصول

باقية بعد النسخ أيضاً فما هو أصل ليس بمرتفع وما هو مرتفع ليس بأصل (قوله والفحوى يكون ناسخاً) أى بالاتفاق كما قاله فى المحصول قال لأن دلالته إن كانت لفظية فلا كلام وإن كانت عقلية فهى يقينية فتقتضى النسخ لامحالة وفيما قاله نظر لأن الناسخ يجب أن يكون طريقاً شرعياً لاعقلياً كما تقدم واعلم أن الراجح عند المصنف أن دلالة الفحوى من باب القياس كما ستعرفه وقد تقدم قريباً من كلامه أن القياس إنما يكون ناسخاً لقياس آخر أخفى منه فيكون الفحوى كذلك فافهمه قال (الخامسة زيادةُ صَلاةٍ لَيْستْ بنسْخٍ قيل تَغَيَّر الوَسَطُ).

الإمام من أن دلالته إن كانت لفظية فظاهر لأنه حينئذ كسائر الدلالات اللفظية وإن كانت عقلية فهى نفسه فيجوز النسخ به قال العبرى رحمه الله وفيه نظر لأن ذلك إنما يكون لو كان طريقاً شرعياً لاعقلياً أقول قد تقرر كونه من الحجج الشرعية بالأدلة وكونه عقليا بمعنى أنه ليس بمنطوق لاينافى ذلك والأخصر حينئذ أن يقال أنه دليل شرعى كالمنطوق فيجوز النسخ به مالم يبدو المانع وذهب البعض إلى جواز نسخ كل من الأصل والفحوى بدون الآخر بعد اتفاق كل على جواز نسخهما معا واستدلوا على ذلك بأن دلالة اللفظ على كل منهما تغاير الدلالة على الآخر فيجوز نسخ كل بدون الآخر والجواب لانسلم ذلك وإنما يصح لولم يكن بينهما لزوم ومختار المدقق أن نسخ الثانى يستلزم نسخ الأول بلا عكس لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم من غير عكس هذا ولكن الخطب فى إثبات الملزوم وبينه المحقق بقوله والا لم يعلم الثانى من الأول من غير عكس للاولوية فى الفرع يعنى لما تقرر من أن مفهوم الموافقة المسكوت أولى بالحكم من المنطوق كالضرب فانه أولى بالحرمة من التأفيف لكون الايذاء فيه أكثر وفيه نظر إذ غايته إثبات مادل على الأصل على الفحوى بالالتزام والمعتبر فى الدلالة الالتزامية اللزوم فى الجملة بمعنى الانتقال إليه وهو لايوجب اللزوم فى الحكم ولو سلم الحكم فعند الإطلاق دون التنصيص كما إذا قيل اقتله ولا تستخف به المسألة (الخامسة زيادة) عبادة مستقلة على ماقد شرع من العبادة سواء كانت من غير جنس المزيد عليه كالصوم والصلاة أو كانت منه كزيادة (صلاة) سادسة على الخمس (ليست بنسخ) عند الجمهور لأنه إما رفع أو بيان انتهاء ولم يتحقق شيء منهما هاهنا (قيل) فى الأخيرين نسخ وهو قول العراقيين لأن هذه الزيادة (تغير الوسط) أى تخرج الوسطى الثابت كونها كذلك بقوله تعالى: «حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى» عن كونها وسطى فيكون نسخاً كذا فى شرح العبرى وفيه نظر إذ كونها وسطى ليس من الأحكام الشرعية المعتبر فيها النسخ وعدمه فلابد من إصلاح وهو أنه يلزم

قلنا وكذا زيادةُ العبادةِ أمّا زيادةُ ركعةٍ ونحوِها فكذلكَ عند الشافعي
ونسخٌ عندَ الحنفيّة وفرقَ قومٌ بينَ ما نفاهُ المفهومُ وبينَ ما لمْ ينفِهِ
والقاضي عبدُ الجبّارِ بينَ ما ينفي اعتدادَ الأصلِ وما لمْ ينفِهِ

من ذلك نسخ وجوب المحافظة عليها إذ الصفة فى مثل قولنا أكرم الرجل الكريم مدخل فى إيجاب الاكرام فاذا انتفت انتفى وكذا الكلام فى صفة التوسط ووجوب المحافظة (قلنا وكذا زيادة العبادة) يعنى ماذكرتم كما يدل على كون زيادة صلاة على الصلوات نسخاً فكذا يدل على كون زيادة عبادة من غير جنس المزيد عليه نسخا أيضاً لاقتضائه أن لاتكون الوسطى وسطى أو الأخيرة أخيرة مع أنها ليست بنسخ اتفاقا وفيه نظر لأن كون المتنازع فيه نسخا لإستلزامه نسخ وجوب المحافظة المتعلقة بالصلاة الوسطى من حيث أنها وسطى ولم يتعلق أمر بالمحافظة على العبادة الغير المجانسة الوسطى أو الأخيرة من حيث هما كذلك فافترقا والأقرب أن يقال لا نسلم أنه يبطل وجوب ماصدق عليه الوسطى إنما يبطل كونها وسطى كذا ذكر المحقق أقول والتحقيق أن يقال إن وجوبها قد ثبت من غير ملاحظة هذه الصفة بقوله حافظوا على الصلوات والتصريح بها ثانيا موصوفة بهذه الصفة إظهاراً لزيادة الاهتمام بشأنها من حيث هى هى والصفة لمجرد التعريف وأجاب الجاربردى بوجه آخر وهوأن انتفاء وجوب المحافظة لانتفاء شرطه وهو كونها وسطى ومثله لايسمى نسخا أقول لا نسلم ذلك إنما يصح لولم يكن انتفاء الشرط بالنسخ مقصودا به انتفاء الحكم (أما زيادة) عبادة غير مستقلة كزيادة (ركعة) على ركعات صلاة (ونحوها) كزيادة شرط مثلا على سائر الشروط كزيادة الإيمان فى رقبة الكفار وزيادة إيجاب الزكاة فى المعلومة بعد الإيجاب فى السائمة (فكذلك) أى فهى ليست بنسخ أيضاً (عند الشافعى) وكذا عند الحنابلة (ونسخ عند الحنفية وفرق قوم بين مانفاه المفهوم وبين مالم ينفه) يعنى أن الزيادة ان أفادت شيئا ينفه مفهوم النص سواء كان مفهوم الصفة أو الشرط كانت نسخا مثل إيجاب الزكاة فى المعلومة بعد قوله فى الغنم السائمة زكاة وإلا فلا ولهذا البحث صورتان أشرنا اليهما أحدهما أن تكون مع الأولى جزئين لعبادة وتشرط الزيادة فى الأولى ولاتعتبر إذا أفردت ولم تضم إليها الزيادة كزيادة ركعة فى الفجر وثانيهما أن تجعل الزيادة شرط للأولى ولا يكونا جزئين لعبادة كالطهارة فى الطواف (و) فرق (القاضى عبد الجبار بين ماينفى اعتداد الاصل و) بين (مالم ينفه) يعنى أن الزيادة ان غيرت الأصل تغييراً شرعيا حتى صار وجوده كعدمه بدون الزيادة ويلزم على المكلف الاستئناف لوفعله على الوجه الذى كان يفعله قبلها كانت نسخا كزيادة الركعة وإلا فلا كزيادة التغريب على الجلد

وقال البَصْرِيُّ إنْ نَفَى ما ثبَتَ شرْعاً كانَ نَسْخاً وإلاّ فلا فزيادَةُ ركْعة علىٰ ركْعتَيْنِ نَسخٌ لاستِعْقابها التَّشهد وزيادةُ التَّغْريبِ علىٰ الجَلْدِ ليْسَ بنسْخٍ) أقول زيادة صلاة أى على الصلوات الخمس ليست بنسخ لشيء وقال بعض أهل العراق زيادتها تغير الوسط أى تجعل ما كان وسطاً غير وسط فيكون نسخاً للأمر بالمحافظة على الوسطى فى قوله تعالى: «حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى» وأجيب عنه بأن كون الشيء وسطاً أو آخراً أمر حقيقى لا حكم شرعى فلا يكون رفعه نسخاً وإلا لزم أن تكون زيادة العبادة المستقلة نسخاً أيضاً لأنها تجعل العبادة الأخيرة غير أخيرة وليس كذلك بالاتفاق كما قاله فى المحصول وفى الجواب نظر لأنه إنما يلزم ذلك أن لو أمرنا بالمحافظة على الأخيرة فان قيل فما الفائدة فى كونه يسمى نسخاً أم لا قلنا فائدته فى إثبات الزيادة بخبر الواحد إذا كان الأصل متواتراً أما زيادة شيء لا يستقل كركعة أو سجود أو شرط أو صفة فاختلفوا فيه فقالت الشافعية ليس بنسخ واختاره فى المعالم وقالت الحنفية يكون نسخاً وقال قوم ينظر فى الزائد فان نفاه مفهوم الأول كان نسخاً كما لو قال فى الغنم المعلوفة الزكاة بعد أن قال فى الغنم السائمة الزكاة وإن لم يكن ينفيه فلا يكون نسخاً كزيادة التغريب على الجلد وعشرين سوطاً على حد القذف ووصف الرقبة بالإيمان بعد إطلاقها وقال القاضى عبد الجبار إن كان الزائد مخرجاً للأصل عن الاعتداد به أى موجباً لاستئنافه لو فعل وحده كما كان يفعل أولا فانه يكون نسخاً كزيادة ركعة أو ركوع أو سجود وإن لم يكن كذلك بل فعله معتد به دون الزائد وإنما يلزم ضمه اليه فلا يكون نسخاً كزيادة التغريب

(وقال البصرى إن نفى) الزائد (ما ثبت شرعاً) أى حكماً ثابتاً بالشرع (كان نسخاً وإلا) أى وإن لم ينف حكماً شرعياً بل حكماً أصلياً كالبراءة الأصلية (فلا) يكون نسخاً (فزيادة ركعة على ركعتين) الفجر متصلة بها (نسخ لاستعقابها التشهد) أى لاستلزام الركعتين قبل الزيادة أن يعقبها التشهد فرضاً وقد ارتفع بالزائد الوجوب وهو حكم شرعى (وزيادة التغريب على الجلد ليس بنسخ) لأنها رافعة للبراءة الأصلية أى عدم وجوب التغريب والبراءة ليست حكماً شرعياً وفيه نظر لأنه إنما يصح لو لم يثبت تحريم التغريب فان التحريم ليس بأصل بل بدليل شرعى وزعم الجاربردى أن مذهب البصرى أى زيادة ركعة على الركعتين ليست نسخاً وإلا لكان إما نسخاً لأنفسها أو لجزئيها أو لوجوبها أو لوجوب التشهد والكل بطال * أما الأول فلأن النسخ لا يتعلق بالأفعال وأيضا هما لم يرتفعا * وأما الثاني فلأنها كما كانتا بجزيين قبل فجزيان الآن مع الثالثة وذا مانع لوجوب ضم ركعة أخرى وهو لا يرفع إلا نفى وجوبها وهو أمر عقلى لا شرعى * وأما الثالث فلأنها الآن واجبتان * وأما الرابع فلأن التشهد كان واجباً آخر

على الجلد والعشرين على الحد كذا نقله الإمام والآمدى عن عبد الجبار حكما وتمثيلا إلا أن الآمدى زاد على هذا أنه يقول إن التخيير فى ثلاث خصال بعد التخيير فى خصلتين يكون نسخاً أيضا وهو وارد على المصنف والإمام ونقل ابن الحاجب عنه أن زيادة الأسواط على حد القذف يكون نسخاً وهو سهو وقال أبو الحسين البصرى إن كان الزائد رافعا لحكم ثابت بدليل شرعى كان نسخا سواء كان ثبوته بالمنطوق أو بالمفهوم وجعلناه حجة كما صرح به الآمدى والإمام فى أثناء المسألة وإن كان رافعاً لما ثبت بدليل عقلى أى البراءة الأصلية فلا قال فى المحصول وهذا التفصيل أحسن من غيره وقال الآمدى وابن الحاجب أنه المختار وما قالاه فى المفهوم مبنى على أن تقرير النفى الأصلى حكم شرعى وفيه بحث ثم مثل المصنف لهذا المذهب بمثالين الأول منه والثانى للقسم الثانى فقال إن زيادة ركعة على ركعتين يكون نسخاً لأنها رفعت حكما شرعيا وهو وجوب التشهد عقب الركعتين وزيادة التغريب على الجلد ليس بنسخ لأن عدم التغريب كان ثابتا بمقتضى البراءة الأصلية ونقل فى الأحكام عن صاحب هذا التفصيل وهو أبو الحسين البصرى أن المثالين جميعاً ليسا بنسخ أما الثانى فواضح وأما الأول فلأن التشهد إنما محله آخر الصلاة لا بعد الركعتين بخصوصهما وكلام المصنف يوهم أن التمثيل من تتمة كلام أبى الحسين وليس كذلك فاجتنبه وخالف ابن الحاجب فجعلهما معا من باب النسخ قال لأن الزيادة فيها كانت حراما ثم زالت والمذكور فى المحصول والأحكام هو ما ذكره المصنف تفصيلا وتعليلا وأجابا عن التحريم بأنه مستند إلى البراءة الأصلية ولو خيرنا الله تعالى بين المسح والغسل بعد إيجاب الغسل أو فى خصال ثلاث بعد التخيير فى خصلتين فقال الإمام لا يكون نسخاً واختلف كلام الآمدى فقال فى الأحكام إن هذا هو الحق وقال فى منتهى السول الحق أن الأول نسخ دون الثانى وصرح ابن الحاجب أيضاً بأن الأول نسخ ولم يصرح بحكم الثانى قال * (خاتمة —

للصلاة وهذا بحاله لم يرتفع بل يغير آخر الصلاة وفى الأخير نظر لارتفاع وجوب تعقيب الركعتين بالتشهد وهو حكم شرعى أقول ويرد أيضا أنه قد نسخ كون الركعتين بدون الزيادة محرما اللهم إلا أن يجعل الأجزاء حكما شرعيا والظاهر أن هذا تفريع على قول البصرى وأن مثل هذه الزيادة نسخ عنده كما ذكرنا هذا كله حكم الزيادة فى العبادة وأما النقصان منها وهو أن ينقص جزء أو شرط مثل أن يسقط من الظهر ركعتان أو يبطل اشتراط الطهارة فيه فهو نسخ للجزء أو الشرط اتفاقا وهل هو نسخ لتلك العبادة المختار أنه ليس بنسخ إذ لو كان نسخا للركعتين الباقيين فى الجزء وللاربع فى الشرط لافتقرت فى وجوبها الى دليل غير الأول واللازم باطل اتفاقا (خاتمة) لهذا الباب فى بيان طريق يعرف به النسخ ويتميز الناسخ منه

النَّسخُ يُعرَف بالتَّاريخِ فلوْ قال الرّاوِى هٰذا سابقٌ قُبِـــلَ بخلافِ مالوْ قال هٰذا مَنسوخٌ لجوازِ أنْ يقوله عَن اجْتهاد ولا نراهُ) أقول مقصود المصنف من هذا بيان الطرق التى يعرف بها كون الشيء ناسخاً ومنسوخاً ولما كان ذلك متعلقاً بجميع أنواع النسخ ذكره آخراً وسماه خاتمة وحاصـــله أن النسخ قد يعرف بتنصيص الشارع عليه، ولم يتعرض له المصنف لوضوحه، وقد يعرف بالتاريخ فاذا علمنا بطريق ما أن أحد الدليلين المتنافيين متأخر عن الآخر كان ناسخا له، فلو قال الراوى هذه الآية نزلت قبل تلك أو هذا الحديث سابق على ذلك قبلناه وإن كان قبوله يقتضى نسخ المتواتر بالآحاد وسببه أن النسخ حصل بطريق التبع. أما لو قال هذا منسوخ فانه لايقبل لاحتمال أن يقوله عن إجتهاد ونحن لا نرى مايراه، وفى المحصول عن الكرخى أن الراوى إذا لم يعين الناسخ وجب الاخذ بقوله لأنه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلقه (فروع) حكاها ابن الحاجب. أحدها: إذا قال افعلوا هذا أبداً جاز نسخه عند الجمهور. الثانى نقصـــان جزء العبادة كالركعة أو شرطها كالوضوء ونسخ لذلك الجزء أو الشرط اتفاقا وليس بنسخ للعبادة لأن وجوبها باق بالإجماع وقيل نسخ لها لأنه ثبت تحريمها بغير طهارة وبغير ركعة ثم ثبت جوازها أو وجوبها بغيرهما وقيل إن كان جزأ نسخها وإن كان شرطا فلا. الثالث إذا نسخ حكم المقيس عليه كان ذلك نسخاً لحكم المقيس على المختـــار. الرابع اتفقوا على أن الناسخ لايثبت حكمه قبل أن يبلغه جبريل للنبى صلى الله عليه وسلم واختلفوا فى ثبوته

المنسوخ (النسخ يعرف بالتاريخ) أى بأن يعلم تأخر أحدهما عن الآخر زمانا فالمتأخر ناسخ وبالإجماع على أنه ناسخ وبقول الشارع فلو قال صريحاً بأن هـذا ناسخ لذلك فذاك وإن لم يصرح بل ذكر ما يستنبط منه ذلك فكذلك وذا بأن يذكر نقيض الحكم الأول أوضده مؤخراً كقوله تعالى: «الآن خفف الله عنكم» فانه نسخ لثبات الواحد للعشرة وكقوله تعالى: «قد نرى تقلب وجهك فى السماء إلى قوله شطر المسجد الحرام» فانه نسخ للتوجه إلى بيت المقدس وكقوله عليه السلام: كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى ألا فادخروها (فلو قال الراوى هذا سابق) مثل أن يقول هذا فى غزوة بدر وذا فى غزوة أحد أو هذا فى خامسة الهجرة وذاك فى سادسها (قبل) قوله وحكم بأن السابق منسوخ واللاحق ناسخ وكذا إذا روى متقدم الصحبة للنبى عليه السلام وروى الآخر متأخر الصحبة له وانقطعت صـــحبة الأول عند ابتداء صحبة الآخر كان ماروى الأخير ناسخا (بخلاف مالو قال هذا منسوخ) فانه لا يكون دليلا ملزما على كونه منسوخا كما قالوا فى قوله عليه السلام إنما الماء من الماء نسخ بقوله إذا التقى الختانان الحديث (لجواز أن يقوله) أى ذلك القول (عن اجتهاد ولا نراه) نحن أى

حكمه بعد وصوله إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقبل تبليغه الينا والمختار أنه لا يثبت . الخامس المختار جواز نسخ وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وغيره خلافا للمعتزلة والمختار أيضاً جواز نسخ جميع التكاليف خلافا للغزالى قال لأن المنسوخ لا ينفك عن وجوب معرفة النسخ ومعرفة الناسخ وهو الله تعالى وجوابه أن نقول على تقدير تسليم اللزوم فيجوز أن نعلمهما وينقطع التكليف بعد معرفتهما بهما وبغيرهما والفرعان الأولان مذكوران فى المحصول أيضاً قال :

(الكتاب الثانى فى السنة * وهوَ قَولُ الرّسول صلى الله عليه وسلم أوْ فِعْلُهُ

لا يكون اجتهاده واجب الاتباع علينا إذ لا يجب على المجتهد اتباع مجتهد آخر وكذا حداثة سن الصحابى إلا إذا علم أن بداية صحبته عند انقطاع صحبة كبير السن كما مر وكذا تأخر إسلامه وكذا موافقة أحدهما لحكم البراءة الأصلية وإن لزم من تقدمه إفادة ما علم بالأصل والعراء عن الفائدة الجديدة بخلاف ما إذا تأخر فان الآخر أفاد رفع حكم الأصل وهذا رفع حكمه .

(الكتاب الثانى فى السنة) وهى لغة الطريقة والسيرة قال الهذلى :

فلا تجزعن من سنة أنت سيرتها وأول راضى سنة من يسيرها[1]

واصطلاحا فى العبادة ما مر (وهو) فى الأدلة ، وهو المراد هنا (قول الرسول صلى الله عليه وسلم أو فعله) أو تقريره مما صدر عنه غير القرآن ولعله إنما لم يفرد التقرير بالذكر لجعله داخلا فى الفعل قال المراغى والأولى الواو بدل أو قال العبرى أو هنا لبيان

---

[1] قوله فلا تجزعن الخ هذا البيت لخالد بن زهير الهذلى قاله ردا على أبى ذئيب خاله والأصل أن أبا ذئيب كان يرغب فى أم عمرو وكان يوسط بينه وبينها خالدا فما كان منها إلا أنها أحبت خالدا وتركت أبا ذئيب فصار يعيبه ويشتمه ليستعطفها فذكره خالد بمثل ما فعل هو معه وهى سنته وطريقه فقال :

لعلك إما أم عمرو تبدلت سواك خليلا شاتمى تستخيرها
فلا تجزعن من سنة أنت سيرتها وأول راضى سنة من يسيرها
فان التى فينا زعمت ومثلها لفيك ولكنى أراك تجورها

وإما بكسر الهمزة الداخلة على أم عمرو وزائدة وتستخيرها بمعنى تستعطفها والسير الإشاعة من سار بمعنى شاع وتجورها أى تجور عنها بمعنى تعدل والشاهد فى استعمال السنة بمعنى الطريقة .

وقدْ سبَق مَباحثُ القوْل والكلامُ الآنَ فى الأفعالِ وطُرقِ ثُبوتها وذلكَ فى بابيْن . الباب الأول : فى الكلام فى أفعاله وفيه مسائل الأولى إنّ الأنبياءَ صلواتُ اللهِ وسلامُه عَليهمْ مَعْصومُونَ

الأقسام لا التشكيك ولو أورد الواو لربما أوهم أن السنة المجموع دون كل ثم اعلم أن المصنف قدم باب النسخ ثم ذكر الأفعال ثم الأخبار ثم الإجماع لئلا يتخلل بين بحث أفعاله وبحث الأخبار التى هى طريق ثبوتها مباحث أجنبية بخلاف مافى المحصول من وقوع بحث النسخ والاجماع بين بحث أفعاله وبحث الأخبار التى هى طريق ثبوتها حيث ذكر أولا بحث الأفعال ثم بحث النسخ ثم الاجماع ثم الأخبار واعتذر الخنجى عن مخالفته ترتيب المحصول بما حاصله أن الفعل من حيث هو لا ينسخ لعدم دلالته على الدوام والتكرار ولا ينسخ به لعدم دلالته على نفى حكم غيره فلا تعلق له بالنسخ حتى يقدم عليه وأما الأخبار فتعلقها بفعل النبى عليه السلام وقوله أكثر من تعلقها بالإجماع عرفا ولهذا صار نوعاها أعنى المتواتر والمنقول بالآحاد أشهر بكثير من نوعى الإجماع أى المنقول بالتواتر وبالآحاد قال العبرى عدم تعلق الشىء بالشىء لا يقتضى تأخره عنه بل المتعلق بالغير قد يتأخر عنه وأيضا السنة القولية قد تتعلق بالنسخ فيجب أن يقدم البحث عنها على البحث عنه وكون تعلق الأخبار بقوله أو فعله أكثر غير مفيد إذ الخبر من حيث هو لا يقتضى كثرة التعلق بشىء دون آخر أقول المراد أنه لما كان مايقبل الناسخية والمنسوخية مقدما على باب النسخ ولم يقبل الفعل شيئا منهما لم يجب نظمه فى سلك ماتقدم عليه بل كان التأخير أصوب لئلا يتحلل بين المتعلق والمتعلق أجنبى وقوله السنة القولية الخ مدفوع بأنه قدم المباحث المتعلقة بها على باب النسخ كما سيصرح بهذا وعدم اقتضاء الخبر من حيث هو شيئاً لا ينافى اقتضاءه إياه بحسب عرف أهل الصناعة وهذا القدر كاف فى المطلوب (وقد سبق مباحث القول) فى كتاب الكتاب من دونه أمراً ونهيا وعاما وخاصا ومقيداً ومجملا ومبينا وناسخا ومنسوخا فلا حاجة فى كتاب السنة إلى بيانها لاشتراكهما فى هذا الجميع (والكلام الآن فى الأفعال) وحجتها (وطرق ثبوتها وذلك فى بابين الباب الأول فى الكلام فى أفعاله) عليه السلام (وفيه) أى فى هذا الباب (مسائل) المسألة (الأولى إن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم معصومون) والعصمة لغة الحفظ بالمنع والامساك وشريعة حفظ العبد عما يشينه ويسقط قدره حفظا لازما وذلك بفضل الله ولطفه ولكن على وجه يبقى اختياره فى الاقدام على الطاعة والامتناع عن المعصية لا بأن يكون مجبورا على ذلك بالطبع المحض كالملائكة كما هو عند البعض وهذا معنى ماقال الإمام الماتريدى رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة أى الابتلاء والامتحان ثم الأكثر من المحققين على انه لا يمتنع عقلا على الأنبياء قبل النبوة ذنب من كبيرة أو صغيرة خلافا للروافض مطلقاً وللمعتزلة فى الكبائر ولا خلاف

لا يَصْدُرُ عنهُمْ ذَنبٌ إلاَّ الصَّغائرَ سَهْواً والتَّقرير مذكورٌ فى كِتابِ المصْباحِ) أقول السنة لغة هى العادة والطريقة قال الله تعالى : « قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الأرض» أى طرق وفى الاصلاح تطلق على مايقابل الفرض من العبادات وعلى ماصدر من النبى صلى الله عليه وسلم من الافعال أو الأقوال التى ليست للاعجاز وهذا هو المراد هنا ولما كان التقرير عبارة عن الكف عن الإنكار والكف فعل كما تقدم استغنى المصنف عنه به أى عن التقرير بالفعل وإنما أتى بأو الدالة على التقسيم للاعلام بأن كلا من القول والفعل يطلق عليه اسم السنة وقدسبق مباحث القول بأنواعها من الأمر والنهى والعام والخاص وغيرها والكلام الآن فى الأفعال وفى الطرق التى ثبتت الأفعال بها وهى الأخبار وجعل المصنف ذلك فى بابين الأول فى الأفعال والثانى فى الأخبار وقدم الكلام فى الأخبار على الكلام فى الإجماع وإن كان مخالفاً لأصليه الحاصل والمحصول لئلا يتخلل بين أفعاله عليه الصلاة والسلام وبين طرق ثبوتها مباحث أجنبية وذكر فى الباب الأول خمس مسائل * الأولى فى عصمة الأنبياء عليهم السلام وهى مقدمة لما بعدها لأن الاستدلال بأفعالهم متوقف على عصمتهم فنقول اختلفوا فى عصمتهم قبل النبوة فقال الآمدى الحق وهو ماذهب

لأحد فى امتناع الكفر عليهم إلا الفضيلية من الخوارج بناء على أصلهم من أن كل معصية كفر وقد قال الله تعالى: وعصى آدم. وجوز البعض عند خوف تلف المهجة [1] اظهار الكفر وأما بعد النبوة فالإجماع على عصمتهم عن تعمد الكذب فى الأحكام لدلالة المعجزة على صدقهم مطلقا وأما الكذب غلطا فجوزه القاضى ومنعه الباقون لدلالة المعجزة على الصدق مطلقا ومنع القاضى ذلك وقال بل لاتدل إلا على الصدق اعتقادا فجاز الكذب غلطا وأما الكلام فيما سوى ذلك فالأكثر على أنه (لايصدر عنهم ذنب) من الكبائر أو الصغائر عمداً إلى غير ذلك (إلا الصغائر سهواً) ولا بد من تقييد الصغائر بما لايشعر بالخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة فان أمثال ذلك لايجوز عليهم مطلقاً ثم الشرط فى السهو أن يسهوا على ذلك فى الحال وينبهوا الغير إذا شاهد على أنه كان سهوا وإلالم يبق الوثوق عليهم وذهب البعض إلى امتناع صدور الذنب عليهم بعد الوحى مطلقا وما ورد فى ذلك من الآيات والأخبار فمحمول على ماقبل الوحى أو يأول بتأويلات تليق بهم كاشتباه المباح بالمنهى وترك الأولى إذ حسنات الأبرار سيئات المقربين إلى غير ذلك (والتقرير مذكور فى كتابى المصباح) وخلاصته أن الانبياء حجج الله على

---

(١) المهجة الدم وقيل دم القلب خاصة وخرجت مهجته أى روحه .

إليه القاضي أبو بكر وأكثر أصحابنا أنه لا يمتنع عليهم ذنب سواء كان كفراً أو غيره ، وأما بعد النبوة فقد أجمعوا كما قال الآمدى على عصمتهم من تعمد الكذب فى الأحكام قال : فان كان غلطاً فالأشبه الجواز ، وأجمعوا أيضاً إلا بعض المبتدعة على عصمتهم من تعمد الكبائر وتعمد الصغائر الدالة على الخسة كسرقة كسرة وماعدا ذلك فقد اختلفوا فيه على أقوال أحدها أنهم معصومون من الكبائر عمداً وسهواً ومن الصغائر عمداً لا سهواً وبه جزم المصنف واختاره صاحب الحاصل والثانى أنهم معصومون عن تعمد الذنب مطلقاً دون سهوه سواء كان صغيرة أو كبيرة لكن بشرط أن يتذكروه وينبهوا غيرهم عليه وهو مقتضى كلام المحصول والمنتخب والثالث وهو طريقة الآمدى أنهم معصومون عن تعمد الكبائر فقط قال فأما صدور الكبيرة لنسيان أو تأويل خطأ فقد اتفق الكل على عدم جوازه سوى الرافضة ، وأما الصغيرة فقد اتفق أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة على جوازه عمداً أو سهواً هذا كلامه فى الأحكام ومنتهى السول وهو معنى كلام ابن الحاجب أيضاً قالا والعصمة ثابتة بالسمع عند الأكثرين خلافاً المعتزلة حيث قالوا إنها ثابتة بالعقل أيضاً وهذه المسألة من علم الكلام فلذلك أحال المصنف تقريرها على كتابه المسمى بالمصباح قال (الثانية فِعلهُ المجرَّد يدلُّ على الإباحةِ عنْدَ مالك والنَّدْب عنْدَ الشَّافعيِّ والوُجوبِ عنْدَ ابْن سُريْج وأبى سعيد الإصْطخْريِّ وابن خَيْرانَ وتوقَّف الصَّيْرفى وهُو المُخْتارُ

خلقه فانهم بعثوا لقطع حجج العباد قال الله تعالى : « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » والحجة إنما تلزم بقول من يوثق به ويعتمد عليه وهذا إنما يكون لو كان حال التبليغ ظاهرا عن المكدورات العصيانية منزها عن الظلمات الجسدانية غير مبتلى بالهيئات الردية الهيولانية وقد يستدل بأنه لو صدر عنهم ذنب لوجب اتباعهم فيه لقوله تعالى : فاتبعوه . ولكانوا معذبين بأشد العذاب لأن من كانت نعمة الله عليه أكثر كان الذنب منه أقبح والعذاب عليه أشد ولكانوا من حزب الشيطان لأنهم يفعلون ما أراده إلى غير ذلك من الفسادات المسألة (الثانية فعله) أى فعل النبي عليه السلام (المجرد) عن القرائن الدالة على جهة من الجهات (يدل على الإباحة عند مالك و) يدل على (الندب عند الشافعى والوجوب عند ابن سريج وأبى سعيد الإصطخرى و) أبى على (ابن خيران) من أصحاب الشافعى رحمه الله (وتوقف الصيرفى) فى الكل (وهو المختار) وإنما قيد بقوله المجرد عن القرينة لأنه إن كان من الأفعال الجبلية . كالقيام والقعود والأكل والشرب ، فواضح أنه مباح له ولأمته اتفاقا وإن ثبت تخصيصه به كوجوب الضحى والأضحية ، والوتر والمشورة وإباحة الوصال والزيادة على أربع نسوة فلا خلاف فيه أيضاً ولا يشاركه فيه الأمة اتفاقا

لاحتمالها واحتمال أنْ يكونَ منْ خصائصه) أقول فعل النبي صلى الله عليه وسلم إن كان من الأفعال الجبلية كالقيام والقعود والأكل والشرب ونحوها فلا نزاع فى كونها على الاباحة أى بالنسبة إليه وإلى أمته كما قاله الآمدى وتركه المصنف لوضوحه وماسوى ذلك إن ثبت كونه من خصائصه فواضح أيضاً وإن لم يثبت ذلك وكان بياناً لمجمل فحكمه فى الإيجاب وغيره حكم الذى بينه كما سيأتى فى كلام المصنف ولذلك أهمله هنا وإن لم يكن بياناً وعلمنا صفته بالنسبة إلى النبى صلى الله عليه وسلم من الوجوب والندب والاباحة إما ببيانه أو بقرينة الامتثال أو غير ذلك فحكم أمته كحكمه كما نقله الإمام عن جمهور الفقهاء والمعتزلة ونقله الآمدى عن جمهور الفقهاء والمتكلمين واختاره ويعبر عن هذا المذهب بأن التأسى واجب أى يجب علينا فعله إن كان واجبا واعتقاد ندبيته أو إباحته إن كان مندوبا أو مباحا وقيل لا يكون حكمنا كحكمه مطلقاً وقيل إن كان عبادة وجب التأسى به وإلا فلا وإن لم نعلم صفته نظر إن ظهر فيه قصد القربة فانه يدل على الندب عند الإمام وأتباعه ومنهم المصنف وقد صرحوا به فى المسألة الثالثة وعبر عنه المصنف هناك بقوله والندب بقصد القربة مجردا وقيل بأنه للوجوب ونقله القرافى عن مالك وقيل بالتوقف وأما إذا لم يظهر فيه قصد القربة ففيه أربعة مذاهب وهذا القسم هو الذى تكلم فيه المصنف واحترز عن جميع ما تقدم بقوله فعله المجرد فقال مالك يدل على إباحة ذلك الشيء وجزم به الإمام فى الكلام على جهة الفعل وستقف عليه بعد هذه المسألة إن شاء الله تعالى وقال الشافعى يدل على الندب وقال ابن سريج وأبو سعيد الاصطخرى وابن خيران الشافعيون يدل على الوجوب واختاره الامام فى المعالم وقال أبو بكر الصيرفى لا يدل على شيء من الاحكام بالتعيين لاحتمال هذه الأمور الثلاثة واحتمال أن لا يكون من خصائصه فيتوقف إلى ظهور البيان واختاره فى المحصول هنا وتبعه عليه المصنف وهذه المذاهب الأربعة حكاها الآمدى أيضاً فى الفعل الذى ظهر فيه قصد القربة ثم قال والمختار أنه إن ظهر فيه قصد القربة فهو دليل فى حقه وحق أمته على القدر المشترك بين الواجب والمندوب وهو ترجيح الفعل على الترك لا غير ، وأما ما اختص به كل واحد منهما فمشكوك فيه وإن لم يظهر فيه قصد القربة فهو دليل على القدر المشترك بين الواجب والمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل لا غير والذى يمتاز به كل واحد منهما مشكوك

وإن ثبت كونه بيانا لنص علم جهته من الوجوب والندب والإباحة اعتبر من جهة المبين من كونه عاماً وخاصاً اتفاقا كصلاته وحجه بعد نزول أقيموا الصلاة وآية الحج بضميمة قوله صلوا كما رأيتمونى أصلي وخذوا عنى مناسككم وقطعه يد السارق من الكوع دون المرفق والعضد بعد ما نزل آية السرقة وإنما كان التوقف مختاراً (لاحتمالها) أى لاحتمال فعله كلا من الوجوب والندب والاباحة (واحتمال أن يكون من خصائصه) ومع الاحتمال

فيه أيضاً هذا حاصل كلامه وقال ابن الحاجب المختار أنه إن ظهر قصد القربة فهو الندب وإلا فللاباحة واعلم أن إثبات قول بإباحته مع ظهور قصد القربة فيه إشكال ظاهر قال (احْتَجَّ القائل بالإباحةِ بأنَّ فعْله لا يكرَه ولا يحرِّم والأصْل عدمُ الوُجوبِ والنَّدبِ فبَقِيَ الإباحةُ ورُدَّ بأنّ الغالبَ علىٰ فعْلهِ الوُجوبُ أوِ النَّدْبُ وبالنَّدْبِ بأنّ قولهُ تعالى : « لقَدْ كانَ لكُمْ فى رَسُولِ اللهِ أسْوةٌ حسَنة » يدلُّ علىٰ الرُّجْحانِ والأصلُ عَدمُ الوُجوبِ وبالوُجوبِ بقولهِ تعالىٰ : « واتَّبعوه » . « قلْ إنْ كنْتُمْ تحبُّونَ اللهَ فاتَّبعونى »

لا يحرم شىء منها فى حقنا (احتج القائل بالإباحة بأن فعله) عليه السلام (لا يكره) لشرفه المانع عن ارتكاب المكروهات (ولا يحرم) لعصمته عليه السلام عن المحرمات فيكون إما واجباً أو مندوباً أو مباحا (والأصل عدم الوجوب والندب) فإن ما يشتملان عليه من الزائد على الإباحة وهو رجحان الفعل منتف بالأصل لعدم دليل عليه (فبقى الإباحة) وهو المطلوب (ورد) وفى بعض النسخ وأجيب (بأن الغالب على فعله) عليه السلام (الوجوب أو الندب) دون الإباحة ففعله المجرد عند التردد بينها وبينهما يحمل على الغالب لأن الحاق الفرد بالأعم الأغلب أولى وقد يجاب بأن محل النزاع ماظهر فيه قصد القربة فهو أولى بالندب دون الإباحة كذا ذكر المحقق أقول محل النزاع الفعل المجرد عن القرينة وهذا قد تحقق فيه قرينة رجحان الفعل (و) احتج القائل (بالندب بأن قوله تعالى : « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة » يدل على الرجحان) أى رجحان الفعل لدلالة الحسن عليه ولأنه فى معرض المدح ولا مدح على المباح فهو إما واجب أو مندوب (والأصل عدم الوجوب) ولأن قوله لكم يدل عليـــه إذ الواجب علينا لا لنا فتعين الندب وقد يستدل فى انتفاء الوجوب بأنه يستلزم التبليغ دفعاً للتكليف بما لا يطاق والفرض أن لا تبليغ وهذا ضعيف لأن الندب والاباحة أيضاً يستلزمان التبليغ لقوله تعالى: « بلغ ما أنزل اليك » فيلزم أن لا يثبت شىء منها أيضاً (و) احتج القائل (بالوجوب بقوله تعالى : « واتبعوه ») وقوله تعالى :(«قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى ») فانه يدل على كون المتابعة من لوازم المحبة بدلالة لفظ ان والفاء والمحبة واجبة فكذا المتابعة لأن لازم الواجب واجب فيكون الإتيان بمثل فعله واجباً لما مر كذا ذكر العبرى والظاهر أنه يكفى أن يقال أوجب المتابعة بالأمر على تقدير المحبة الثابتة حقيقة أو ظاهراً فتكون واجبة قال المراغى على الأول وجوب المحبة لا يستلزم وجوب المتابعة مطلقاً بل فى الواجبـــات فقط وإلا لكانت النوافل واجبات وإذا كان كذلك فلعل ما فعله لم يكن واجباً فلا تجب المتابعة

«وَمَا آتاكمُ الرَّسُولُ فخذُوه» وإجماع الصَّحابةِ علىٰ وجوبِ الغُسْلِ بالْتِقاءِ الختَانيْن لقَوْلِ عائشَةَ فَعَلْتُه أنا ورسولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم فاغْتَسلْنا وأجيبَ بأنّ المُتابعَة هي الإتْيانُ بمثْل ما فعَله علىٰ وجْهه ومَا آتاكمُ معْناه ومَا أمرَكمْ بدليلِ ومَا نهاكمْ واسْتِدلالُ الصَّحابةِ بقولهِ: خُذوا عنِّي مَناسككُمْ) أقول استدل القائلون بأن فعله المجرد يدل

قال العبرى هو سهو لأنا لا ندعى الاستلزام فيما لا يكون ثمة قرينة صارفة عن الوجوب فلا ترد النوافل واحتج الموجب أيضاً بقوله تعالى: («وما آتاكم الرسول فخذوه») أى امتثلوه وفعله من جملة ما آتاه فيجب الأمر (وإجماع الصحابة) أى واحتج أيضاً بإجماع الصحابة (على وجوب الغسل بالتقاء الختانين) من غير إنزال (لقول عائشة) رضى الله عنها (فعلته) أى الفعل الذى يتساءل عن وجوب الغسل فيه (أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا) فإنهم لما اختلفوا فى ذلك سألها عمر رضى الله عنها فأجابت بما ذكرنا فأجمعوا بعد السؤال على ذلك فلولا وجوب الاقتداء بفعله لما رجعوا إلى فعله لمعرفة وجوبه (وأجيب) عن حجة القائل بالندب وعن النصين الدالين على وجوب فعله (بأن المتابعة) والتأسى (هى الإتيان بمثل ما فعله) عليه السلام (على وجهه) أى على الوجه الذى فعله وحينئذ جاز إثباته به على وجه الاباحة فلو فعلناه ندباً أو وجوباً لما حصل التأسى والمتابعة ولا نسلم أن المباح ليس بحسن ولا يمدح عليه إذا فعل على قصد التأسى ويجوز حمل الأمر على وجوب تطبيق الفعل على فعله عليه السلام بأن لا نأتى به على غير الوجه الذى أتى عليه السلام عليه لا على وجوب نفس الفعل أى فعل كان وأما الجواب بأن المراد بالتأسى والمتابعة الاتباع فى القول إذا أمر أو نهى فقط فضعيف إذ لا دلالة للعام على الخاص (و) عن النص الثالث بأن قوله: («ما آتاكم» معناه وما أمركم بدليل) قوله تعالى عقيب ذلك: («وما نهاكم) عنه فانتهوا» فانه مقابل له مخصوص بالقول وكذا ما أتاكم ليتناسب طرفا النظم وهو اللائق بالفصاحة الواجب رعايتها فى القرآن وإذا أريد ما أمركم لم يتناول الفعل لانه ليس بأمر كما مر وبهذا اندفع ما قال الجاربردى رحمه الله جاز تكليفهم بالمتابعة فى الأقوال والأفعال فى جانب الفعل وبالمتابعة فى الأقوال فى جانب الانتهاء (و) عن الاجماع بما يقال (استدلال الصحابة) على وجوب الغسل بعد السؤال (بقوله خذوا عنى مناسككم) لا بفعله المجرد عن القرائن وهو المتنازع فيه أقول الظاهر أن المراد مناسك الحج فلا يصلح قرينة لوجوب الغسل اللهم إلا أن يقال أنه من شرائط بعض أفعاله فيتناوله الحديث والأقرب ما ذكره المحقق رحمه الله من أن ذلك إما بقوله إذا التقى

على الاباحة بأن فعله لا يكون حراما ولا مكروها لأن الأصل عدمه ولأن الظاهر خلافه فان وقوع ذلك من آحاد عدول المسلمين نادر فكيف من أشرف المسلمين وحينئذ فاما أن يكون واجبا أو مندوبا أو مباحا والأصل عدم الوجوب والندب لأن رفع الحرج عن الفعل والترك ثابت وزيادة الوجوب والندب لاتثبت إلا بدليل ولم يتحقق فتبقى الاباحة وأجيب بأن الغالب على فعله الوجوب أوالندب فيكون الحمل على الاباحة حملا على المرجوح وهو ممتنع ولك أن تقول يلزم من عدم الحمل على الاباحة لمرجوحيتها عدم إدخالها فى التوقف بالضرورة والمصنف قد خالف بينهما لاجرم أن الإمام لم يجب بهذا وإنما أجاب به فى الحاصل فتبعه المصنف عليه (قوله وبالندب) أى واحتج القائل بالندب بقوله تعالى: « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة » فان وصف الأسوة بالحسنة يدل على الرجحان والوجوب منتف لكونه خلاف الأصل ولقوله لكم ولم يقل عليكم فتعين الندب ولم يجب المصنف هنا عن هذا بل جمع بينه وبين دليل الايجاب وأجاب عنهما بجواب واحد وهو أن الأسوة والمتابعة شرطهما العلم بصفة الفعل كما سيأتى (قوله وبالوجوب) أى واحتج القائل بالوجوب بالنص والاجماع أما النص فلأمور منها قوله تعالى: فآمنوا بالله ورسوله النبى الأمى الذى يؤمن بالله وكلماته واتبعوه والأمر للوجوب ومنها قوله تعالى: « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى » فانه يدل على أن محبة الله تعالى مستلزمة للمتابعة ومحبة الله تعالى واجبة إجماعا ولازم الواجب واجب فتكون المتابعة واجبة ومنها قوله تعالى: « وما آتاكم الرسول فخذوه » وجه الدلالة على أن الأخذ هنا معناه الامتثال ولا شك أن الفعل الصادر من رسول الله صلى الله عليه وسلم قد آتانا إياه فيكون امتثاله واجبا للآية وأما الاجماع فلأن الصحابة اختلفوا فى وجوب الغسل من الجماع بغير إنزال فسأل عمر عائشة رضى الله عنها فقالت فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا فأجمعوا على الوجوب وأجيب عن الدليلين الأولين بوجهين أحدهما أن المتابعة المأمور بها مطلقة لا عموم لها الثانى وعليه اقتصر المصنف أن المتابعة هى الاتيان بمثل فعله على الوجه الذى أتى به من الوجوب أو غيره حتى لو فعله الرسول على قصد الندب مثلا ففعلناه على قصد الإباحة أو الوجوب لم تحصل المتابعة وحينئذ فيلزم أن يكون الأمر بالمتابعة موقوفا على معرفة الجهة فاذا لم تعلم لم نكن مأمورين بها وفى المحصول والأحكام وغيرهما أن التأسى والمتابعة معناهما

الختانان الحديث واما لأنه بيان لقوله تعالى فان كنتم جنبا فاطهروا والأمر للوجوب ومثله ليس محل النزاع واما لأنه شرط الصلاة فقد تناوله قوله صلوا كما رأيتمونى أصلى وأما فهم الوجوب من قولها فبقرينة وهى أنهم سألوها عنه بعد الخلاف فيه أيجب أم لا ولولا اشعار الجواب به لما يكون

واحدا فلذلك جعل المصنف جواب المتابعة جوابا عن التأسى الذى استدل به القائل بالندب كما تقدم وذكر الآمدى للمتابعة والتأسى شرطا ثالثا فقال هو الاتيان بمثل مافعل الغير على الوجه الذى أتى به لكونه أتى به إذ لايقال فى أقوام صلوا الظهر مثلا ان أحدهم تأسى بالآخر وهذا الشرط ذكره أيضا الامام فى الكلام على حجية الاجماع والجواب عن الآية الثالثة ان قوله تعالى : وما آتاكم. معناه وما أمركم يدل عليه أنه ذكر فى مقابلة قوله وما نهاكم وأما الاجماع على وجوب الغسل فأجاب عنه صاحب الحاصل بأن الصحابة لم يرجعوا إلى مجرد الفعل قال بل لأنه فعل فى باب المناسك وقد كانوا مأمورين بأخذ المناسك عنه لقوله خذوا عنى مناسككم هذا لفظه فتبعه عليه المصنف وهو جواب صحيح فانه وإن كان سبب وروده إنما هو الحج لكن اللفظ عام قال الجوهرى والنسك العبادة والناسك العابد قال *

(الثالثة — جِهَةُ فِعْلِهِ تُعلمُ إمَّا بِتَنْصِيصِهِ أَوْ بِتَسْوِيتِهِ بِمَا عُلِمَ جِهَتُهُ أَوْ بِمَا عُلِمَ أَنَّه امْتِثَالُ آية دَلَّتْ عَلَى أَحدها أَوْ بَيَانها

مطابقا المسألة (الثالثة) لما ثبت وجوب التأسى به عليه الصلاة والسلام بمعنى الاتيان بمثل فعله وان فعله أما مباح أو واجب أو مندوب لامتناع كونه مكروها أو حراما مهد قواعد بها يعرف احدى الجهات بعضها يعم الثلاثة والبعض مختص بواحد والقسم الاول أربعة أشار اليه قوله (جهة فعله تعلم إما بتنصيصه) بأن نص النبى عليه السلام على وجوب العمل والندب والاباحة (أو بتسويته) عليه السلام ذلك الفعل (بما) أى بفعل (علم جهته) كما إذا قال هذا الفعل مساو للفعل الفلانى وهو معلوم الجهة فانه يدل على جهة هذا الفعل أية جهة كانت والامام خص هذه القاعدة بالوجوب وفهم العبرى رحمه الله من التسوية التخيير وقال لأن التخيير لايقع بين المختلفين أقول والظاهر أنهما غير متساويين ولا متلازمين وان التسوية على معناها الحقيقى (أو) تسويته (بما علم أنه امتثال آية دلت على أحدها) خاصة مثلا إذا علم أن الفعل الفلانى امتثال لآية دلت على الوجوب مثلا فاذا سوى بينه وبين فعل آخر علم ان ذلك أيضاً واجب وكذا القول فى الندب والاباحة هذا ولكن لايعجبنى تسمية فعل ماسوى الواجب خصوصا الاباحة امتثالا (أو) تسوية بما علم أنه (بيانها) أى بفعل علم كونه بيانا لها لانه دل على احدى الجهات لايقال الفعل إنما يكون بيانا إذا كانت الآية مجملة وحينئذ لانعلم دلالتها على احدى الاحكام فلا نعلم جهة الفعل لأنا نقول لاامتناع فى كون الآية دالة على إحدى الجهات كالوجوب مثلا مع اجمالها كيفية الاتيان بالفعل فاذا أتى عليه السلام بذلك الفعل رفع الاجمال وعلم جهة هذا الفعل أيضاً كما مر فى قوله تعالى : أقيموا الصلاة مع اتيانه به عليه السلام قائلا صلوا

وَخصوصاً الوُجوب بأَماراتهِ كالصَّلاةِ بأذان وإقامة وكونهِ مُوافقَة نذْر أوْ ممْنوعاً لوْ لمْ يجبْ كالرُّكوعَيْنِ فى الخُسوفِ والنَّدْب بقصْد القرْبةِ مُجرَّداً وكوْنهِ قَضاءً لمنْدوبٍ) أقول لما تقدم أن المتابعة مأمور بها وان شرط المتابعة العلم بجهة الفعل وان فعله المجرد لا يدل على حكم معين شرع المصنف فى بيان الطرق التى تعلم بها الجهة وقد تقدم أن فعله منحصر فى الوجوب والندب والاباحة وحينئذ فالطريق قد تعم الثلاث وقد تخص بعضها فالعام أربعة أشياء ٭ أحدها التنصيص بأن يقول هذا الفعل واجب أو مندوب أو مباح ٭ الثانى التسوية ومعناه أن يفعل فعلا ثم يقول هذا الفعل مثل الفعل الفلانى وذلك الفعل علمت جهته ولم يصرح الإمام ولا مختصرو كلامه بالتسوية نعم ذكروا أنه يعلم أيضاً بالتخيير بينه وبين فعل ثبتت جهته قالوا لأن التخيير لا يكون إلا بين حكمين مختلفين أى بين واجب ومندوب أومندوب ومباح ولما كان التخيير بين الفعلين على هذا التقدير تسوية بينهما عبر المصنف بالتسوية لأنها أعم وهو من محاسن كلامه ٭ الثالث أن يعلم بطريق من الطرق أن ذلك الفعل امتثال لآية دلت على أحد الأحكام الثلاثة بالتعيين واليه أشار بقوله أو بما علم أنه امتثال آية وهو معطوف على قوله بتنصيصه وما فيه مصدرية تقديره أو بعلمنا أنه ٭ الرابع ان يعلم انذلك الفعل بيان لآية مجملة دلت على أحد الأحكام حتى إذا دات الآية على إباحة شىء مثلا وذلك الشىء مجمل وبينه بفعله فان ذلك الفعل يكون مباحا لأن البيان كالمبين واليه أشار بقوله أو بيانها وهو مرفوع عطفا على قوله امتثال وهكذا ذكره

كما رأيتمونى أصلى ٭ والقسم الثانى أشار اليه بقوله (وخصوصاً) عطف على محذوف أى نعرف جهة فعله عموما بكذا وخصوصا نعرف (الوجوب بأماراته) التى جعلها الشارع علامات عليه (كالصلاة بأذان وإقامة) فانهما أمارتان للوجوب (وكونه) أى الفعل (موافقة نذر) أى يكون الاتيان به تحقيقا لما نذر إذ فعل المنذور واجب (أو) بكونه (ممنوعاً) محظورا شرعا (لو لم يجب) أى لو لم يكن واجبا (كالركوعين) الزائدين (فى) صلاة (الخسوف) وذلك لأن زيادة ركن فعلى عمدا يبطل الصلاة فلو لم يكونا واجبين لكانا ممنوعين قال العبرى وفيه نظر لجواز شرعيتهما بطريق الندب أو الاباحة فى هذه الصلاة خاصة أقول الظاهر فيهما أنهما من الواجب المكرر كما فى السجدة الثانية (و) يعرف (الندب) خصوصا (بقصد القربة) أى يكون الفعل مأتيا به على قصد القربة (مجرداً) عن زايد على أصل القربة كالمنع من الترك فكونه للقربة ينفى احتمال الاباحة وبتجرده عن الزائد الوجوب فيتعين الندب (وكونه) أى ويعلم الندب أيضاً بكون الفعل (قضاء لمندوب) متقدم إذ القضاء يماثل الأداء

الامام هنا فتابعوه عليه وفيه نظر لأن البيان واجب عليه فيكون الفعل المبين يقع واجبا غير ان فعله لا يجب علينا وقد صرح الإمام بذلك فى باب المجمل والمبين (قوله وخصوصا) أى ويعلم خصوصا الوجوب بثلاثة أشياء أحدها بالامارات الدالة على كون الشيء واجباً كالأذان والاقامة فى الصلاة الثانى أن يكون موافقا لفعل نذكره كما إذا قال ان هزم العدو فلله على صوم الغد فصام الغد بعد الهزيمة الثالث أن يكون الفعل ممنوعا لو لم يكن واجبا كالركوع الثانى فى الخسوف وبهذا الطريق يستدل على وجوب الختان لكنه ينتقض بسجود السهو وسجود التلاوة فى الصلاة وغيرها وبرفع اليدين على التوالى فى تكبيرات العيد وفى المحصول ومختصراته أنه يعلم أيضاً بكونه قضاء الواجب والعجب من ترك المصنف له مع ذكره إياه فى المندوب (قوله والندب) أى ويعلم خصوصا الندب بأمرين أحدهما أن يعلم أنه قصد القربة وتجرد ذلك عن أمارة تدل على خصوص الوجوب أو الندب فانه يدل على أنه مندوب لأن الأصل عدم الوجوب الثانى كون الفعل قضاء لمندوب فانه يكون مندوبا أيضاً وفى المحصول ومختصراته أنه يعلم أيضاً بأن يداوم على الفعل ثم يتركه من غير نسخ وأنه يعلم المباح بخصوصه بأن يفعل فعلا ليس عليه أمارة على شيء لأنه لا يفعل محرما ولا مكروها والأصل عدم الوجوب والندب وهذا مخالف لما ذكره قبيل ذلك من ترجيح الوقف فلذلك حذفه المصنف قال * (الرابعة — الفعلانِ لا يَتعارضانِ

قال العبرى رحمه الله وفيه نظر فان من نام جميع الوقت فان الأداء عليه غير واجب مع وجوب القضاء أقول لا نسلم أن الأداء غير واجب بمعنى انعقاد سبب وجوبه فى حقه المسألة (الرابعة الفعلان) أى فعلا النبى عليه السلام (لا يتعارضان) أما فى المتماثلين كصلاة الظهر فى وقتين وفى المختلفين الجائز اجتماعهما كالصلاة والصوم فظاهر وكذا فى المتناقض أحكامهما كالصوم فى يوم معين والافطار فى آخر لاجتماع الوجوب فى وقت والجواز فى آخر اللهم إلا إذا دل دليل على وجوب تكرير الأول له أو مطلقا أو لأمته ويدل الدليل على وجوب التأسى فيكون الثانى نسخاً لحكم الدليل الدال على التكرار لا لحكم الفعل كذا ذكر المحقق قال الفاضل أى لا يكون الفعل الثانى نسخا لحكم الفعل الأول اما بالنظر إلى الاستقبال فلأن الفعل لا يقتضى التكرار فلا حكم حتى يرفع وأما بالنظر إلى ما مضى فلأن رفع ما وجد محال فتعين أن يكون نسخاً لحكم الدليل الدال على وجوب التكرير ولا يخفى أنه قد لا يكون نسخاً بل تخصيصاً كما إذا دل الدليل على عموم تكرير الصوم مثلا ثم أفطر فانه تخصيص لا نسخ وقوله أو مطلقا ويدل الدليل ليس فى عبارة مختصر المدقق رحمه الله والأول فيما لا حاجة اليه لأن وجوب التكرير له

عليه السلام أعم من أن يكون له خاصة أو مع أمته ، وكذا وجوب التكرير للأمة
وأما زيادة اشتراط دلالة الدليل على وجوب التأسى فيما إذا كان وجوب التكرير للأمة
فمما لابد منه وإلا لم يتحقق التعارض فى حق الأمة وعلل العبرى عدم تعارض مثل الصوم
والافطار باختلاف الوقت * ثم قال : وفيه نظر فان وقوع المتقابلين فى وقتين لا ينافى
تقابلهما * أقول لو سلم تقابلهما فلا يلزم منه التعارض فى الأحكام وهو المقصود إذ ثبوت
حكم أحدهما فى حين وقوعه لاينافى ثبوت حكم الآخر وقت تحققه وإن كانا متنافيين لما
أشرنا اليه فالفعل حينئذ انما يعارض القول لا الفعل الآخر واختلاط القول مع الفعل
باعتبار دليل على تكرير الفعل أو على وجوب التأسى أربعة أقسام على ماذكر المحقق وغيره
لأنه اما أن لايدل الدليل على التكرار ولا على التأسى أو يدل عليهما أو يدل على الأول
فقط أو على الثانى فقط وفى كل قسم * فالقول اما خاص به أو بالأمة أو شامل لهما فيصير
اثنى عشر وعلى التقادير اما أن يعلم تقدم الفعل أو تأخره أويجهل الحال فيصير
ستة وثلاثين فأقسام الأول أربعة والأصناف الأول من كل قسم ثلاثة ومن كل صنف
ثلاثة أصناف فالأصناف الثوانى من كل قسم تسعة * القسم الأول وهو أن لايدل دليل
على شىء منهما اضافة الأول كما عرفت ثلاثة أوجه * أحدها أن يختص القول به فان تأخر
القول مثل أن يفعل ثم يقول لايجوز لى هذا الفعل فهذا القول لاتعلق له بهذا بالفعل فى
الماضى إذ حكمه فيما بعده ولا فى المستقبل إذ لا دليل على تكرار الفعل فلا حكم له فيه فلا
تعارض على التقديرين وان تقدم القول نسخ الفعل حكمه وهو من النسخ قبل التمكن من الفعل
الذى جوزناه دون المعتزلة وان جهل الجهال فمذاهب تقديم القول وتقديم الفعل والتوقف
ثانيها أن يختص القول بالامة فلا يعارض الفعل تقدم أو تأخر لعدم التوارد على محل
لاختصاص القول بالأمة والفعل لا تعلق له بهم إذ الفرض أنه لا يجب التأسى * ثالثها أن
يعم القول له وللامة لحكمه على تقدير تقدم الفعل وتأخره فى حقه وفى الأمة كما تقدم فلا
تعارض فى حقنا على التقديرين وفى حقه ان تأخر القول وان تقدم فالفعل ناسخ هذا إذا
تناوله القول نصوصية مثل قوله لايجب على ولا عليكم وإذا تناوله عموماً مثل قوله لايجب
أحد فالفعل مخصص له فى حقه لا ناسخ لما عرف أن الأخص يخصص الأعم فى التخالف
تقدم أولا لأنه أهون من النسخ * القسم الثانى أن يدل دليل على تكرار وعلى وجوب
التأسى وتحته الأصناف الثلاثة * أحدها أن يختص القول به فلا يعارض فى حق الأمة بحال
وأما فى حقه فالمتأخر ناسخ وان جهل التاريخ فالمذاهب ثلاثة والمختار التوقف احترازاً عن
الحكم * ثانيها أن يختص بالأمة فلا يعارض فى حقه وأما فى حق الأمة فالناسخ المتأخر
وان جهل التاريخ فالمذاهب والمختار تقديم القول كما سيجىء * ثالثها أن القول له وللامة
فالمتأخر أياكان نسخ فى حقه وحقنا فان جهل التاريخ فالمذاهب والمختار تقديم القول

فإنْ عارَضَ فعلَه الواجبُ اتّباعهُ قولاً متقدّماً نسخَه وإنْ عارَضَ متأخّراً عامّاً فبالعكسِ وإنِ اختصّ به نسخَهُ في حقّه وإنِ اختصّ بنا خصّنا في حقّنا قبلَ الفعلِ ونُسخَ عنّا بعدَه وإنْ جُهِلَ التّاريخ فالأخذُ بالقولِ في حقّنا

فقوله (فإن عارض فعله الواجب اتباعه قولا متقدماً نسخه) إشارة إلى أن فعله الثابت التكرر الواجب التأسي إذا تأخر عن القول خاصاً به أو بنا أو عاماً له ولنا نسخ القول في حقه أو في حقنا أو في حقه وحقنا أما الأول فظاهر ، وأما الثاني فلوجوب الاتباع وكذا الثالث واندفع بهذا ماقال الخنجي أن القول العام ان تناوله بالظهور كان فعله قبل العمل بالعام تخصيصاً لانسخاً لأن ذلك إنما يصح لو لم ينسخه في حقنا أيضاً ثم المشعر بالقيد الأول قوله فيما بعد وإن عارض قولا متأخراً إذ لاتعارض بينهما إذا لم يتكرر إلا أنه يجوز أن يجرى الأول على إطلاقه ويفهم التكرار بالثاني بقرينة المعارضة والدال على القيد الثاني قوله الواجب اتباعه وتفسير العبرى رحمه الله الواجب الاتباع بالمتكرر وجوبه مما لايخفى ما فيه فهذا قد شمل أقساما ثلاثة شتى كل قسم من أقسام صنف على حدة من الأصناف الثلاثة للقسم الثاني وهي أن يتأخر الفعل يكون ناسخاً والقول خاص به أو بالأمة أو عام وإن لم يقيد الفعل بالتكرار شمل بعض أقسام القسم الرابع أيضا على ما لا يخفى ؛ قوله (وإن عارض) أى فعله الثابت التكرار الواجب التأسي قولا (متأخراً عاما) له وللأمة (فبالعكس) أى نسخ القول الفعل في حقه وحقنا اشارة إلى قسم آخر من أقسام الصنف الثالث من القسم الثاني وهو أن يكون القول متأخراً ناسخاً وقوله (وإن اختص) أى القول المتأخر (به) أى النبي عليه السلام (نسخه) أى القول الفعل (في حقه) عليه السلام لافي حقنا إلى قسم آخر من أقسام الصنف الأول وقوله (وإن اختص) أى قوله المتأخر (بنا خصنا) هذا القول عن حكم ذلك الفعل إذ أورد (في حقنا قبل الفعل) أى قبل أن نأتي نحن بمثل قوله عليه السلام (ونسخ) حكمه (عنا بعده) أى بعد اتياننا بمثله إشارة إلى أن القول المتأخر المختص بنا ليس بنسخ للفعل المتقدم مطلقاً بل قد يكون تخصيصاً إذا ورد قبل العمل بالفعل لأنه تبين أنه لولم يكن الفعل مراداً العمل للأمة والحق أنه نسخ أيضاً لكنه قبل التمكن من الفعل وحينئذ يكون القول المتأخر المختص بنا مطلقاً قسما آخر من أقسام الصنف الثاني فاستوفيت الأقسام الستة من القسم الثاني وإلى الثلاثة الأخر أشار بقوله (وإن جهل التاريخ) أى لم يعلم أن الفعل متقدم أو القول (فالأخذ بالقول في حقنا) فيما كان مختصاً بنا أو عاما له ولنا دون ما كان مختصاً به أولى

لاستبداده) أقول التعارض بين الامرين هو تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه ولا يتصور التعارض بين الفعلين بحيث يكون أحدهما ناسخا الآخر أو مخصصا له لأنه إن لم تتناقض أحكامها فلا تعارض وإن تناقضت فكذلك أيضاً لانه يجوز أن يكون الفعل فى وقت واجباً وفى مثل ذلك الوقت بخلافه من غير أن يكون مبطلا لحكم الأول لأنه لاعموم للأفعال بخلاف الاقوال نعم إذا كان مع الفعل الأول قول مقتض لوجوب تكراره فان الفعل الثانى قد يكون ناسخا أو مخصصاً لذلك القول كما سيأتى لا للفعل فلا يتصور التعارض بين الفعلين أصلا بل إما أن تقع بين القولين وقد ذكر المصنف حكمه فى الكتاب السادس أو بين القول والفعل وقد ذكره المصنف ههنا وله ثلاثة أحوال أحدها أن يكون القول متقدما * والثانى عكسه * والثالث أن يجهل الحال (قوله فان عارض فعله الواجب الخ) هذا هو الحال الأول وحاصله أن النبى صلى الله عليه وسلم إذا فعل فعلا وقام الدليل على أنه يجب علينا اتباعه فيه فانه يكون ناسخاً للقول المتقدم عليه المخالف له سواء كان ذلك القول عاما كما إذا قال صوم يوم كذا واجب علينا ثم أفطر ذلك اليوم وقام الدليل على اتباعه كما فرضنا أو كان خاصا به أو خاصا بنا واحترز بقوله الواجب اتباعه عما إذا لم يدل دليل على أنه يجب علينا أن نتبعه فى ذلك الفعل فانه يستثنى منه صورة واحدة لا يكون فيها ناسخا بل مخصصا وهو ما إذا كان القول المتقدم عاما ولم يعمل بمقتضاه لأنه إذا عمل بمقتضاه أو كان خاصا به عليه الصلاة والسلام كان ناسخاً وإن كان خاصا بنا فلا تعارض أصلا ولم يذكر المصنف حكم الفعل الذى لم يقم الدليل على وجوب اتباعه فيه فى شىء من الأقسام لعدم الفائدة بالنسبة الينا (قوله وإن عارض متأخراً) هذا هو الحال الثانى وهو أن يكون القول متأخرا عن الفعل المذكور وهو الذى دل الدليل على أنه يجب علينا اتباعه فيه فنقول إن لم يدل الدليل على وجوب تكرار الفعل فلا تعارض بينه وبين القول المتأخر أصلا وتركه المصنف لظهوره وإن دل الدليل على وجوب تكراره عليه وعلى أمته فالقول المتأخر قد يكون عاما أى متناولا له صلى الله عليه وسلم ولأمته وقد يكون خاصا به وقد يكون خاصا بنا فان كان

(لاستبداده) أى لاستقلال القول بالإفادة دون الفعل لأن القول وضع لذلك بخلاف الفعل فان له محامل وإنما يفهم منه فى بعض الأحوال ذلك بقرينة فيقع فيه الخطأ كثيرا وأيضاً القول أعم دلالة لشموله المعدوم والموجود المعقول والمحسوس بخلاف الفعل لاختصاصه بالموجود المحسوس وأيضاً القول دلالته متفق عليها بخلاف الفعل وقوله فى حقه اشعار بأن الاولى فى حقه عليه السلام فيما كان القول مختصا به أو عاما التوقف لإحتمال الامرين وكون المصير إلى أحدهما بلا دليل تحكم فان قلت لم لا يصار إلى التوقف هاهنا كما فى حقه عليه السلام لاحتمال الأمرين قلنا لأن القول بالتوقف ضعيف هاهنا لأنه إذا تعلق القول والفعل بنا فنحن

عاما فانه يكون ناسخاً للفعل المتقدم كما إذا صام عاشوراء مثلا وقال الدليل على وجوب تكراره وعلى تكليفنا به ثم قال لايجب علينا صيامه واليهأشار بقوله (وإن عارض متأخراً عاما فالعكس) أى وإن عارض فعله الواجب اتباعه قولا متأخراً عاما فانه يكون القول ناسخاً للفعل وإن كان خاصا به صلى الله عليه وسلم كما إذا قال فى المثال المذكور لايجب على صيامه فليس فيه تعارض بالنسبة إلى الأمة لعدم تعلق القول بهم فيستمر تكليفهم به وأما فى حقه صلى الله عليه وسلم فان القول يكون ناسخا للفعل واليه أشار بقوله وإن اختص به نسخه فى حقه وإن كان خاصا بنا كما إذا قال فى المثال المذكور لايجب عليكم أن تصوموا فلا تعارض فيه بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فيستمر تكليفه به وأما فى حقنا فانه يدل على عدم التكليف بذلك الفعل ثم ان ورد قبل صدور الفعل منا كان مخصصا أى مبيناً لعدم الوجوب وإن ورد بعد صدور الفعل فلا يمكن حمله على التخصيص لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون ناسخاً لفعله المتقدم والتفصيل المذكور إنما يأتى إذا كانت دلالة الدليل الدال على وجوب اتباع الفعل بطريق الظهور كما إذا قال هذا الفعل واجب علينا أوعلى المكلفين فأما إذا كان بطريق القطع كما إذا قال انه واجب على وعليكم فلايمكن حمل القول المتأخر على التخصيص بل يكون ناسخاً مطلقا ثم إن هذا كله فيما إذا كان الفعل المتقدم مما يجب اتباعه كما تكلم فيه المصنف فان لم يكن كذلك فلا تعارض فيه بالنسبة إلى الأمة لأن الفعل لم يتعلق بهم وأما بالنسبة اليه فان كان الفعل مما دل الدليل على وجوب تكرره عليه وكان القول المتأخر خاصاً به صلى الله عليه وسلم أومتناولا له وللأمة بطريق النص كقوله لايجب على ولا عليكم فيكون القول ناسخاً للفعل وإن كان متناولا بطريق الظهور

متعبدون بالعمل بمقتضى أحدهما والتوقف فيه ابطال العمل وقد يرجح فيعمل به بخلاف ما إذا تعلق به عليه السلام فانه لاتعبد لنا بأعماله ولا بأن يحكم فيها أن الواجب عليه هذا أو ذاك فتوقفنا نظرا إلى الإحتمالين إليه أشار المحقق قال الفاضل رحمه الله وهنا بحث وهو انه بعد ما بين ترجح القول بالوجوه المذكورة فسؤال التوقف ليس بسديد وإنما يتوجه السؤال بأنه لم يصار فى الكل إلى ترجيح القول كما هو رأى الآمدى * القسم الثالث أن يدل دليل على التكرار فى حقه دون وجوب التأسى به والقول فيه الاحتمالات الثلاثة فلا تعارض أصلا عند اختصاصه بالأمة لعدم ثبوت حكم الفعل فى حقهم وعند اختصاصه أو عمومه له وللأمة فلا تعارض فى الأمة وأما فى حقه فالمتأخر ناسخ قولا كان أو فعلا إذا كان العموم له بطريق النصوصية وأما إذا كان بطريق الظهور فالفعل المتأخر مخصص وعند الجهل فالثلاثة والمختار التوقف * القسم الرابع أن يدل الدليل على التأسى دون التكرار

كقوله لايجب علينا فيكون الفعل السابق مخصصا لهذا العموم لأن المخصص لايشترط تأخره عن العام عندنا وأهمل المصنف ذلك كله لأنه لايخفى (قوله فان جهل) هذا هو الحال الثالث وهو أن يكون المتأخر من القول والفعل مجهولا فان أمكن الجمع بينهما بالتخصيص أو غيره فلا كلام وإن لم يمكن الجمع ففيه ثلاث مذاهب جارية فينا لفائدة العمل * وفيه عليه الصلاة والسلام لمعرفة ما كان يجب عليه مثلا أو يحرم * أحدها وهو المختار فى الأحكام والمحصول ومختصراته أنه يقدم القول لكونه مستقلا بالدلالة موضوعا لها بخلاف الفعل فانه لم يوضع للدلالة وإن دل فانما يدل بواسطة القول * والثانى أنه يقدم الفعل لأنه أبين وأوضح فى الدلالة ولهذا يبين به القول * كخطوط الهندسة * والثالث أنا نتوقف إلى الظهور لتساويهما فى وجوب العمل واختار ابن الحاجب التوقف بالنسبة إلى النبى صلى الله عليه وسلم والأخذ بالقول بالنسبة إلى الأمة وفرق بينهما بأننا متعبدون بالعمل فأخذنا بالقول لظهوره ولاضرورة بنا إلى الحكم بأحدهما بالنسبة اليه عليه الصلاة والسلام ووافق المصنف مختار الجمهور بالنسبة إلى الأمة وسكت عن القسم الآخر واليه أشار بقوله (فالأخذ بالقول فى حقنا لاستبداده) أى لاستقلاله وهو ظاهر فى اختيار ما اختاره ابن الحاجب قال * (الخامسة أنَّه عليهِ الصَّلاةُ والسَّلامُ قبْلَ النُّبوَّةِ تُعبِّدَ بشَرْعٍ وقيل لا)

فى حقه وفى القول الاحتمالات فان اختص بالأمة فلا تعارض فى حق الأمة وأما فى حقه فان تأخر القول فلا تعارض وإن تقدم فالفعل ناسخ فى حقه وإن جهل فالمذاهب الثلاثة وإن اختص بالأمة فلا تعارض فى حقه * وفى حق الأمة المتأخر ناسخ وإن جهل التاريخ فالمذاهب والمختار العمل بالقول وإن كان عاما له وللأمة فلا تعارض فى حقه إن تقدم الفعل والفعل ناسخ ان تقدم القول * وفى حق الأمة المتأخر ناسخ وإن جهل فالثلاثة والمختار القول والمحقق هنا نظر وهو أن كون المعلوم تأخره ناسخاً فى حق الامة إنما يكون إذا تقدم المتأخر التأسى والإتيان بمثل فعله عليه السلام وإن لم يتقدم بل ورود القول بعد التأسى ولا يتصور فى هذا الفعل فلا تعارض فى حقهم للدليلين إذ لا دليل على التكرار فلا يثبت الفعل إلا مرة واحدة المسألة (الخامسة أنه عليه الصلاة والسلام قبل النبوة تعبد بشرع) أى بشريعة من قبله من الانبياء لأنه نقل بالقريب من التواتر أنه عليه السلام كان يحج ويطوف ويجتنب الميتة ويعتزل النساء ويروض نفسه للتزكية والتصفية والتخلية فى غار حراء وهذه الأشياء مما لاتعرف إلا بالشرع إذ لا مجال للعقل فيها وليس ذلك شرعه إذ لم يكن مبعوثا إذ ذاك فلذا نسبه البعض إلى شرع ابراهيم وبعضهم إلى شرع موسى والبعض إلى شرع عيسى عليهم الصلاة والسلام (وقيل لا) أى لم يكن متعبداً بشرع واستدل

وبَعْدَهَا فالأكْثَرُ علَى المَنْعِ قيلَ أُمِرَ بالإقْتِبَاسِ ويُكَذِّبُهُ انْتِظارُهُ الوَحْيَ وعَدمُ مُراجَعتِهِ ومُراجَعتنا قيل راجَعَ فى الرَّجْمِ قلنا للإلْزامِ اسْتدل بآياتٍ أُمِرَ فيهَا باقْتفاءِ الأنْبياءِ السَّالفَةِ عَليْهمُ الصَّلاةُ والسَّلامُ

عليه الإمام بأنه لو تقيد عليه السلام بشرع لكان اما بشرع عيسى عليه السلام أو من قبله والثانى باطل لانتساخ الشرائع السالفة بشرع عيسى عليه السلام وكذا الأول لانقطاع شريعته بسبب أن الناقلين عنه النصارى وهم كفار بسبب القول بالتثليث والباقون على شريعته مع البراءة عن الكفر قليلون بحيث لايكون نقلهم حجة * قول وفيه نظر لأنا لا نسلم أن شرع عيسى عليه السلام قد نسخ جميع أحكام الشرائع السالفة كيف وقد قال عيسى عليه السلام ماجئت لتبديل دين موسى بل لتكميله ونسخ بعض أحكام التوراة كاباحة الخنزير وترك الختان والغسل بعد حرمتها فى دين موسى عليه السلام إنما وقع من الحواريين ولا نسلم أن الكفر يقدح فى رواية الخبر المتواتر ولا نسلم أنه لا يجوز التقييد بما ثبت شريعته بالايجاد أو بالشهرة نعم لو قال لم يبق الوثوق على نسخ الانجيل الدال على شريعته لكثرة التغيير والتحريف لكان وجها ومال البعض إلى التوقف (وبعدها) أى بعد النبوة (فالأكثر على المنع) من تعبده بشرع غير شريعته (وقيل) كان بعدها أيضاً متعبداً بشرع من قبله بمعنى أنه (أمر بالاقتباس) أى اقتباس الأحكام من الشرائع السالفة (ويكذبه) أى يدل على بطلانه ورجحان الأول (انتظاره الوحى) فلو كان مأموراً بشرع من قبله لما انتظر الوحى فى الوقائع إلا بعد البحث عن تلك الشرائع وحصول العلم بخلوها عن بيان حكمها لكنه كان ينتظر من غير تفتيش عن شرائعهم (و) الثانى (عدم مراجعته ومراجعتنا) فلو كان مأموراً بذلك لوجب عليه المراجعة إلى كتبهم وعلمائهم ولتوفر الاقتداء به لكنه لم يراجع والا لنقل واشتهر لتوفر الدواعى عليه ولم ينقل أيضاً من أحد من المجتهدين فان (قيل) لا نسلم عدم المراجعة بل (راجع فى الرجم) إلى التوراة كما ذكر فى كتب الحديث (قلنا) ذلك إنما كان (للإلزام) أى لالزام اليهود والاحتجاج عليهم بناء على أنهم أنكروا شرعية الرجم فى دينهم لا لبيان شرعه ولهذا لما طالع عمر رضى الله عنه ورقة من التوراة غضب عليه وقال لو كان موسى حياً لما وسعه إلا اتباعى (استدل) على مذهب المخالف (بآيات أمر فيها) النبى عليه السلام (باقتفاء الأنبياء السالفة عليهم الصلاة والسلام) كقوله تعالى: «أن أتبع ملة إبراهيم حنيفاً» وقوله: «فبهداهم اقتده»، وقوله: «انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون» وأمثالها

(قلنا فى أصُول الشَّريعةِ وكلّيّاتها) أقول اختلفوا فى أن النبى صلى الله عليه وسلم هل كلف قبل النبوة بشرع أحد من الانبياء فيه ثلاث مذاهب حكاها الإمام وأتباعه كصاحب الحاصل من غير ترجيح * أحدها نعم واختاره ابن الحاجب ثم المصنف وعبر بقوله تعبد وهو بضم التاء والعين أى كلف ولم يستدل عليه لعدم فائدته الآن واستدل له فى المحصول بكونه داخلا فى دعوة من قبله وعلى هـذا فقيل كلف بشرع نوح وقيل إبراهيم وقيل موسى وقيل عيسى حكاهن الآمدى وقيل بشرع آدم كما نقل عن حكاية ابن برهان وقيل جميع الشرائع شرع له حكاه بعض شراح المحصول عن المالكية * والثانى لا إذ لو كان مكلفا بشريعة لوجب عليه الرجوع إلى علمائها وكتبها ولو راجع لنقل والثالث الوقف واختاره الآمدى وأما بعد النبوة فالأكثرون على أنه ليس متعبداً بشرع أصلا واختاره الآمدى والإمام والمصنف وقيل بل كان متعبداً بذلك أى مأموراً بأخذ الأحكام من كتبهم كما صرح به الإمام فلذلك عبر عنه المصنف بقوله وقيل أمر بالاقتباس فافهمه وهذا المذهب يعبر عنه بأن شرع من قبلنا شرع لنا واختاره ابن الحاجب وللشافعى فى المسألة قولان وبنى عليهما أصلا من أصوله فى كتاب الأطعمة أصحهما الأول واختاره الجمهور وأبطل المصنف الثانى بثلاثة أوجه أحدها أنه كان ينتظر الوحى مع وجود تلك الأحكام فى شرع من تقدمه والثانى أنه كان لا يراجع كتبهم ولا أخبارهم فى الوقائع الثالث أن أمته لا يجب عليها المراجعة أيضاً وهذه الوجوه ذكرها الإمام وهى ضعيفة لان الايجاب محله إذا علم ثبوت الحكم بطريق صحيح ولم يرد عليه ناسخ كما فى قوله تعالى : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » وليس المراد أخذ ذلك منهم لأن التبديل قد وقع والتبس المبدل بغيره واعترض الخصم بأنه عليه الصلاة والسلام رجع إلى التوراة لما ترافع إليه اليهود فى زنا المحصن والجواب أن الرجوع اليها لم يكن لانشاء شرع بل لإلزام اليهود فانهم أنكروا أن يكون فى التوراة أيضاً وجوب الرجم (قوله واستدل) أى استدل الخصم بآيات دالة على أنه عليه الصلاة والسلام مأمور باقتفاء الأنبياء السالفة عليهم الصلاة والسلام أى باتباعهم منها قوله تعالى : «شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا» وقوله تعالى « ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً » وقوله تعالى « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » وشرعهم من جملة الهدى وقوله تعالى : « إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون » الآية وهو عليه الصلاة والسلام

(قلنا) المراد المتابعة (فى أصول الشريعة وكلياتها) كوجوب المعرفة بوجوده ووحدانيته واتصافه بالكمالات الإلهية وتنزهه عن النقائص ووجوب الشكر وحرمة الكفران والثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وما أشبهها لا يقبل النسخ والتغير لا فى الفروع والجزئيات

سيد المرسلين وأجاب المصنف بأن المراد وجوب المتابعة فى الأشياء التى لم تختلف باختلاف الشرائع وهى أصـــول الديانات والكليات الخمس أى حفظ النفوس ، والعقول والأموال والانساب والأعراض قال (الباب الثانى فى الأخبار وفيه فصول الأول فيما عُلِم صدقه ، وهو سبعة الأول ما عُلِم وُجودُ مخبره بالضَّرورة أو الاستدلالِ الثانى خَبرُ الله تعالى والا

(الباب الثانى فى الأخبار) وقد عرفت معنى الخبر قال الإمام هو غنى عن التعريف يعلم كل أحد بأن هذا الموضع يحسن فيه الخبر وذاك لايحسن فيه حتى يتوقعه تارة ولا يوقعه أخرى وذا يستلزم العلم بحقيقة الخبر وفيه نظر لأن ذلك إنما يقتضى تصوره بوجه ما فلا يلزم بداهة كنهه (وفيه) أى فى هذا الباب (فصول) ثلاثة لأن الخبر إما علم صدقه أو كذبه أو لا هذا ولا ذاك فأورد لكل فصلا وعبر أطنجى عن الثالث بمحتمل الصدق والكذب مع أن كلا من الاولين أيضاً كذلك وإلا لم يكن خبراً وكونه مقطوع الصدق أو الكذب فى الواقع لا ينافى احتماله اياهما بالنظر اليه من حيث هو هو قال الجاربردى رحمه الله المراد باحتمال الخبر إياهما احتمال كل منهما على البدل الصدق أو الكذب كذلك لاحتمال الأول الصدق والثانى الكذب ثم قال وفيه بحث ولعل وجهه أنه لا معنى لتسمية ما ثبت قطعاً محتمل الثبوت إذ الاحتمال إنما يكون حيث لم يقطع بأحد الطرفين فالاقرب ما أشرنا اليه من احتماله إياهما إنما هو بالنظر إلى ذاته فان الإنسان الكاتب مع ثبوت الكتابة له لايخرج عن كونه محتملا لكتابة وعدمها بالنظر إلى ماهيته بمعنى أن حقيقة الإنسان من حيث هى يحتمل كلا منهما الفصل (الاول فيما) أى الخبر الذى (علم صدقه وهو سبعة الأول ما علم وجود مخبره) عقلا وأراد بالخبر مدلول التركيب الخبرى أى الواقعة التى يدل هو عليها فانه على لفظ المفعول قد يراد به السامع الملقى اليه الخبر وقد يراد به الواقعة وهو المراد وذلك اما (بالضرورة أو الاستدلال) أى الفعل بمعنى حركته فى المعانى من المطالب إلى المبادىء طلبا لما يفيد العلم بالمطلوب كالحد الاوسط وما هو فى حكمه ثم الحركة منها إلى النتائج وفيه بحث إذ المراد بالمعلوم ضرورة إن كان الأولى وهو مالا يحتاج العقل فى الحكم فيه الى غير تصور الطرفين كقولنا الكل أعظم من جزئه لم يشمل سائر الضروريات كالمشاهدى والحدسى والتجربى وما تابعه والتواترى كقولنا النار حارة ونور القمر مستفاد من الشمس والسقمونيا مسهل والأربعة زوج والكعبة بمكة وإن كان أعم لم يحسن جعل المتواتر قسما له وأيضاً بعض الاقسام الآتية مما هو حاصل بالاستدلال مع أنه جعل قسما له وكأنه أراد ما يعلم بهما وإن لم يوجد الاخبار (الثانى خبر الله تعالى) فانه صادق دائماً (وإلا) لكذب فى بعض الأوقات فلو فرض

لكُنَّا في بعْض الأوقات أكْملَ منْهُ تعالى الثالث خبرُ رسُول اللهِ صلى الله عليه وسلم والمُعْتمدُ دَعْواهُ الصِّدْقَ وظهُورُ المعْجزةِ على وَفْقهِ الرابع خبرُ كلِّ الأمَّةِ لأنّ الاجْماع حُجّة الخامس خَبَرُ جَمْعٍ عَظيمٍ عَنْ أحوالهمْ السادس الخَبرُ المحْفوفُ بالقرائنِ

صدقنا فيه (لكنا في بعض الأوقات أكمل منه تعالى) إذ الصادق أكمل من الكاذب من حيث هما كذلك واللازم باطل (الثالث خبر رسول الله صلى الله عليه وسلم) فانه مما علم صدقه (والمعتمد) في ذلك (دعواه الصدق وظهور المعجزة على وفقه) أي وفق دعواه فانه إذا قال إنه صدق دعواي أن يظهر الله تعالى لك على يدي أمراً خارقاً للعادة خارجاً عن طوق البشر فأظهره على يده علم علماً ضرورياً حادثاً أنه يصدق له نازلا منزلة صدقت وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق وخبره صدق ولا خفاء أن هذا إنما يتم لو صح تصديق الكاذب عقلا وهو إنما يصح على مذهب المعتزلة دون الأشاعرة * فان قلت تصديق الله تعالى إياه في أنه مرسل من عنده ولا يلزم صدقه في كل مايخبر به * قلنا دعوى الرسالة يتضمن دعوى الصدق في جميع ما يدعى بجيئه به من المرسل في فالتصديق في الأول يتضمن تصديقه في الثاني ولو سلم فبانضمام مايدل على عصمة الرسول من الكذب (الرابع خبر كل الأمة لأن الإجماع حجة) على ماسيأتي وخبر جميع الأمة راجع إليه (الخامس خبر جمع عظيم عن أحوالهم) الحاصلة لأنفسهم كاخبار الصوفية عما ينكشف عليهم من عالم الغيب بعد الارتياض والاعراض عما سوى الحق جل وعلا ظاهراً وباطناً من الوقائع العلية ، والحقائق البشرية ، والأنوار الروحية والخروج عن مضيق ظلمات الهياكل فضاء ساحات نور الملكوت ، والوصول إلى سناء شرفات الجبروت والاطلاع على العلوم الغيبية واللدنية ، والانغماس الذاتي الإلهي ، والتحقق بتوحيد الأفعال والصفات والذات المشار إليها بقولهم : التوحيد هو إسقاط الحدوث ، وافراد العدم فان كل ذلك مما أخبر به جمع عظيم مرتاض الأعضاء المختلفة من الأولياء المقربين والأصفياء المتألهين ويبعد عادة من أن يكونوا كاذبين فيما قالوا بل لو نظر من رفع عن بصره الغشاء ارتفع عن بصيرته الغطاء بعين الانصاف لا بعين التعصب والاعتساف علم قطعاً أنهم الصادقون الناطقون بالحق عن الحق وأولئك هم الموقنون حقاً لهم الأمن وهم مهتدون لاخوف عليهم ولاهم يحزنون (السادس الخبر المحفوف بالقرائن) فانه معلوم الصدق أيضاً فانا إذا أخبرنا بموت ولد ملك مع صراخ وإخراج جنازة وكذا قد علمنا أنه شرف على الهلاك قطعنا بموته فان قلت إنه حصل بالقرائن لا بالخبر قلنا لولا الخبر لجوزنا موت غيره وقال العبري رحمه الله وفيه نظر إذ التجويز باق مع تحقق الخبر أيضاً أقول التجويز المنفي هو الانكاري

السابع المتَواترُ وُهوَ خــبَرٌ بلغَتْ رُواتهُ فى الكَثْرةِ مَبْلغاً أحالتِ العادَةُ تواطُؤهمْ علىٰ الكَذبِ وفيــهِ مَسائل) أقول الخبر قسم من أقسام الكلام وهو يطلق على اللسانى والنفسانى والخلاف فى أنه هل هو مشترك بينهما أو حقيقة فى الأول مجاز فى الثانى أوعكسه كالخلاف فى الكلام وقد عرفه المصنف فى تقسيم الألفاظ بأنه الذى يحتمل التصديق والتكذيب وتقدم الكلام هناك عليه فلذلك استغنى عن ذكره هنا . ثم أن الخبر من حيث هو خبر محتمل للصدق والكذب مطلقاً لكنه قد يقطع بصدقه أو كذبه لأمور خارجة ، وقد لا يقطع بواحد منهما لعدم عروض موجب للقطع به فصار الخبر على ثلاثة أقسام فلذلك ذكر فى الباب ثلاثة فصول ، لكل قسم منهمافصل ، وهذا إذا قلنا ان الخبر منحصر فى الصدق والكذب ، وجعل الجاحظ بينهما واسطة فقال : الصدق هو المطابق مع اعتقاد كونه مطابقاً ، والكذب هو الذى لا يكون مطابقاً مع اعتقاد عدم المطابقة فأما الذى ليس معه اعتقاد سواء كان مطابقاً أوغير مطابق فانه ليس بصدق ولا كذب والأكثرون قالوا : الصدق هو المطابق للواقع مطلقاً والكذب ما ليس بمطابق مطلقاً .

الفصل الأول فيما علم صدقه وهو سبعة أقسام . الأول : الخبر الذى علم وجود مخبره أى المخبر به وهو بفتح البــاء والعلم به إما بالضرورة كقولنا : الواحد نصف الاثنين واما بالاستدلال كقولنا : العالم حادث وكالخبر الموافق لخبر المعصوم . الثانى : خبر الله تعالى وإلا لكنا فى بعض الأوقات وهو وقت صدقنا وكذبه أكمل منه تعالى لكون الصدق صفة كمال والكذب صفة نقص وهذا القسم وما بعده علمنا فيه أولا صدق الخبر ثم استدللنا بصدقه على وقوع المخبر عنه بخلاف الأول فانا علمنا أولا وقوع المخبر عنه ثم اســتدللنا بوقوعه على صدق الخبر . الثالث : خبر الرسول صلى الله عليه وسلم والمعتمد فى حصول العلم به هو

ولا ينافيه بقاء التجويز العقلى بمعنى أنه لو فرض وقوع خلافه لما لزم محال (السابع) الخبر (المتواتر ، وهو خبر بلغت رواته فى الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب) ومعنى التواتر لغة تتابع أمور واحد بعد واحد بعده من الوتر ومنه قوله تعالى : « ثم أرسلنا رسلنا تترى » ، واصطلاحاً ما ذكر ويقرب منه ما قيل هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه قوله بنفسه يخرج خبرجماعة علم صدقهم لا يتعين الخبر بل إما بالقرائن الزائدة على مالا ينفك الخبر عنه عادة فان من القرائن مايلزم الخبر من أحوال فى الخبر والمخبر عنه والمخبر ومنها ما يدل على ذلك من الأمور المتصلة كما ذكر فى موت ابن ملك والمعنى بالآخر إنما هو الخبر المقرون بالآخر وأما بغير القرائن كالعلم بخبره أى الواقعة ضرورة أونظر (وفيه) أى التواتر (مسائل)

دعواه الصدق فى كل الأمور وظهور المعجزة عقب هذه الدعوى قال فى المحصول ولا يثبت المدعى إلا باثبات وقوع هذا كله قال وكيف وقد جوز بعضهم وقوع الذنب منهم عمداً واتفقوا على جوازه فى حال السهو والنسيان وقد لاح مما قاله الإمام اشكال على المصنف فى تجويزه الصغائر سهواً ودعواه العلم بالصدق مطلقا نعم إن أراد الصدق فى الأحكام وهو الذى يقتضيه كلام الإمام فى المعالم فلا تعارض لأنهم معصومون عن الخطأ فيه عند طائفة كما تقدم * الرابع خبر كل الأمة لأن الإجماع حجة كما سيأتى هكذا استدل عليه الإمام فتبعه المصنف وغيره فان أراد بالحجة ماهو مقطوع به وهو الذى صرح به الآمدى هنا فالاجماع ليس كذلك عندهما كما ستعرفه وإن أراد بالحجة مايجب العمل به فسلم لكنه لايلزم من ذلك أن يكون مقطوعا به لأن أخبار الآحاد والعمومات وغيرهما يجب العمل بها مع أنها ظنية * الخامس أن يخبر جمع عظيم يستحيل تواطؤهم على الكذب عن شيء من أحوالهم كالشهوة والنفرة فانه لايجوز أن يكون كلها كذبا كما قاله فى المحصول أى بل لابد أن يكون منها ماهو صدق قطعا وليس المراد انا نقطع بصدق الجميع فانه باطل قطعا قال وكذلك إذا أخبر كل واحد منهم عن شيء لم يخبر به صاحبه * السادس الخبر المحفوف بالقرائن كخبر ملك عن موت ولده ولا مريض عنده سواه مع خروج النساء على هيئة منكرة من البكاء ونشر الشعر وخروج الملك وراء الجنازة على نحو هذه الهيئة فانه يفيد العلم كما جزم به المصنف واختاره الإمام والآمدى وابن الحاجب ونقلوا عن الأكثرين خلافه * السابع الخبر المتواتر والتواتر لغة هو التتابع يقال تواتر القوم إذا جاء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما وفى الاصطلاح كل خبر بلغت رواته فى الكثرة مبلغا أحالت العادة تواطؤهم على الكذب ﴿ فروع ﴾ جعلها بعضهم من المقطوع بها كما قاله فى المحصول * أحدها إذا أخبر شخص عن أمر بحضرة الرسول عليه الصلاة والسلام ولم ينكره فقال بعضهم يكون تصديقا له مطلقا والحق أنه يكون تصديقا ان كان فى أمر دينى لم يتقدم بيانه أو تقدم وكان مما يجوز نسخه وكذلك إذا كان فى أمر دنيوى وعلمنا أنه عليه الصلاة والسلام علم بذلك أو ادعى المخبر علمه به مع استشهاده به الثانى إذا أخبر شخص عن أمر بحضرة جمع عظيم بحيث لو كان كاذبا لما سكتوا عن تكذيبه فأمسكوا عن ذلك فانه يفيد ظن صدقه وقال جماعة يفيد اليقين لامتناع جهلهم به فى العادة ومع عدم الجهل يمتنع عادة أن لا يكذبوه الثالث قالت جماعة من المعتزلة الإجماع على العمل بموجب الخبر يدل على صحته قطعا لأن العادة فى المظنون ان يقبله بعضهم ويرده بعضهم وما قالوه باطل الرابع قال بعض الزيدية بقاء النقل مع توفر الدواعى على ابطاله يدل على القطع بصحته وما قالوه ليس بشيء * الخامس تمسك جماعة فى القطع بالخبر بأن العلماء مابين محتج به ومؤول له وذلك يدل على اتفاقهم على قبوله وهو

. . . .

ضعيف لاحتمال أن يكون قبوله كقبول خبر الواحد قال (الأولى أنَّه يُفيدُ العِلمَ مُطلقاً خلافاً للسُّمَنيةِ وقيل يُفيدُ عنْ الموجُودِ لاعَن المَاضى لنَا أنَّا نَعلم بالضَّرورةِ وُجودَ البلادِ النَّائيةِ والأشْخاصِ الماضيةِ قيل نجِدُ التَّفاوُتَ بيْنهُ وبَيْنَ قَوْلنا الواحدُ نصْفُ الاثْنين قلنا للاسْتِئْناسِ

المسألة (الأولى أنه يفيد العلم) بصدقه (مطلقاً) أى سواء كان عما هو الموجود فى الحال أو الماضى (خلافاً للسمنية) والبراهمة فانه لايفيد عندهم أصلا وهما طائفتان من الهند الاولى عبدة الاصنام قائلة بالتناسخ والثانية بدعوى أنهم من الحكماء وكلاهما من منكرى النبوة ووقوع العلم بالاختبار (وقيل) انه (يفيد) العلم إذا كان خبراً (عن الموجود) الحالى (لاعن) الكائن (الماضى لنا) على إفادة العلم مطلقاً (أنا نعلم بالضرورة وجود البلاد النائية) أى البعيدة كمكة ومصر وذلك من الموجودات الحالية (و) وجود (الأشخاص الماضية) كالأنبياء عليهم السلام والصحابة والخلفاء والتحقق فى الماضى كانجد العلم بالمحسوسات لافرق بينها فيما يعود إلى الجزم وماذاك إلا بالإخبار قطعاً فان (قيل نجد التفاوت بينه) أى بين ماثبت بالمتواتر كوجود أفلاطون (وبين قولنا الواحد نصف الاثنين) إذ الثانى أجلى وأقرب إلى القبول من الأول والتفاوت دليل بطريق احتمال النقض فى المتواتر (قلنا) لانسلم أن التفاوت بكون أحدهما أسرع إلى القبول لاحتمال النقيض بل (للاستئناس) أى استئناس العقل بأحدهما دون الآخر ولأن استئناسه بأحدهما أشد بكثرة سماعه وكثرة خطره بالبال ومثله لاينافى كونه ضروريا إذ الضروريات مما يتفاوت جلاء وكذا قيل النفى والإثبات لايجتمعان ولا يرتفعان جلى البديهيات ومنها شكوك أخر منها أن الضرورى يستلزم الوفاق وهو منتف هنا ومنها أنه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوا عن موسى عليه السلام أو عيسى أنه قال لانبى بعدى ومنها لزم تناقض المعلومين عند تعارض المتواترين ومنها أنه يجوز كذب كل واحد فيجوز كذب الجميع ومنها أنه كاجتماع أهل بلدة فى زمان واحد على الذئب الابيض مثلا وأنه ممتنع عادة والجواب عن الكل عموما أنه تشكك فى الضرورى لايستحق الجواب كشبه السوفسطائية وخصوصاً عن الأول بأنه لايلزم الوفاق فى الضرورى لجواز المكابرة والعناد من سردته كالسوفسطائية وعن الثانى بمنع تحقق شرائط التواتر فى خبرهم بل مرجعه الى الآحاد وعن الثالث بأن تعارض المتواترين محال عادة وعن الرابع بجواز مخالفة حكم المجموع حكم كل وعن الخامس بأنه قد علم وجود المتواتر والفرق وجود الداعى بخلاف أكل طعام واحد بالجملة فوجود العادة هنا وعدمها به ظاهر

الثانية إذا تواترَ الخبرُ أفادَ العِلم فلا حاجة إلىٰ النَّظرِ خلافاً لإمامِ الحرمين والحُجّةِ والكعبيّ والبَصْرى وتوقّف المُرتضىٰ لنا لوْ كانَ نظريًّا لمْ يحْصُلْ لمنْ لا يتأتّى لهُ كالبُله والصِّبْيانِ قيل يتوقّف علىٰ العلم بامْتناع تواطُؤهمْ وأنْ لا داعِي لهُمْ إلىٰ الكَذبِ قلنا حاصلٌ بقوّةٍ قريبة منَ الفعْلِ فلا حاجَة إلىٰ النَّظَرِ) أقول الأكثرون على أن المتواتر يفيد العلم مطلقاً وقالت السمنية لا يفيد مطلقاً وقيل إن كان خبراً عن موجود أفاد وإن كان عن ماض فلا والسمنية بضم السين ، وفتح الميم فرقة من عبدة الأوثان كذا قاله الجوهرى

المسألة (الثانية) اختلف فى العلم الحاصل المتواتر أنه ضرورى أو نظرى بعد الاتفاق على حصول العلم به فالمحصول على أنه (إذا تواتر الخبر أفاد العلم) بالضرورة (فلا حاجة) فى حصول العلم (إلى النظر خلافا لإمام الحرمين والحجة) أى حجة الإسلام (والكعبى والبصرى وتوقف المرتضى) من الشيعة ووافقه الآمدى (لنا) أنه (لوكان نظرياً) لافتقر إلى توسط المقدمتين واللازم باطل لأنا نعلم قطعاً علمنا بالمتواترات مع انتفاء ذلك أيضاً لو كان كذلك (لم يحصل لمن لايتأتى له) النظر (كالبله والصبيان) واللازم باطل (قيل) لو كان ضروريا لما احتاج إلى توسط المقدمات واللازم باطل إذ (يتوقف على العلم) بأن المخبر عنه محسوس لئلا يشتبه وعلى العلم (بامتناع تواطؤهم) على الكذب (وأن لا داعى لهم إلى الكذب) وعلى أن كل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم البعض وهو كونه صدقا (قلنا) لا نسلم أن العلم يتوقف على العلم بالأمور المذكورة ، وقد لا يلتفت إليها مفصلا ولا ينافى ذلك صورة الترتيب فان وجوده لا يوجب الاحتياج إليه فانها ممكنة فى كل ضرورى لأنك إذا قلت الكل أعظم من الجزء فلك أن تقول لأن الكل فيه جزء آخر وكل ما كان كذلك فهو أعظم ولو سلم فهذه المقدمات (حاصل بقوة قريبة من الفعل) لكل أحد تواتر عنده الخبر إذ هذه فى حكم الضروريات التى تكفى فى حصولها التفات الذهن إليها (فلا حاجة إلى النظر) أقول إن أراد أنه لايحتاج إلى النظر فى حصول هذه المقدمات فهذا لا ينافى كون العلم بمضمون المتواتر نظرياً بمعنى احتياجه إلى ترتيب المقدمات المعلومة بالقوة القريبة إلى الفعل وإن أراد أنه لاحاجة اليه فى حصول العلم بمضمونه فممنوع وقد كنت أبدعت له إصلاحاً وهو أنه وإن احتاج إلى هذه المقدمات لكن هذه المقدمات لعدم احتياجها إلى الجسم طلب من النفس بالحركة فى المبادىء صارت كالمقدمات فى قضايا قياساتها معها وكالقياس الخفى فى التجربيات وهو أنه لو لم يكن كذلك لما كان دائما أو أكثريا لكن اللازم باطل وكالحدود

والدليل على ما قلناه إنا نعلم بالضرورة وجود البلاد البعيدة كمكة وقسطنطينية والأشخاص الماضية كالشافعى وجالينوس اعترض الخصم بأنا نجد التفاوت بين خبر التواتر وبين غيره من المحسوسات والبديهيات كقولنا الواحد نصف الاثنين وحصول التفاوت دليل احتمال النقيض واحتمال النقيض مناف للعلم وأجاب المصنف بأن التفاوت الحاصل سببه أن بعض القضايا يكثر استعمالها وتصور طرفيها وبعضها لا يكثر فلذلك يستأنس العقل ببعضها دون بعض فاذا وردت القضية الأولى جزم العقل بها بسرعة بخلاف القضية الثانية مع اشتراكهما فى العلمية وهذا الجواب ذكره فى الحاصل ولكن بعد أن منع أن العلوم لا تتفاوت واقتصار المصنف عليه يوهم اختيار عدم تفاوتها والمشهور خلافه ويحتمل أن يكون مراد المصنف إنما هو منع التفاوت وأسند المنع بالاستئناس ولم يذكر الإمام شيئاً من هذين الجوابين بل أجاب بأنه تشكيك فى الضروريات فلا يسمع * المسألة الثانية : ذهب الجمهور إلى أن العلم الحاصل عقب التواتر ضرورى أى لا يحتاج إلى نظر وكسب واختاره الإمام وأتباعه وابن الحاجب وذهب إمام الحرمين والكعبى وأبو الحسين البصرى إلى أنه نظرى ونقله المصنف تبعاً للإمام عن حجة الإسلام الغزالى وفيه نظر فان كلامه فى المستصفى مقتضاه موافقة الجمهور فتأمله وتوقف المرتضى من الشيعة واختاره الآمدى فى الأحكام ومنتهى السول ثم استدل المصنف على مذهبه بأنه لو كان نظريا لكان غير حاصل لمن لا يتأتى منه النظر كالبله والصبيان وليس كذلك احتج الخصم بأن العلم بمقتضى الخبر متوقف على العلم بامتناع تواطؤ المخبرين على الكذب فى العادة وعلى العلم بأن لا داعى لهم إلى الكذب من حصول منفعة أو دفع مضرة وهذه المقدمات نظرية والموقوف على النظرى أولى أن يكون نظريا وأجاب المصنف تبعاً للحاصل بأن هذه المقدمات حاصلة بقوة قريبة من الفعل أى إذا حصل طرفا المطلوب فى الذهن حصلت عقبه من غير نظر وتعب قال (الثالثة

الوسطى الحاصلة بلا حركة دفعة عند التفات إلى المطالب فى الحدسيات بحيث يتمثل المطالب فى الذهن معها من غير حركة سواء كان معه شوق أولا ولا خفاء فى أن الاحتياج إلى أمثال ذلك لا يخرج التصديق عن الضرورية إلى النظرية . بل ذلك فيما لا بد فيه من الحركتين كما ذكرنا . ثم أنى قد ظفرت بعد حين بما نقل الفاضل عن المستصفى لحجة الإسلام من أن العلم الحاصل بالتواتر ضرورى بمعنى أنه لا يحتاج إلى توسط واسطة توصله إليه مع أن الواسطة حاضرة لا يكون معدوماً فوجدته مشيراً إلى تقديرى المذكور فشكرت الله على ما هدانى إليه ، وبهذا تبين أن فى كونه عند حجة الإسلام فما يحتاج إلى النظر على ما يشير إليه كلام المستصفى نظراً والأقرب ما ذكر المحقق من أن الحجة مال إلى أنه قسم ثالث بمعنى هو ليس بأولى ولا نظرى المسألة (الثالثة) حصول الخبر المتواتر غير

ضابطُـه إفادةُ العِـــلم وشـرطهُ أنْ لا يَعلمهُ السَّامعُ ضرورةً وأنْ لا يَعتقدَ خلافُـه لشُبهةِ دليلٍ أوْ تقْليدٍ

منحصر فى عدد مخصوص بل يختلف و(ضابطه إفادة العلم) فان أفاد الخبر العلم بالمخبر به بنفسه علم تواتره وإلا فلا لأنا نقطع بحصول العلم بالمتواترات من غير علم بعدد مخصوص لا قبل حصول العلم ولا بعده ولا سبيل إلى العلم به عادة لتقوى الاعتقاد بتدريج كحصول كمال العقل بتدريج خفى والطاقة الإنسانية لاتفى بضبط ذلك (وشرطه) أمور أربعة اثنان فى السامع واثنان فى الخبر الأول من الأولين (أن لايعلمه) أى مضمونه ومخبره (السامع ضرورة) وإلا لما أفاد الخبر العلم لامتناع تحصيل الحاصل وبهذا يعلم أن الضمير فى بشرطه لحصول العلم بالمتواتر لاحصوله نفسه أوحصول العلم للسامع قبل الخبر إنما ينافى حصول العلم به بعد ماحصل مثله لالتحقق نفس الخبر قيل لم لايجوزأن يفيدبقوته ماعلم قبله وأجاب العبرى رحمه الله بأن التقوية ممتنعة فى الضروريات أقول لا نسلم ذلك لأن الضرورى مما يقبل الشك والضعف ولهذا ذهب المحققون من أن الإيمان الذى هو عبارة عن التصديق البالغ حدالجزم والاذعان بعلمهما حتى قالوا بزيادته ونقصانه بل الجواب أن الكلام فى إفادته العلم وتقويته ماعلم أمر آخر فلا يرد (و) الثانى منها (أن لايعتقد) السامع (خلافه) أى ما أخبره به (لشبهة دليل أوتقليد) وهذا مما اعتبره الشريف المرتضى من الشيعة وذلك كتواتر النص الجلى على إمامة على رضى الله عنه عندهم وهو ماروى عنه أنه قال عليه السلام مشيراً اليه سلموا على أمير المؤمنين واحدهذه وقال هذا خليفتى فيكم بعدموتى فاسمعوا وأطيعوا له مع أنه لايفيد العلم لمن يعتقد خلافه كأهل السنة والخوارج أما للخواص فللشبهة وأما للعوام فللتقليد والحق أنه لم يتواتر هذا الخبر بل لم يبلغ حد الشهرة بل لم يوجد فيه شرائط قبول خبر الواحد أيضاً وإلا لاحتج على رضى الله عنه به على الصحابة حين أجمعوا على إمامة أبى بكر رضى الله عنه ولا تابعه على رؤس الاشهاد على أنه لاقطع فى هذا الخبر ينفى خلافه غيره قبل خلافته بل ليس منه إلا بيان أنه يصير خليفته بعده فى الجملة فقد حصل والمثال المطابق أخبار المسلمين لليهود بظهور معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم مع أنه لايحصل لهم العلم لشبهة حصلت لهم من دينهم كما أن أرباب الكشوف والمشاهدات يخبرون الظاهرية بما انكشف لهم فى محال القدس ومجالس الأنس وفضاء الملكوت وساحات الجبروت وحضرات اللاهوت من العلوم اللدنية والأسرار الربانية والظهورات الصورية والنورية والمعنوية والذوقية والمشاهدات الصفاتية الجمالية والجلالية والتجليات الذاتية الإلهية والظاهريون خصوصاً المعتزلة لجمود نظارهم وخمود طبيعتهم واحتباسهم فى عالم الشهادة وقصر نظرهم فى مضيق عالم الحواس على المحسوسات وإغرارهم بأنكارهم

وأنْ يكونَ سنَدَ المُخبرِين إحساساً به وَعددُهم مَبلغاً يمْتَنع تواطُؤهمْ على الكذبِ وقالَ القاضِى لا يَكْفِى الأربعةُ وإلاّ لأفادَ قولُ كلِّ أربعةٍ فلا يجبُ تزكيةُ شُهودِ الزِّنا لحصُولِ العلم بالصِّدقِ أوِ الكذبِ وتوقَّفَ فى الخمسة ورُدَّ بأنّ حصولَ العلْم بفِعْلِ الله تعالى فَلا يَجبُ الاطِّراد

الملطخة بالكدورات وعقولهم المدنسة بالشهوات ينكرون ما أخبر به هؤلاء الربانيون الإلهيون وإذا لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك عظيم (و) الأول من الأخيرين (أن يكون سند المخبرين إحساساً به) أى بالمخبر عنه بأن يكونوا مستندين لذلك الخبر إلى الحس لئلا يتطرق إليه احتمال النقيض فانه فى مثل حدوث العالم لايفيد قطعاً والثانى منها أن يكون (وعددهم) أى المخبرين بالغا (مبلغاً يمتنع) فيه (تواطؤهم) واتفاقهم (على الكذب) عادة ويشرط تحقق هذا المبلغ فى الطرفين والواسطة عند تعدد الطبقات وهذا معنى قولهم يكون أوله كآخره ووسطه كطرفيه وقد شرط البعض كونهم عالمين بالمخبر عنه ولاحاجة إليه إذ وجوب علم الكل به باطل لجواز كون بعضهم ظانا فيه أو مقلدا أو مجاريا ووجوب علم البعض لازم مما ذكرنا من الشروط عادة لأنها لاتجتمع إلا والبعض عالم قطعاً وأما حصول العلم لوجود هذه الشرائط مقدم على العلم بمضمون المتواتر عند من جعله نظريا وعندنا إذا أفاد الخبر العلم يعلم وجود هذه الشرائط لأن سبق العلم بها شرط فى إفادته (وقال القاضى لايكفى) فى حصول التواتر (الأربعة) أى قولهم أصلا (وإلا) أى ولو كفى (لأفاد قول كل أربعة) العلم بحصول شرط التواتر فعند شهادة الأربعة (فلايجب) حينئذ (تزكية شهود الزنا) بعد كونهم أربعة وهو باطل اتفاقا قوله (لحصول العلم بالصدق أو الكذب) اقتفاء بما قال الإمام فى المحصول لأن الأربعة إذا شهدوا على الزنا فانه يقطع بصدقهم إن حصل العلم بقولهم وبكذبهم إن لم يحصل وأياما كان لايجب تزكيتهم إذ هى فيما لايعلم أحدهما قال العبرى رحمه الله ولاحاجة إليه لأنه على تقدير إفادة قول الأربعة العلم لايجب تزكية ألبتة أقول ولأن قوله أو الكذب لكان يكون حشوا مفسدا على مالا يخفى ولأن لا نسلم القطع بالكذب إن لم يحصل العلم بقولهم لحصول الظن الغالب (و) قال القاضى أيضاً (توقف فى الخمسة) بمعنى لا أدرى أيكفى فى المتواتر أولا (ورد) قوله (بأن حصول العلم) بخفيه المتواتر لماهو (بفعل الله تعالى فلايجب الاطراد) فى قول كل أربعة لجواز أن يجعله عند قول أربعة ولا يخلفه فى قول أربعة أخرى فلايلزم أن لايحصل التواتر بالأربعة فى شىء من الصور أقول وله أن يقول أن المتواتر هو المفيد بنفسه اتفاقاً أى بذاته أو بالقرائن

وبالفَـرْق بَين الرِّوايةِ والشَّهادةِ وشُرط اثْنا عشرَ كنُقبَاءَ موسىٰ عليهِ الصلاةُ والسلامُ وعشرون لقولهِ تَعالى : « إنْ يكُنْ منْكمْ عشرون » وأربعونَ لقولهِ تعالى : « ومَن اتَّبعك من المُؤمنين » وكانوا أرْبعينَ وسبْعونَ لقوله تعالى: « واخْتارَ موسىٰ قَومهُ سَبْعين رُجلاً » وثلثمائةٍ وبِضْعةَ عشرَ عددَ

اللازمة لذاته فلو كان خبر الأربعة متواترا فى صورة كان مفيداً بذاته وبلوازمه فيفيد فى جميع الصور لأن ذات الشىء ولوازمه لاينفك عنه والجواب أن هذا إنما يصح لو كان تواتره فى الصورة المخصوصة من حيث أنه خبر الأربعة فقط وهو ممنوع بل كونه متواتراً يجوز أن يكون من هذه الحيثية مع حيثية اقترانه بهذه الصورة وحينئذ يجوز أن يكون من اللوازم المتوقف عليها افادته العلم اختصاصه بها نعم لو تمسك بأن من الشرائط بلوغ العدد مبلغا يمتنع التواطؤ على الكذب وهو منتف ههنا لكان وجها مع أنه يرد عليه ذلك بعينه فى الخمسة (و) رد أيضاً (بالفرق بين الرواية) أى الخبر (والشهادة) أى لانسلم أنه لو كفى خبر الأربعة لكفى شهادتهم كيف وهما مختلفان لفظا وهو ظاهر ومعنى لأن الشهادة انشاء أو خبر خاص مقرون بتزكية كالقسم ولهذا قيل لفظ أشهد قسم فيجوز أن يفيد الأربعة العلم فى الرواية التى هى مجرد الخبر دون الشهادة التى هى أضيق وبالاحتياط أجدر وأيضاً يجوز أو يشترط انتفاء الموهم للاتفاق على الكذب فى الشهادة دون الرواية قال العبرى وفيه نظر أقول ولعل وجهه أن ذلك مشروط فى مطلق التواتر وقيل الاجتماع فى الشهادة مظنة التواطؤ بخلاف الرواية أقول مطلق كونه خبرا لأربعة كذلك سواء كان فى الشهادة أو الرواية وقد يرد على القاضى بأن وجوب التزكية مشتركة بين الأربعة والخمسة فلا وجه للجزم بعدا لحصول فى الأربعة والتردد فى الخمسة وله أن يجيب بأن الخمسة قد تفيد العلم فلا يجب التزكية وقد لا تفيد وما ذاك إلا بكذب واحد أولى فلا بد من التزكية ليعلم عدالة الأربعة وصدقهم بخلاف الأربعة فانه إذا كذب واحد منهم لم يبق نصاب شهادة الزنا هذا ما أشار اليه المحقق وأوضحه الفاضل (وشرط) عند البعض فى عدد المتواتر (اثنا عشر كنقباء موسى عليه الصلاة والسلام) أى كعددهم لأنهم جعلوا كذلك ليحصل العلم بخبرهم وإلا لما نصبهم لتوقف أحوال بنى إسرائيل (وعشرون) عند بعضهم (لقوله تعالى « إن يكن منكم عشرون) صابرون يغلبوا مأتين » وذلك لايفيد خبرهم العلم بايمان الذين يجاهدونهم ويقاتلونهم (وأربعون) عند طائفة (لقوله تعالى) يا أيها النبى حسبك الله (ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا أربعين) فلو لم يفد خبرهم العلم لم يكن فيهم كفاية ذكر المحقق أنه قيل أربعون عدد الجمعة قال الفاضل الأظهر لهذا وجه مناسبته (وسبعون) عند قوم (لقوله تعالى : واختار موسى قومه سبعين رجلا) لميقاتنا وذلك لأن موسى لما اختارهم للعلم بخبرهم إذا رجعوا فاخبروا قومهم (وثلثمائة وبضعة عشر عدد

أهلِ بدرٍ والكلُّ ضعيفٌ ثم إنْ أخبروا عنْ عيان فذاكَ وإلاَّ فيُشترَطُ ذلك في كلِّ الطَّبقاتِ الرابعة مثلاً لوْ أخبرَ واحدٌ بأنَّ حاتماً أعطى ديناراً وآخرُ أنَّه أعطى جَملاً وَهلمَّ جراً تواترَ القدْرُ المُشتركُ لوُجوده في الكلِّ)

أقول ضابط الخبر المتواتر هو حصول العلم فمتى أفاد الخبر بمجرده العلم تحققنا أنه متواتر وأن جميع شرائطه موجودة وإن لم يفده تبينا عدم تواتره أوفقدان شرط من شروطه وهى أربعة كما حكاها المصنف تبعاً للامام والآمدى فالأولان راجعان إلى السامعين ولم يذكرهما الإمام فى المعالم ولاابن الحاجب فى مختصره والأخيران راجعان إلى المخبرين * أحدها أن لا يكون السامع للخبر المتواتر عالما بمدلوله بالضرورة فانه إن كان كذلك لم يفده المتواتر علما لامتناع تحصيل الحاصل * الثانى أن لا يكون معتقداً لخلاف مدلوله اما لشبهة دليل ان كان من العلماء أو لتقليد ان كان من العوام فان ارتسام ذلك فى ذهنه واعتقاده له مانع من قبول غيره والاصغاء اليه ومن هذا ماورد فى الحديث حبك الشيء يعمى ويصم وهذا الشرط نقله فى المحصول عن الشريف المرتضى ولم يصرح فيه بموافقته ولا مخالفته قال وإنما اعتبره لانه يرى أن الخبر المتواتر دال على امامة على رضى الله عنه وان المانع من افادته العلم عند الخصم هو اعتقاد خلافه * الثالث أن يكون سند المخبرين أى مستندهم فى الأخبار هو الاحساس بالمخبر عنه أى ادراكه باحدى الحواس الخمس فان أخبروا عما يستند إلى الدليل العقلى كحدوث

أهل بدر) عند وقوفه إذ غزوة بدر تواترت عنهم (والكل ضعيف) لأنها تقييدات لا دليل عليها ولحصول العلم تارة بعدد قليل وأخرى بعدد كثير وماذكروا على صحتها لو سلم فلا يدل على احالة الإفادة على خصوصية العدد لجواز أن يكون ذلك من الخواص المعدودين ونحوها (ثم إن أخبروا) أى المخبرون (عن عيان فذاك) أى ثم التواتر بشروطه (وإلا فيشترط ذلك) أى حصول هذه الشرائط (فى كل الطبقات) كذا ذكر الشارحان فان قلت إذا كان سند المخبرين عن أخبارهم كذلك بالآخرة فلا معنى لتحديد اشتراطه بخلاف غيره من الشرائط كبلوغ العدد المبلغ المذكور فان حصوله فى الطبقة الأولى لا يستلزم حصوله فى الثانية فلابد من اشتراطه ثانيا قلنا هذا الاشتراط يفيد أن المعتبر فى الطبقة الثانية الاخبار عن أخبار جماعة سندهم الاحساس إلا مطلقا أى سواء أسندوا الاخبار إلى الاحساس أولا المسالة (الرابعة) فى التواتر بحسب المعنى (مثلا لو أخبر واحد بأن حاتماً أعطى ديناراً وآخر أنه أعطى جملا) وآخر بأنه أعطى ثوباً (وهلم جراً تواتر القدر المشترك) وهو اعطاء ماله غيره المعبر عنه بالسخاوة (لوجوده) أى القدر المشترك (فى الكل) أى فى كل من الصور وكذا فى الاخبارات عن

العالم لم يفد العلم لأن التباس الدليل عليهم محتمل قال فى البرهان : ولامعنى لتقييد المستند بالمحسوس فان المطلوب صدور الخبر عن العلم الضرورى ، فالوجه التقييد به لتدخل قرائن الأحوال وتبعه على ماقاله صاحب المحصول والمختصرون لكلامه فقيدوه بذلك وفيه نظر فان قرائن الأحوال لها استناد إلى الحس وليست عقلية محضة فلذلك عدل المصنف إلى العبارة المشهورة * الرابع : أن يبلغ عدد المخبرين مبلغاً يمتنع بحسب العادة أن يتواطئوا على الكذب ويختلف ذلك باختلاف المخبرين والوقائع والقرائن هذا حاصل ما ذكره المصنف من الشروط وقد علم منه أنه لايشترط عنده فى المخبرين الإسلام ولا العدالة ولا اختلاف الدين والبلد والوطن والنسب ولا وجود الإمام المعصوم ولا دخول أهل الذمة فيهم ولا كثرتهم بحيث لايحصرهم عدد ولايحويهم بلد ، وفى كل ذلك خلاف حكاه الآمدى وابن الحاجب والامام (قوله وقال القاضى) أى أبو بكر لا يكفى الأربعة فى إفادة العلم إذ لو أفاده قول الأربعة الصادقين لافاده قول كل أربعة صادقين لأن الحكم على الشىء حكم على مماثله ولو كان كذلك لم يجب تزكية شهود الزنا لأنه إن حصل علم القاضى بقولهم فقد علم صدقهم فيستغنى عن التزكية وإن لم يحصل العلم بذلك فيلزم أن يعلم كذبهم لأن الفرض أن حصول العلم بالصدق من لوازم قول أربعة صادقين فتى لم يحصل العلم بالصدق فقد انتفى اللازم وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو قول كل أربعة صادقين ، وانتفاء قول الأربعة الصادقين لا يجوز أن يكون لانتفاء القول ولا لانتفاء الأربعة لأنه خلاف الفرض فتعين أن يكون لانتفاء الصدق وإذا انتفى الصدق تعين الكذب لأنه لا واسطة بينهما وحينئذ فنقول إذا علم كذبهم لم يحتج أيضاً إلى التزكية لخلوها عن الفائدة فثبت أنه لو أفادت الأربعة العلم لم يجب تزكية

وقائع على رضى الله عنه فى حروبه من أنه هزم فى خبر كذا وفعل فى أحد كذا إلى غير ذلك يبلغ القدر المشترك وهو الشجاعة حد التواتر والحاصل أن المخبرين إذا بلغوا حد التواتر ولكن اختلف أخبارهم بالوقائع التى أخبروا بها مع اشتراكها فى معنى ، هو قدر مشترك بينها فالكل مخبرون عن ذلك المشترك ضرورة أخبارهم عنه وبيانه المشتملة عليه بالتضمن أو المستلزم له بالالتزام والمثال الأول للأول والثانى للثانى إليه أشار المحقق أما الثانى فظاهر وأما الأول فلأن السخاوة التى من مطلق إعطاء المال للغير جزئى الكل من الإعطاءات الجزئية وهذا بحسب الظاهر ، وإلا فالسخاوة كيفية نفسانية هى مبدأ ذلك الاعطاء ثم اعلم أنه لاشىء من الوقائع بانفرادها يدل على السخاوة أو الشجاعة بمعنى حصول العلم بها هنا بل إنما تعلم من المجموع ، ولا شىء من الوقائع الجزئية معلوم الصدق قطعاً كيف وهى آحاد ، ومعنى تواتر القدر المشترك أن العلم القطعى به يحصل من سماعها بطريق

شهود الزنا وتزكيتهم واجبة إتفاقاً فبطل الأول وهذا التقرير اعتمده (قوله وتوقف) يعنى أنه القاضى توقف فى أن الخمسة هل تفيد العلم أم لا ووجه توقفه أنه يحتمل أن يقال انها لا تفيد العلم إذ لو أفادته لأفاده قول كل خمسة ويلزم من ذلك أن لا يجب تزكيتها إذا شهدت بالزنا بعين ما قلناه فى الأربعة ويحتمل أن يقال أنها تفيده ولا يلزم منه عدم التزكية بخلاف الأربعة وذلك لأنا نسلم لهم إن كل خمسة صادقة تفيد العلم وإنه إذا شهد خمسة بالزنا ولم يحصل العلم بقولها لا تكون صادقة وأنه إذا انتفى الصدق تعين الكذب وأما قولهم إذا تعين الكذب فلا حاجة إلى التزكية فممنوع لأن الكذب قد يكون واحد من الخمسة وقد يكون من اثنين فصاعداً فان كان من واحد لم تبطل الحجة لبقاء النصاب المعتبر وهو الأربعة وإن كان من اثنين فصاعداً بطلت فأوجبنا التزكية حتى نعلم هل بقى النصاب أم لا بخلاف الأربعة فان كذب أحدهم مسقط للحجة (وقوله ورد) أى ورد قول القاضى بأنه لا يكفى الأربعة بوجهين . أحدهما : أن حصول العلم عقب الخبر المتواتر بفعل الله تعالى عنده وعند غيره من الأشاعرة فلا يجب حينئذ اطراده لجواز أن يخلق الله تعالى العلم عند قول أربعة دون أربعة . الثانى : أن الفرق بين الرواية والشهادة ثابت فان الأربعة فى الرواية زائدة على القدر المشروط بخلاف الأربعة فى الشهادة فلا يلزم من ترتيب العلم على الأول ترتبه على الثانى وأيضاً الشهادة تقتضى شرعا خاصا فلا يبعد فيها الاتفاق على المشهود عليه لعداوة بخلاف الرواية (قوله وشرط) أى وشرط بعضهم فى عدد التواتر اثنى عشر لأن موسى عليه الصلاة والسلام نصبهم ليعرفوه أحوال بنى إسرائيل كما قال تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر نقيباً فلو لم يحصل العلم بقولهم لم ينصبهم وشرط بعضهم عشرين لقوله تعالى : « إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين » فان مثل هذا الكلام فى العادة يستدعى الجواب بأن ذلك العدد موجود فيهم فدل على حصول العلم بقولهم ومنهم من شرط أربعين لقوله تعـــالى : « يا أيها النبى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين » وكانوا أربعين ووجه الدلالة أن من إن كانت مجرورة عطفاً على الكاف كما قاله بعضهم فان كون الله تعالى كافيهم يقتضى حراسته لهم دينا ودنيا ويستحيل مع ذلك تواطؤهم على الكذب وإن كانت مرفوعة عطفاً على الاسم المعظم فكذلك لأن الذين رضيهم الله تعالى لأن يكفوا النبى صلى الله عليه وسلم أموره ويتولوها لا يتفقون على كذب وشرط بعضهم سبعين لقوله تعالى : « واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا » وإنما اختارهم ليخبروا قومهم وشرط بعضهم ثلثمائة وبضعة عشر بعدد أهل بدر لأن الغزوة تواترت عنهم والبضع بكسر الباء ومن العرب من يفتحها وهو ما بين الثلاث إلى التسع قاله الجوهرى وفى المحصول أن بعضهم شرط عدد أهل بيعة الرضوان وهم ألف وسبعمائة كما قاله فى البرهان وهذه الأقوال كلها ضعيفة كما قاله المصنف لأنها تقييدات لا دليل عليها وما ذكروه فانه بتقدير تسليمه لا يدل على كون العدد شرطاً لتلك الوقائع ولا على

... ...

كونه مفيداً للعلم لجواز أن يكون حصوله فى تلك الصور من خواص المعدودين (قوله ثم إن أخبروا) يعنى أن الجمع الذى يستحيل تواطؤهم على الكذب إن أخبروا عن عيان أى مشاهدة فلا كلام وإن نقلوا عن غيرهم فيشترط حصول هذا العدد أيضاً فى كل الطبقات وهو معنى قولهم لا بد من استواء الطرفين والواسطة وتعبير المصنف بالعيان غير واف بالمراد فان العيان بكسر العين هو الرؤية كما قاله الجوهرى والخبر قد لا يكون مستنداً اليها المسألة الرابعة التواتر قد لا يكون لفظياً وهو ما تقدم وقد يكون معنويا وهو أن ينقل العدد الذى يستحيل تواطؤهم على الكذب وقائع مختلفة مشتملة على قدر مشترك كما إذا أخبر واحد بأن حاتماً أعطى ديناراً وأخبر آخر أنه أعطى جملا وأخبر آخر أنه أعطى شاة وهلم جرا حتى بلغ المخبرون عدد التواتر فيقطع بثبوت القدر المشترك لوجوده فى كل خبر من هذه الأخبار والقدر المشترك هنا هو مجرد الاعطاء لا الكرم أو الجود لعدم وجوده فى كل واحد فافهمه وقوله جرا منون قال صاحب المطالع قال ابن الأنبارى معنى هلم جرا سيروا وتمهلوا فى سيركم مأخوذاً من الجر وهو ترك النعم فى سيرها ثم استعمل فيما حصل الدوام عليه من الأعمال قال ابن الأنبارى فانتصب جراً على المصدر أى جروا جراً أو على الحال أو على التمييز إذا علمت هذا علمت أن معنى هلم جرا فى مثل هذا أنه استدعى الصور فانجرت اليه جراً فعبر به مجازاً عن ورود أمثال الأول * قال (الفصل الثانى فيما علم كذبه وهو قسمان * الأول ماعُلِم خلافُه ضرورةً أوِ استدلالاً الثانى مالو صحّ لتَوفَّرَت الدّواعى على نقلهِ كما يُعلَمُ أن لا بَلْدَةَ بيْن مكّةَ والمدينةِ أكبرُ منهُما إذْ لوْ كانَ لنُقِلَ

العادة (الفصل الثانى فيما علم كذبه وهو قسمان الأول ما) أى خبر (علم خلافه) وبطلانه عقلا أما (ضرورة) كما يقال الجزء أعظم من الكل (أو استدلالا) كقولهم العلم قديم ومنه قول من لم يكذب قط أنا كاذب فانه معلوم الكذب لأنه مصروف إلى السابق لاستحالة صرفه إلى نفسه ضرورة تغاير الخبر والمخبر عنه وما يقدر فى نفسه من الأقوال أنا كاذب ولا خفاء فى أنه خبر آخر مغاير للأول وما ذكر العبرى من أنه كذب على تقدير صرفه إلى نفسه أيضاً لاستحالته فغير متضح ولقائل أن يقول يجوز صرفه إلى المستقبل فلا بد من أن يفرض أنه لا يكذب أيضاً فى المستقبل (الثانى ما) لم يتواتر من الأخبار ومن شأنه أنه (لو صح لتوفرت الدواعى على نقله) لكونه من أصول الدين كالامامة أو اقرانه كسقوط المؤذن عن المنارة ينكر المشهد من أهل المدينة أولها جميعاً كالمعجزات إذ عدم تواتره دليل عدمه (كما يعلم أن لا بلدة بين مكة والمدينة أكبر منها إذ لو كان لنقل) تواتراً لا يقال هذا إثبات للقاعدة الكلية بالمثال الجزئى لانا نقول القاعدة ضرورية

وادّعتِ الشّيعةُ أنّ النّصّ دلّ على إمامة علىّ رضى الله عنه ولمْ يتَواترْ كما لمْ تَتواترِ الإقامةُ والتّسْمية ومُعجزاتُ الرّسولِ عليهِ الصّلاة والسلامُ قلنا الأوّلانِ منَ الفُروع ولا كُفرَ ولا بِدعَة فى مُخالفتِها بخِلافِ الإمامة وأما تلكَ المُعجزاتُ فلقِلّة المُشاهدينَ مسألة بعضُ ما نُسبَ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذِبٌ لقولهِ سَيكْذبُ علىّ

وإيراد المثال للتنبيه (وادعت الشيعة) خلافاً لنا (أن النص) الجلى (دل على إمامة على رضى الله عنه ولم يتواتر) وإن كان من الأصول (كما لم تتواتر الإقامة) أنها مثنى أو فرادى (والتسمية) أنها بالجهر أو الاسرار (ومعجزات الرسول عليه الصلاة والسلام) أى أحادها كانشقاق القمر وتسبيح الحصى وحنين الجذع وتسليم الغزالة إلى غير ذلك مع توفر الدواعى إلى نقلها فذلك لا يستلزم كذب الخبر إذا لم يتواتر الكذب بهذه الأمور واللازم باطل (قلنا الأولان) أى الاقامة والتسمية (من الفروع) أى فروع الدين (ولا كفر ولا بدعة فى مخالفتهما) فلم يتوفر الدواعى على نقلهما (بخلاف الامامة) فانها من الأصول ومخالفتها يقتضى إلى أحد الأمرين فهى مما يتوفر الدواعى على نقله (وأما تلك المعجزات فلقلة المشاهدين) لم يحصل التواتر فيها وإن كانت من الأصول والقرائن إذ ذاك قد لا يترتب عليه التواتر عند المانع وبمثله يجاب عن أن النصارى لم ينقلوا كلام المسيح فى المهد بالتواتر مع غرابته قيل فيه نظر لجواز قلة سامعى نص الامامة أيضاً مع أنهم رووا مثله فى طرف أبى بكر وعمر رضى الله عنهما فان قلت ان كثر السامعون تم الابطال وإن قلوا كان الخبر من الآحاد فلا يكون حجة قطعية قلنا جاز بلوغهم حد التواتر لكن لمخالفة الاعتقاد لم تفد العلم لغير الشيعة وجاز أيضاً كثرتهم لكن سوى القليل نسوا أو قتلوا لكثرة اشتغالهم بالجهاد وقوله فلا يكون قطعياً قلنا سلمنا لكن لا يلزم كذبه والكلام فيه على أن خبر الواحد واجب العمل عندكم كذا ذكر العبرى رحمه الله أقول خبر الواحد واجب العمل فى العمليات لأنه يفيد العلم فى الأصول التى هى الاعتقاديات فلا يكون حجة فيها اللهم إلا أن يلتزم ظنية بعض مسائل الأصول وأن مسألة الامامة منها ويجاب عن المعجزات أيضاً بأنا لا نسلم أنها مما يتوفر الدواعى على نقله فانها إنما تنقل لتستمر بين الناس وقد استغنى عنها وعن استمرارها بالقرآن الباقى على وجه كل زمان الزائد على كل لسان فى كل مكان كذا ذكر المحقق (مسألة بعض ما نسب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم) من الأخبار (كذب لقوله) عليه السلام (سيكذب على) فاما أن يكون قد قاله أولا وأياً كان يلزم الكذب عليه أما على الثانى فظاهر وأما على الأول فلاقتضائه

ولأنّ منها ما لا يَقْبل التأويلَ فيمتنع صدورُه عنه وسببُه نِسيانُ الرّاوى أوْ غلطُه أوِ افتراءُ المُلاحدةِ لتَنفيرِ العقلاءِ) أقول الخبر الذى يقطع بكذبه قسمان * الأول الخبر الذى علمنا خلافه إما بالضرورة كقول القائل النار باردة أو بالاستدلال كالخبر المخالف لما علم صدقه من خبر الله تعالى أو غيره وكقول القائل العالم قديم * الثانى الخبر الذى لو صح لتواتر لكون الدواعى على نقله متوفرة اما لغرابته كسقوط الخطيب عن المنبر يوم الجمعة أو لتعلقه بأصل من أصول الدين كالنص على الامامة فعدم تواتره دليل على عدم صحته ولهذا نعلم ان لا بلدة بين مكة والمدينة أكبر منهما ولا مستند لهذا العلم إلا عدم النقل المتواتر وفى المحصول ومختصراته قسم ثالث للخبر الذى يقطع بكذبه وهو مانقل عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد استقرار

أن يفترى عليه وفيه نظر لجواز أن لا يكون الكذب عليه واقعا بعد وان سيكذب عليه كذا ذكر الشارحان (ولأن منها) أى الأخبار المنسوبة إليه (مالا يقبل التأويل) ولا يمكن اجــراؤه على الظاهر (فيمتنع صدوره عنه) فهو مما لم يقل عليه السلام وقد قال بعضهم نصف الحديث كذب وجمع ابن الجوزى الأحاديث الموضوعة فبلغت ألوفا (وسببه) أى وقوع الكذب فى بعض مانسب اليه أحد الأشياء (نسيان الراوى أو غلطه أو افتراء الملاحدة) وتقريره أن ذلك إما من السلف الصـــالح أو من الخلف فعلى الأول إما لنسيان الراوى زيادة كانت فى الخبر وذلك أنهم كانوا لا يكتبون الحديث ويعتمدون على الحفظ . فربما نسوه كما روى ابن عمر رضى الله عنهما أن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه فبلغ ابن عباس رضى الله عنه فقال زهل فانه مر بيهودى يبكى على ميت فقال له ليبكى وأنه ليعذب وأما لفظ الراوى فى تغيير العبارة والنقل بالمعنى بأن يبدل لفظاً بأمر لا يطابقه فى المعنى مع اعتقاد المطابقة كما روى ابن عمر رضى الله عنهما أنه وقف على قتلى بدر وقال هل وجدتم ما وعد ربكم حقاً ثم قال انهم الآن يسمعون ما أقول فقالت عائشة رضى الله عنها بعد ما سمعته لا بل قال : انهم الآن ليعلمون أن الذى كنت أقول لهم هو الحق أو لغلط فى أنه عليه السلام كان يحكى عن الغير بأن ظن أن ذلك الخبر من جهته ولهذا كان عليه السلام إذا أحس بداخل يستأنف الحديث ليكمل له ويقرب من هذا ماروى أن أبا هريرة رضى الله عنه كان يروى أخبار الرسول عليه السلام وكعب الأحبار يروى أخبار اليهود فربما التبس على السامعين فرووا عن أبى هريرة ما سمعوا عن كعب أو لغلط فى اعتقاده المختص بالسبب عاماً كما روى أنه عليه السلام قال التأخر تأخر فقالت عائشة رضى الله عنها ان ذلك فى تأخر دنس وعلى الثانى أى الوقوع من الخلف يحتمل وجوها منها افتراء الملاحدة على النبي عليه الســـلام المحالات (لتنفير العقلاء) منه ومن دينه كما نقل أنه

الأخبار ثم بحث عنه فلم يوجد فى بطون الكتب ولا فى صدور الرواة وخالفت الشيعة فى القسم الثانى فادعت ان النص الجلى دل على إمامة على رضى الله عنه ولم يتواتر كما لم يتواتر غيره من الأمور المهمة كالإقامة والتسمية فى الصلاة ومعجزات الرسول صلى الله عليه وسلم كحنين الجذع وتسبيح الحصى ونحوهما ، ولهذا اختلفوا فى افراد الإقامة وفى إثبات التسمية والجواب عن الأولين ، وهما الإقامة والتسمية بأنهما من الفروع والمخطىء فيهما ليس بكافر ولا مبتدع فلذلك لم تتوفر الدواعى على نقلهما بخلاف الإمامة فانها من أصول الدين ومخالفتها فتنة وبدعة وأما المعجزات فعدم تواترها لقلة المشاهدين لها وللشيعة أن يجيبوا بهذا الجواب فيقولوا إنما لم يتواتر النص الدال على إمامة على لقلة سامعيه (قوله مسألة الخ) هذه المسألة لم يذكرها ابن الحاجب وحاصلها ان بعض الأخبار المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم كذب قطعاً لأمرين . أحدهما أنه روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : سيكذب على فان كان هذا الحديث كذبا فقد كذب عليه وإن كان صدقاً فيلزم أن يقع الكذب لأن أخباره حق وهذا الاستدلال ضعيف لأنه لايلزم من كونه صحيحاً وقوع الكذب فى الماضى لجواز وقوعه فى المستقبل نعم لو قال بعض ما ينسب بصيغة المضارع لتم المدعى . الثانى أن من الأخبار المنسوبة إليه ما هو معارض للدليل العقلى بحيث لا يقبل التأويل فيعلم بذلك امتناع صدوره عنه (قوله وسببه) أى وسبب وقوع الكذب أمور ٭ الأول نسيان الراوى بأن سمع خبراً وطال عهده به فنسى فزاد فيه أو نقص أو عزاه الى النبى صلى الله عليه وسلم وليس من كلامه ٭ الثانى غلطه بأن أراد أن ينطق بلفظ فسبق لسانه إلى غيره ولم يشعر أو كان ممن يرى نقل الخبر بالمعنى فأبدل مكان اللفظ المسموع لفظاً آخر لا يطابقه ظنا أنه يطابقه . الثالث افتراء الملاحدة أى الزنادقة وغيرهم من الكفار فانهم وضعوا أحاديث مخالفة لمقتضى العقل ونسبوها إلى الرسول

قيل له يارسول الله مم خلق ربنا فقال خلق خلاقاً يعرف لخلق نفسه عن ذلك المعرف تعالى عما يقول الظالمون ويبرؤ رسوله مما تعزى الملحدون ومنها ماوقع عن الغلاة المتعصبين فى خدمتهم تقديراً له ورداً على الخصوم كما روى أنه قال سيجىء من أمتى أقوام يقولون القرآن مخلوق فمن قال ذلك كفر بالله العظيم وطلقت امرأته من ساعته لأنه لاينبغى لمؤمنة أن يكون زوجها كافراً وعداه جهة القصاص ترقيقاً لقلوب العوام وترغيباً لهم فى الأذكار والأوراد كما سمع أحمد ويحي بن معمر فى مسجد عن قاص يقول أخبرنا أحمد بن حنبل ويحي بن معمر عن عبد الرزاق عن قتادة عن أنس أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قال لا إله إلا الله خلق الله من كل كلمة منقاراً من ذهب وريشة من مرجان واحد فى قصة طويلة فأنكر عليه هذا الحديث فقال أليس فى الدنيا غيركما أحمد ويحي وعن المتهالكين على الجاه والمال تقربا

صلى الله عليه وسلم تنفيراً للعقلاء عن شريعته قال (الفصل الثالث فيما ظن صدقه وهو خبر العدل الواحد

إلى الحكام كما وضعوا فى الدلالة القياسية نصوصاً على إمامة العباس وأولاده (الفصل الثالث فيما) لم يثبت صدقه ولا كذبه نفياً ولكن (ظن صدقه) إذ ما لا يظن صدقه غير مقبول عند الجمهور وإن قيل رواية مجهول الحال عند البعض (وهو) أى مظنون الصدق (خبر العدل الواحد) بخلاف غير العدل والمراد بخبر الواحد مالم تبلغ روايته حد التواتر ولا حد الشهرة على رأى الحنفية والتعريف بأنه ما أفاد الظن غير مانع إلا أن يفسر الظن بما يخرج الطمأنينة الحاصلة بالمشهور وأما التعارف بين الشافعية أن خبر الواحد ماعدى المتواتر ثم ما ذكر من أنه ما لم يعلم صدقه إنما هو على المختار بمعنى أنه بنفسه لا يفيد العلم لا مطلقاً لافادته بانضمام القرائن الزائدة على ما لا ينفك التعريف عنه عادة وقال قوم إنه يحصل العلم به من غير قرينة ثم اختلف فنى أحمد قولى أحمد أنه يحصل به مطرداً أى كما حصل الخبر حصل العلم وقال لا يطرد أى يحصل مرة دون أخرى وقال الأكثرون لا يحصل العلم به لا بقرينة ولا بغيرها لنا اما على أنه بدونها لا يفيده فلأنه لو أفاده بدونها اللزوم تناقض المعلومين عند تعارض خبرى عدلين فان ذلك جائز بل واقع اللازم باطل ولأنه لو حصل به العلم لوجب القطع بتخطئة من تخالفوا بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع وأما على أنه يفيده بالقرائن فلما مر من حصول العلم من أخبار الملك بموت ولده مع القرائن المذكورة فان قلت دليلكم على امتناع إفادته للعلم بلا قرينة يدل على امتناع إفادته له بقرينة للزوم تناقض المعلومين والقطع بتخطئة المخالف قلنا إن الخبر المحفوف بالقرائن إذا حصل فى قضية امتنع أن يحصل مثله فى نقيضها عادة وأما تخطئة المخالف قطعاً فلتزم وله وقع لم يجز المخالفة بالاجتهاد إلا أنه لم يقع فى الشرعيات ثم التعبد بخبر الواحد العدل بمعنى أنه أوجب الشارع العمل بمقتضاه على المكلفين جائز عقلا خلافاً للجبائى لنا القطع بأن الشارع لو قال للمكلف إذا أخبرك عدل وجب عليك العمل بموجبه لم يلزم محال لذاته ولا لغيره إذ الأصل عدمه فإن قلت يمتنع لغيره لأنه يؤدى إلى تحليل حرام وتحريم حلال على تقدير كذبه فانه ممكن قطعاً وذلك باطل وكذا ما يؤدى إليه قلنا إن قلنا نأخذ بقول كل مجتهد فلا حلال ولا حرام فى نفس الأمر إنما هما تابعان لظن المجتهد ويختلف بالنسبة فيكون حلالا لواحد حراماً لآخر وإن قلنا بأن المصيب واحد فلا يرد نقضاً لأن الحكم المخالف للظن ساقط عنه إجماعاً فان قلت ما ذكرتم من تعدد الحكم فى الواقعة الواحدة على تقدير تصويب المجتهدين وتعين الحكم الموافق للظن وسقوط ما يخالفه على تقدير تصويب الواحد إنما يتم بالنسبة إلى المجتهدين أو ترجيح أحد الجزئين إما على تقدير تساوى الخبرين بالنسبة إلى مجتهد واحد فتنافى الحكمين وجوب

والنظر فى طرفين الأول فى وجوب العمل به دلَّ عليه السَّمعُ وقال ابنُ سُريج والقفَّال والبَصْرِىُّ دلَّ العقلُ أيضاً وأنكَره قوم لعَدم الدّليل أو للدّليلِ على عدمه شرْعاً أو عقلاً وأحالهُ آخرونَ واتّفقوا على الوُجوبِ فى الفَتْوى والشهادةِ والأمُورِ الدُّنيويّةِ)أقول شرع فى القسم الثالث من أقسام الخبر وهو الذى لا يعلم صدقه ولا كذبه وله ثلاثة أحوال. أحدها أن يترجح احتمال صدقه كخبر العدل والثانى عكسه كخبر الفاسق.

العمل بالنقيضين لازم قطعاً قلنا أنه يندفع بتوقفه عن العمل بهما أو تخيير فى العمل بأيهما شاء (والنظر) فى هذه المسألة بعد جواز التعبد به (فى طرفين) الطرف (الأول فى وجوب العمل به) أى بخبر العدل (دل عليه) أى كونه حجة (السمع) أى الدليل السمعى فيجب العمل به (وقال ابن سريج والقفال) من الأشاعرة (والبصرى) من المعتزلة (دل العقل) على ذلك (أيضاً) كما دل السمع وهو مذهب أحمد وتقديره أن الظن فى تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها عقلا واجب العمل به كذلك بدليل أنه لما وجب اجتناب المضاد إجمالا قطعاً وجب تفاصيل مثل قبول خبر العدل فى قضية أكل شىء معين فيحكم العقل بأنه لا يؤكل وفى انكسار جدار يريد أن ينقض فيحكم العقل بأنه لا يقام لحينه وما نحن به كذلك لأنه عليه السلام بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار قطعاً ومضمون خبر الواحد تفصيل له والخبر يفيد الظن به فوجبَ العمل به قطعاً والجواب أنه مبنى على الحسن والقبح عقلا ولو سلم فلا نسلم أن العمل بالظن فى تفاصيل مقطوع الأصل واجب بل هو أولى بالاحتياط ولم ينته إلى حد الوجوب (وأنكر قوم) وجوب العمل به لكن لا لدلالة العقل على امتناعه بل (لعدم الدليل) وهو الدال على ذلك عند بعضهم (أو للدليل) الدال (على عدمه شرعاً) عند البعض (أو عقلا) عند طائفة أما الدليل شرعا فقوله : « ولا تقف ما ليس لك به علم » نهى عن اتباع الظن فيكون حراماً فلا يكون واجباً وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن . الجواب أنه ظاهر ليس بقطعى مع أن المدلول من مسائل الأصول لابد لها من قاطع مع أنه لا عموم له فى الأشخاص ولا فى الأزمان وقابل للتخصيص ولغيره مثل تأويل العلم بما يعم الظن والقطع وأما الدليل عقلا فلأنه يؤدى إلى تحليل حرام وتحريم حلال بتقدير كذبه الممكن والجواب مامر قوله (وأحاله آخرون) مشعر بأنه غير مذهب القائل بعدمه لدلالة العقل عليه يعنى أنهم قائلون بكونه محالا ذاتياً وهو الظاهر من مذهب الجبائى لكن التحقيق أنه قائل بامتناعه بالغير لتمسكه بتحليل الحرام وتحريم الحلال كما أشير إليه فى مختصر المدقق (واتفقوا) أى الكل (على الوجوب) أى وجوب العمل بخبر الواحد العدل (فى الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية) وهذا اقتفاء بصاحب

والثالث أن يتساوى الأمران كخبر المجهول ولم يتعرض المصنف للقسمين الآخرين لعدم وجوب العمل بها كما سيأتى وأشار إلى الأول بقوله فيما ظن صدقه فان ظن الصدق من لوازم رجحان احتماله وعرفه بقوله وهو خبر العدل الواحد واحترز بالعدل عن القسمين الاخيرين وبالواحد عن المتواتر فان خبر الواحد فى اصطلاحهم عبارة عما ليس بمتواتر سواء كان مستفيضا وهو الذى زادت رواته على ثلاثة كما جزم به الآمدى وابن الحاجب أو غير مستفيض وهو ماروا‌ه الثلاثة أو أقل ومقصود الفصل منحصر فى طرفين الأول فى وجوب العمل به وقد اختلفوا فيه فذهب الجمهور إلى أنه واجب لكن قال أكثرهم وجوبه للدليل السمعى فقط وقال ابن سريج والقفال الشاشى وأبو الحسين البصرى دل على وجوبه العقل والنقل وأنكر قوم وجوب العمل به ثم اختلف هؤلاء فقالت فرقة منهم لأنه لم يثبت على الوجوب دليل ولو ثبت لأوجبناه وقالت فرقة أخرى إنما لايجب لأن الدليل قد قام على عدم الوجوب واختلف هؤلاء فقال بعضهم ذلك الدليل المانع له شرعى وقال بعضهم عقلى وإلى هذين المذهبين أشار بقوله شرعاً أو عقلا وذهب آخرون إلى أن ورود العمل به مستحيل عقلا . واعلم أن كلام المحصول يوهم المغايرة بين هذا المذهب وما قبله فتابعه المصنف والذى يظهر أنه متحد به فتأمله ويقوى الاتحاد أن صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما من المختصرين لكلام الامام لم يغايروا بينهما واقتصروا على الأول إلا أن يفرق بينهما بأن الأول فى الإيجاب والثانى فى الجواز (قوله واتفقوا) أى اتفق الكل على وجوب العمل بخبر الواحد فى الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية كاخبار طبيب أو غيره بمضرة شىء مثلا واخبار شخص عن المالك انه منع من التصرف فى ثماره بعد أن أباحها وشبه ذلك من الآراء والحروب ونحوها وهذه العبارة التى ذكرها المصنف ذكرها صاحب الحاصل وعبر فى المحصول بقوله ثم إن الخصوم بأسرهم اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذى لايعلم صحته كما فى الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية هذا لفظه وبين العبارتين فرق لا يخفى قال (لنا وجوه الأول أنّه تعالىٰ أوجبَ الحَذَرَ

الحاصل وفى محصول الإمام ما يشعر بأن الإتفاق إنما هو على الجواز فى هذه الأمور دون الوجوب لأنه قال لا يسلم الخصوم بأسرهم اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذى لا يعلم صحته كما فى الفتوى والشهادة والأمور الدينية والكاف للتمثيل لا لجعل الفتوى وغيره مقيساً عليه للغير لأن المحيل وغير المذكورات لايصح اتفاقه مع الغير فى جواز العمل قياساً عليها كذا ذكر العبرى رحمه الله أقول ولو سلم فالقياس فى الجواز فهو ظاهر فيه دون الوجوب إلا أن الظاهر أنه أراد بالجواز معناه الأعم الشامل للوجوب القطعى بتأثم العامى بترك العمل بقول المجتهد الذى قلده وتأثم القاضى بترك الحكم بعد شهادة الشهود العدول (لنا) على وجوب العمل بخبر العدل (وجوه الأول أنه تعالى أوجب الحذر)

بإنْذارِ طائفة مِنَ الفـرْقةِ والإنـذارُ الخـبرُ المُخوِّفُ والفـرْقةُ ثلاثةٌ والطائفة واحدٌ أوِ اثْنانِ قيلَ لعَلَّ للتَّرجِّي قلنا تعـذّر فيُحْمَل على الإيجابِ لمُشاركَتهِ فى التَّوقُّع

فى قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم (بإنذار طائفة من الفرقة) إذ الضمير فى لينذروا للطائفة (والإنذار الخبر المخوف والفرقة ثلاثة والطائفة واحد أو اثنان) إذ هى بعض الفرقة لأن من للتبعيض ويؤيده ما فى الصحاح نقلا عن ابن عباس الطائفة الواحد قال الجاربردى رحمه الله يجب العمل لأن لا ابراز الخبر المخوف والتخويف إنما يحسن على تقدير الوجوب أقول لا تعلق لهذا بكلام المصنف ههنا لأنه إنما ذكر قوله والانذار ذكر لتحقيق أن إيجاب العمل إنذار الطائفة إيجابه بخبر الواحد لأن الانذار هو الخبر الخاص وأما وجوب الحذر فإنما استفاده من لعلهم يحذرون على ما يدل عليه السياق نعم هو مما يستعان به فى هذا البحث فى الجملة كما سيجىء لكن فى محل آخر فان (قيل لعل) فى قوله تعالى لعلهم يحذرون (للترجى) فلا دلالة له فيه على الإيجاب (قلنا تعذر) حمله منا على الترجى المحال فى حقه تعالى لأنه يوجب أنه لا يعلم العاقبة (فيحمل على الإيجاب لمشاركته) أى الإيجاب للترقى الذى هو معنى حقيقى (فى التوقع) أقول لو قال والطلب لكان أصوب إذ التوقيع هو الطماعية المتضمنة للطلب الغير الصريح وهو راجع إلى معنى الترجى فلا يجوز تضمن إيجاب الله تعالى إياه قال العبرى رحمه الله الحاصل أنه يلزم أن يكون تعالى طالبا للحذر فيكون أمراً به موجباً إياه وفيه نظر إذ الطلب إنما يكون أمراً لو كان مانعاً من النقيض ولا نسلم دلالة الترجى على مثل هذا الطلب أقول لا يراد ان لعل يحمل على الطلب والطلب إيجاب بل المراد ان لعل الذى للترجى مستعار للإيجاب لعلاقة المشابهة وهى الطلب كالأسد للرجل الشجاع ولا يلزم دلالة المستعار منه على خصوصية المستعار له نعم لو قال لم لا يجوز أن يكون مستعاراً للندب بعين هذه العلاقة مع أن الأصل عدم الزائد الذى فى الوجوب لكان وجهاً ولعله ممن قال على أنه من إطلاق المقيد على المطلق أى ما وضع الطلب الخاص على الطلب فى الجملة على ما يدل عليه قوله لأن المترجى للشىء طالب له فالطلب لازم فهذا من إطلاق الملزوم على اللازم ولا مجاز أقرب منه ولا مساويا لأصل ولا يخفى أنه بعيد عن عبارة المصنف ولو سلم فلا امتناع فى تحقق المطلق المراد بالمقيد فى مقيد آخر بقرينة من مقام وغيره كما فى إطلاق المرسن وهو أنف الحيوان كالبقر وغيره على الأنف مطلقا وتعين أنف الآدمى مرادا بحسب المقــــام والقرينة ههنا الانذار المتضمن للتخويف الموجب للحذر إذ لا خوف عقاب فى ترك غير الواجب وبهذا

قيل الإنذارُ الفتوى قلنا يَلزَمُ تخصيصُ الإنذارِ والقومِ بغير المجتهدين والرِّواية ينتفع بها المجتهدُ وغيرُه قيل فيلزمُ أنْ يخرج من كل ثلاثة واحدٌ قلنا خُصَّ النصُّ فيه الثانى أنه لوْ لم يُقبلْ لمَا علل بالفسق لأنّ ما بالذّات لا يكونُ بالغيرِ والتّالى باطلٌ لقولهِ تعالى : « إنْ جاءَكم فاسقٌ بنبأٍ فتبيّنوا

يندفع سؤال الندب أيضاً فإن (قيل الإنذار الفتوى) لا أن يراد به كل خبر مخوف إذ الأول هو اللائق بالفقه إذ هو إنما يحتاج اليه فى الفتوى دون الرواية (قلنا) لو حمل الانذار على الفتوى (يلزم) تخصيصان (تخصيص الإنذار) بالفتوى مع أنه أعم (والقوم بغير المجتهدين) إذ المجتهد لايجوز له العمل بفتوى آخر وإلاحمل عدم التخصيص فضلا عن التخصيص (والرواية ينتفع بها المجتهد وغيره) لتمسك المجتهد بها فى الأحكام وانزجار العامى واعتباره بها فالحمل على مايشمل الرواية لايوجد شيئاً من التخصيصين قال العبرى رحمه الله يحمل على الرواية ولا يلزم تخصيص أقول هذا إنمايصح لوأطلق على فتوى المجتهد أنه رواية وإلا فتخصيص بها ولا يشمل الفتوى قوله هو اللائق بالفقه قلنا هو أعم من علم الفتاوى والواقعات وغيره فالتخصيص اصطلاح طارىء ولهذا قيل ان أباحنيفة رحمه الله أراد بقوله الفقه معرفة النفس مالها وما عليها مايشمل الاعتقاديات والوجدانيات والعمليات ثم سمى الكلام فقها أكبر فان قيل لو كانت الفرقة ثلاثة لوجب التفقه من كل ثلاثة طائفة (قيل فيلزم أن يخرج من كل ثلاثة واحد) سواء كانت الطائفة واحدا أو اثنين واللازم باطل (قلنا) النص وإن كان عاما يقتضى ذلك ووجوب العمل بخبر الواحد أيضاً لكن (خص النص فيه) أى فى الحكم الأول للاجماع على عدم وجوب ذلك فيبقى معمولا به فى الحكم الآخر إذ التخصيص فى بعض المقتضيات لايقتضى التخصيص فى سائرها هذا ولكن يقال عليه لو سلم ذلك لكنه ظاهر فى العموم ويحتمل ماقلنا احتمالا قريبا فلايبقى قطعياً فلايثبت به المسألة العلمية الأصولية لايقال المسألة وسيلة إلى العمل فيكفى الظن لأنا نقول جميع مسائل الأصول كذلك وقد منعوا فيها الاكتفاء بالظن وإنما ذلك فيما يتعلق بكيفية العمل بالذات كمسائل الفقه (الثانى) من الوجوه (أنه) أى خبر الواحد العدل صالح للقبول لأنه (لو لم يقبل) أى لم يكن مقبولا لذاته (لما علل بالفسق لأن ما بالذات) وهو عدم قبوله من حيث أنه خبر مخصوص (لايكون بالغير) وهو الفسق وإلا لم يكن ما بالذات (والتالى باطل) لتعليله به (لقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا) أى لاتقبلوا نبأ فيه ترتيب الحكم وهو عدم القبول بالفائه على الوصف

الثالث القياسُ علىٰ الفَتْوىٰ والشّهادة قيل يَقْتضِيانِ شرْعاً خاصاً والرّواية عَامًّا

المناسب وهو الفسق وهويوجب كون الوصف علة للحكم كما سيجىء فيلزم كون خبر الواحد لذاته صالحاً للقبول وعلة عدم القبول الفسق فاذا انتفت حصلت علةالقبول وهى العدالة إذ عدم علية عدم القبول علة لعدم القبول وهو نفس القبول فيلزم القبول ويجب لوجود العلة وعدم مايقتضى عدم صلاحية القبول كذا ذكر الفنرى رحمه الله أقول وفيه نظر لجواز أن يكون الفسق أحد موانع القبول والعدالة أحد شرائطه ولايلزم من انتفاء الأول وتحقق الثانى تحقق القبول وإن كان الخبر من حيث هوقابلا للقبول لجواز وجود مانع آخروانتفاء شرط آخر والجواب ان خبر الواحد من حيث هو خبرالواحد صالح للقبول فلا يكون كونه من الآحاد مانعاً فلا مانع سوى الفسق فان قلت لانسلم ذلك بل هذا الخبرمن حيثه هو خبر صالح كذلك وشرط تحقق القول التواتر عند كونه من الآحاد ينتفى الشرط وانتفاء الشرط مانع من التحقق قلنا لوكان ذلك مانعاً ليست المانعيةإليه لأنه من ذاتيات هذا الخبر الخاص أومن لوازمه إذ الكلام فى خبر الواحد لدلالة أفراد قوله فاسق ونكارته فىالاثبات عليه والوحدة مما لاينفك عنه بخلاف الفسق وأنه مفارق فان قلت الوحدة إنما لاتنفك من الواحد من حيث أنه واحد والفسق بالنسبة إلى الفاسق من حيث هو كذلك قلنا لو سلم فالوحدة وصف أصلى فالانتساب إليه دون الفسق الطارىء أولىخصوصاً على تقديراستقلاله بالمانعية وقديستدل بأن الآية تدل على أن خبر غيرالفاسق كالعدم مقبول على قاعدة المفهوم وهو ضعيف إذ المفهوم لوسلم دلالته فإنما يدل ظاهراً لاقطعاً فلا يكون حجة فى الأصول هذا والحق أن ماذكر وإن تم لايدل إلا على تحقق القبول لاعلى وجوبه شرعاً بمعنى أنه لو لم يقبله المكلف اثم والنزاع فيه اللهم إلا أن يحمل إذا على القائل بعدم جواز القبول (الثالث القياس على الفتوى والشهادة) فان خبر الواحد العدل فيهما واجب القبول فكذا فى الرواية بجامع تحصيل المصلحة المظنونة أو دفع المفسدة كذلك بل الرواية لكونها أبعدمن الغلط أولى إذ لاحاجة فيها إلا إلى استماع الحديث بخلاف الفتوى لتوقفه علىسماع المفتى دليل الحكم ومعرفة كيفية الاستدلال به أو سماع دليل الحكم فى المقيس عليه ومعرفة كيفية الاجتهاد وذلك مما يغلط فيه الأكثرون فإن (قيل) بين الفصلين فرق لأن الفتوى والشهادة (يقتضيان شرعاً خاصاً) أى حكماً يختص بالمستفتى وبالمشهود له (والرواية) يقتضى شرعاً (عاما) فى حق الجميع فلا يلزم من وجوب العمل بالظن الذى يخطىء ويصيب فى حق الواحد وجوبه فى حق عامة الخلق إذ عدم الاصابة فى حقهم أكثر

وُرِدَ بأصْلِ الفَتْوَى قيل لوْ جازَ لجَازَ اتبّاعُ الأنْبياءِ والاعْتقادُ بالظَّنِّ قلنا ما الجامعُ قيل الشَّرع يتْبَعَ المصلحَةَ والظنُّ لا يجْعل ما ليْس بمصْلحَةَ مصْلحةً قلنا منْقوضٌ بالفتْوى

خطراً قلنا (ورد) هذا الفرق (بأصل الفتوى) فان شرعيته لا تختص بالمستفتى بل تعم الكافة وفيه نظر لاختصاص الفتوى بالمقلدين وعموم الرواية إياهم والمجتهدين قوله : (قيل) معارضة لما يدل على وجوب العمل أو ابتداء استدلال على عدم الوجوب وتقديره أنه لو وجب اتباع الظن فى المتنازع لجاز و (لو جاز لجاز اتباع الأنبياء ، والاعتقاد بالظن) واللازم باطل ظاهر كلام الجاربردى رحمه الله أن المراد بالاتباع والاعتقاد شىء واحد حيث قال لو جاز العمل بخبر الواحد العدل لجاز إذا ادعى النبوة بدون المعجزة وشرحه العبرى بأنه لو جاز اتباع الظن فى فروع الأحكام لجاز اتباع الأنبياء والاعتقاد فى أصول الدين كمعرفته ووحدانيته بمجرد الظن بقيام الدليل القاطع الموجب لاتباع الظن فى الفصلين لكن الإجماع منعقد على خلافه فى مسائل الأصول وفيه نظر أقول فيه خلل لأن الخصم إذا اعترف بقيام القاطع فى الفصلين كيف يمكنه ادعاء الإجماع على خلاف أحدهما ، ولعل هذا هو وجه نظره اللهم إلا أن يجعل نقضاً لقطعية الأدلة المذكورة بأن يقال لو جاز ماذكرتم بما ذكر من الدليل الذى هو قطعى عندكم لجاز الاتباع والاعتقاد لقيام دليلكم بعينه فى ذلك واللازم باطل إجماعاً وحينئذ لا يستقيم الجواب بطلب الجامع أيضاً أشار الى تفسير الاتباع بمثل ما ذكر الجاربردى رحمه الله حيث قال اثبات النبوة يكون بدليل قاطع ولا خفاء أنه لايحسن جعل اتباع من لم يظهر المعجزة اتباع الشىء لتوقف ثبوت النبوة على المعجزة اللهم إلا إذا أريد من ظن أنه نبى وعندى يحتمل أن يكون معناه لو جاز اتباع الظن فى العمل بخبر الواحد لجاز اتباع الأنبياء الظن ولجاز لنا الاعتقاد فى الإلهيات والنبوات بمجرد الظن واللازمان باطلان (قلنا) لا نسلم الملازمة و (ما الجامع) فان أبدى الجامع كما سيذكر فالجواب بالفرق بين الرواية وهذه الأمور إذ يتأتى فيهما القطعى من الوحى والعقل بخلاف الرواية إذ قيل ما لو حذفها التواتر فينقطع العمل على أن جواز عمل الأنبياء بالظن فى الأحكام مختلف فيه فان (قيل الشرع يتبع المصلحة) أى شرعية الأحكام إنما هى لتحصيل مصالح العباد وجوبا ، أو تفضيلا ويدل عليه الاستقراء ولأن المقصود بالتبعية إصلاح العباد فى المعاش والمعاد فلو كان الظن موجباً فاذا غلب عليه نقيض الحكم المتبع لمصلحة لزم كون ماليس بمصلحة شرعياً والشرعى مصلحة البتة فيلزم جعل غير المصلحة مصلحة (والظن لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة قلنا) ما ذكرتم (منقوض بالفتوى)

والأمورِ الدُّنيويةِ) أقول احتج المصنف على وجوب العمل بخبر الواحد بثلاثة أوجه الأول قوله تعالى: فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون. وجه الاستدلال أن الله تعالى أوجب الحذر أى الانكفاف عن الشيء بإنذار طائفة من الفرقة ويلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد أما كونه تعالى أوجب الحذر فلقوله تعالى لعلهم يحذرون ولعل للترجى ممتنع فى حق الله تعالى لأنه عبارة عن توقع حصول الشيء الذى لا يكون المتوقع عالما بحصوله ولا قادراً على إيجاده وإذا كان الترجى ممتنعاً فتعين حمل اللفظ على لازم الترجى وهو الطلب أى الإيجاب إطلاقا للملزوم وإرادة للازم فانه مجاز محقق والأصل عدم غيره فان قيل يكون الترجى باقياً على حقيقته ولكنه مصروف عن الله تعالى إلى الفرقة المتفقهة أى تنذر قومها إنذار من يرجو حذرهم وحينئذ فلا إيجاب سلمنا لكن لا نسلم أن طلب المحمول عليه وهو الطلب المتحتم فقد يكون على سبيل الندب قلنا الحذر إنما يتحقق عند المقتضى للعقاب وهو من خصائص الوجوب وأما كون الإنذار بقول طائفة من الفرقة فبناه المصنف على أن المتفقهين هم الطائفة النافرة حتى يكون الضمير فى قوله تعالى : ليتفقهوا ولينذروا . راجعاً إليها وهو قول لبعض المفسرين وفيه قول آخر حكاه الزمخشرى ورجحه غيره ان المتفقهين هم المقيمون لينذروا النافرين إذا عادوا إليهم ووجه ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد إنزال الوعيد الشديد فى حق المتخلفين عن غزوة تبوك كان إذا بعث جيشاً أسرع المؤمنون عن آخرهم إلى النفير وانقطعوا جميعاً عن استماع الوحى والتفقه فى الدين فأمروا أن ينفر من كل فرقة منهم طائفة ويقعد الباقون ليتفقهوا وينذروا النافرين إذا رجعوا إليهم وعلى هذا فلاحجة لأن الباقين كثيرون وأما كونه يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد فلأن الانذار هو الخبر الذى يكون فيه تخويف والفرقة ثلاثة فتعين أن تكون الطائفة النافرة منها واحداً أو اثنين لأنها بعضها وحينئذ فيكون الانذار حصل بقول واحد أو اثنين فينتج ذلك كله وجوب الحذر بقول واحد أو اثنين ، وهو المدعى وفيما قاله

والشهادة (والأمور الدنيوية) لانعقاد الإجماع على اعتبار خبر الواحد فى الفتوى والشهادة ولأن الواحد العدل إذا أخبر بأن هذا الطعام مسموم يجب الاحتراز عنه على كل عاقل إذا لم يدل دليل آخر على خلافه مع أن خبر الواحد لا يفيد الظن . قال الخنجى رحمه الله : نورد على الجواب الأول ان الجامع دفع الضرر المظنون ، وعلى الثانى أن الإجماع خص الصور الثلاث عن الدليل الدال على منع العمل بالظن فيبقى معمولا فيما عداها ثم أجاب عن الأول بأن العمل باد فى الدليلين مع القدرة على أعلاهما غير جائز والأعلى ينافى فى الاتباع والاعتقاد بخلاف العملية الشرعية فان القطعى لا يفى بالصور الجزئية الغير المتناهية وعن الثانى

فى الفرقة والطائفة نظر فقد قال الجوهرى والفرقة طائفة من الناس هذا لفظه وقال الشافعى رحمه الله فى صلاة الخوف وهو من أهل هذا الشأن أن الطائفة أقلها ثلاثة ونقله أيضا عنه القفال فى الاشارة نعم فى صحاح الجوهرى عن ابن عباس رضى الله عنهما فى قوله وليشهد عذابهما طائفة أى واحد فصاعدا (قوله قيل الخ) أى اعترض القائل بأنه لايجب العمل بخبر الواحد على استدلالنا بهذه الآية بثلاثة أوجه أحدها أن لعل مدلولها الترجى لا الوجوب والجواب انه لما تعذر الحمل على الترجى حملناه على الايجاب لمشاركته للترجى فى الطلب كما تقدم إيضاحه مع مايرد عليه لكن تعليل المصنف بقوله لمشاركته فى التوقع لايستقيم لأنهما لو اشتركا فى التوقع لكان المانع من حمل لعل على حقيقتها موجوداً بعينه فى الإيجاب الثانى لا نسلم أن المراد بالانذار فى الآية هو الخبر المخوف مطلقاً بل المراد به الفتوى وقول الواحد فيها مقبول اتفاقا كما تقدم وإنما قلنا ان المراد الفتوى وذلك لأن الانذار هنا متوقف على التفقه إذ الأمر بالتفقه إنما هو لأجله والمتوقف على التفقه إنما هو الفتوى لا الخبر وأجاب المصنف بأنه يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص الآية من وجهين أحدهما تخصيص الانذار بالفتوى مع أنها عامة فيه وفى الرواية والثانى تخصيص القوم من قوله تعالى: ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم بالمقلدين لأن المجتهد لايقلد مجتهداً فى فتواه بخلاف ما إذا حمل الانذار على الرواية أو على ماهو أعم فانه ينتفى التخصيصات أما تخصيص الانذار فواضح وأما القوم فلأن الرواية ينتفع بها المجتهد فى الاحكام وينتفع بها المقلد فى الانزجار وحصول الثواب فى نقلها لغيره وغير ذلك الثالث لو كان المراد بالفرقة ثلاثة لكان يجب أن يخرج من كل ثلاثة واحد لأن لولا للتحضيض تقديره هلا خرج وليس كذلك إجماعا وأجاب المصنف بأن هذا النص الذى فى لزوم خروج واحد من كل ثلاثة قد

بأن المعنى الذى لأجله خص الأمور المذكورة موجود فى الرواية فيجب تخصيصها أيضاً المعنى المشترك الموجب للتخصيص وهو رفع المظنون قال العبرى رحمه الله ثانياً أنه يجب إثبات النبوة وهو المشار إليـــه باتباع الأنبياء على رأيه بقاطع حتى يمكن أن يفرع عليه التعلقات المظنونة وكذا إثبات وجود الصانع وتوحيده ونحوهما لتحصيل الاعتقاد الجازم وهو المطلوب فيها قال رحمه الله فاعلم أنه لا إله إلا هو بلا خلاف أوقاتها ليست منتهى المظنونات ولا طرأت فيه الجزم حتى يلزم فيها القاطع بل اكتفى بافادتها الظن ولزم القطع فى ثبوت منتهاها لتفيد هى الظن لأن ذلك إنما يكون لو استند آخر الأمر إلى من علم صدقه بقاطع فعلى هذا الاجماع بينهما إذ المراد الجامع العقلى اليقينى ودفع الضرر المظنون ليس كذلك أقول لانسلم لزوم قطعيته منتهى المظنون ولا نسلم ان الرواية لاتفيد الظن إذا انتهى إلى

خص بالإجماع ، ولا يلزم من تخصيص النص فيه تخصيصه فى قبول رواية الواحد (قوله الثانى) أى الدليل الثانى على وجوب العمل بخبر الواحد وتقريره من وجهين ذكر أصلهما فى المحصول . أحدهما ولم يذكر المصنف سواه أنه لو لم يقبل خبر الواحد لما كان عدم قبوله معللا بالفسق وذلك لأن خبر الواحد على هذا التقدير يقتضى عدم القبول لذاته وهو كونه خبر واحد فيمتنع تعليل عدم قبوله بغيره لأن الحكم المعلل بالذات لا يكون معللا بالغير إذ لو كان معللا بالغير لاقتضى حصوله به مع كونه حاصلا قبل ذلك أيضاً لكونه معللا بالذات وذلك تحصيل للحاصل وهو محال والثانى وهو امتناع تعليله بالفسق باطل لقوله تعالى : «إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » فان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يغلب على الظن أنه علة له والظن كاف هنا لأن المقصود هو العمل فثبت أن خبر الواحد ليس مردوداً وإذا ثبت ذلك ثبت أنه مقبول واجب العمل به لأن القائل قائلان التقرير الثانى ان الأمر بالتبيين مشروط بمجىء الفاسق ومفهوم الشرط حجة فيجب العمل به إذا لم يكن فاسقاً لأن الظن يعمل به هنا والقول بالواسطة منتف كما تقدم (قوله الثالث) أى الدليل الثالث على وجوب العمل بخبر الواحد القياس على الفتوى والشهادة والجامع تحصيل المصلحة المظنونة أو دفع المفسدة المظنونة وفرق الخصم بأن الفتوى والشهادة تقتضيان شرعا خاصاً ببعض الناس والرواية تقتضى شرعا عاما للكل ولا يلزم من تجويزنا للواحد أن يعمل بالظن الذى قد يخطىء ويصيب أن يجوز ذلك للناس كافة ورده المصنف بشرعية أصل الفتوى فان اتباع الظن فيها لا يختص بمسألة ولا بشخص وقد يقال الرواية أكثر عموماً لأنها تقتضى الحكم على المجتهدين والمقلدين وأما الفتوى فخاصة بالمقلدين وقد استدل فى المحصول أيضاً على التمسك بخبر الواحد بأنه عليه الصلاة والسلام كان يبعث الرسل بتبليغ الأحكام وباجماع الصحابة على العمل به عند اطلاعهم عليه (قوله قيل

من ظن صدقه ثم قال وجواب الخنجى الأول منقوض بهذه المسألة فانه تمسك فى شرحه عليها بالنص والقياس الموجبين أقول المراد أنه لما أمكن إثبات النبوة والاعتقاديات بقاطع لم يجوز الشارع فيهما العمل بمجرد الظن بلا تحصيل قاطع مبين حصوله ولما تعذر أو تيسر العمل فى كل من الجزئيات الفرعية تحصيل قاطع اكتفى فيه بمجرد الظن كخبر الواحد العدل إذ ما جعل فى الدين من حرج فائدة هذا من جواز الاستدلال على مسألة واحدة بأمور بعضها قطعى دون البعض حتى ينقض منه ثم قال قوله الدليل القطعى لا يفى إن أراد أنه لا يفى دليل عقلى لصور غير مناسبة بأن يقوم على كل منها بخصوصه فسلم لكن الظنى أيضاً كذلك إذ لا يوجد دليل ظنى كلى دال على كل صورة بخصوصها بل لكل صورة ظنية دليل ظنى يخصها وكذا كانت أدلة الفقه تفصيله وإن أراد امتناع قيام دليل على قاعدة لها جزئيات غير

لو جاز) أى استدل من منع العمل بخبر الواحد عقلا بأمرين أحدهما أنه لو جاز قبوله فى الرواية لجاز اتباع مدعى النبوة بدون المعجزة بل بمجرد الظن ولجاز الاعتقاد كمعرفة الله تعالى بالظن أيضاً قياساً على الرواية وليس كذلك اتفاقا وأجاب المصنف بطلب الجامع فان عجزوا عنه فلا كلام وإن أبدوا جامعا كدفع الضرر المظنون أو غيره فرقنا بأن الخطأ فى النبوات وفى الاعتقاد كفر فلذلك شرطنا العلم بخلاف الفروع وأيضاً فلأن القطع فى كل مسألة شرعية متعذر بخلاف اتباع الأنبياء والاعتقاد * الثانى أن الاستقراء دل على أن الشرع يتبع مصالح العباد تفضلا وإحسانا والظن الحاصل من خبر الواحد لايجعل ماليس بمصلحة مصلحة لأنه يخطىء ويصيب فلا يعول عليه والجواب أن ماقالوه بعينه جار فى الفتوى والامور الدنيوية مع أن قول الواحد فيهما مقبول اتفاقا كما تقدم قال (الطرف الثانى فى شرائط العمل به وهو إمّا فى المُخبرِ أو المُخبرِ به عنْه أو الخبَر أمّا الأوّلُ فصفاتٌ تغْلب على الظنِّ وهى خمسٌ الأول التّكليف فإنّ غير المكلّفِ لا يمْنعُه خشْية الله تعالى

محصورة كما يقال خبر الواحد مقبول فلا نسلم ذلك أقول أراد أنه يتعسر أن يوجد فى العمل لكل من الصور الجزئية دليل قطعى يخصها بخصوصها ولايتعسر أن يوجد فى كل منها دليل ظنى خاص إذ فى أخبار الآحاد كثيرة فى القياسات والاجتهادات مجال واسع يكاد لايتناهى فلم يشترط فى ثبوت العمليات قاطع واكتفى بظنى ثم قال وجوابه الثانى عين إعادته النقض إذ معنى ماذكرتم من الدليل على عدم اعتبار الظن فى باب الرواية منقوض بالفتوى وغيرها فانها موجودة فى الصور الثلاث أيضاً وكذا المخصص لها عن هذا الحكم العام موجود فى باب الرواية فحينئذ يكون السؤال والجواب مستدركا أقول لانسلم أن معنى النقض هذا المجموع بل معناه على مالايخفى الشق الأول فقط (الطرف الثانى فى شرائط العمل به) أى بخبر الواحد (وهو) أى المذكور وهو الشرائط أو الجنس (إما) ان يعتبر (فى المخبر) وهو الراوى (أو المخبر به) وهو الكلام الذى يقع به الاخبار وفى بعض النسخ عنه والأول أصوب وتوجيه الثانى بأن الأحاديث المؤدية مما يخبر عنها بأنها قول الرسول أو فعله عليه السلام (عنه أو الخبر) وهو الاخبار والرواية (أما) القسم (الأول) وهو المعتبر فى الراوى (فصفات تغلب على الظن) صدقها أى يكون سبب غلبة الظن وفى بعض النسخ تغلب الظن أى ظن الصدق (وهى خمس) صفات الصفة (الأول التكليف) أى صفة كونه مكلفاً بأن يكون عاقلا بالغا (فإن غير المكلف) كالمجنون والصبى (لا يمنعه خشية الله تعالى) عن الكذب والافتراء الأول ظاهر وكذا الثانى إن كان غير مميز وإن كان مميز فلعدم علمه بالمؤاخذة أو علمه بعدمها وخص الجاربردى عدم الخشية بالصبى المميز وقال فى المجنون والصبى الغير المميز

قيل يصحُّ الاقتداءُ بالصبيِّ اعتماداً علىٰ خبرِهِ بطُهْرِه قلنا لعدمِ توقُّف صحّةِ صلاةِ المأمومِ علىٰ طُهْرِهِ فإنْ تحمَّل ثمّ بَلغَ وأدّى قُبلَ قياساً علىٰ الشهادةِ وللإجماع علىٰ إحْضارِ الصِّبيانِ مجالس الحديثِ الثانى كونُه منْ أهلِ القِبْلةِ

لأنه لاضبط لها ولاخفاء أن اللائق بعبارة المصنف ماذكرنا فان (قيل يصح الاقتداء بالصبى) المميز ويقبل خبره إذا أخبرنا به متطهر (اعتماداً على خبره بطهره) فيصح روايته أيضاً (قلنا) صحة الاقتداء به ليس للاعتماد على خبره بل (لعدم توقف صحة صلاة المأموم على طهره) أى على ظن المأموم بكون الإمام طاهراً أى يصدقه فى أنه طاهر وليس فى بعض النسخ لفظ على الظن وكأنه سقط من القلم اللهم إلا أن يكون بناه على معنى لا يتوقف صحة صلاة المقتدى على طهارة الإمام وصحة صلاته بل يصح وإن لم يكن الإمام متطهراً إذ لم يعلم المأموم أو يكون بطهره متعلقاً بالصحة وصلة التوقف محذوفة أى لعدم توقف صحة صلاته بسبب طهارته على طهر الإمام إذا غلب على ظنه بطهر الإمام وأما الرواية فلا بد فيها من غلبة الظن بصدق الراوى فلا يقبل خبر الصبى فان قلت شهادة بعض الصبيان على بعض فى الدماء قبل تفرقهم يقبل باجماع أهل المدينة فالرواية أولى لأنه يحتاط فى الشهادة مالم يحتط فى الرواية قلنا هذا مستثنى لمسيس الحاجة لكثرة الجناية فيما بينهم منفردين لايحضرهم عدل فتضيع الحقوق التى تجب بتلك الجنايات لو لم يعتبر شهادتهم والمشروع المستثنى من القواعد الكلية الشرعية لايرد نقضاً كالوثاق بشهادة جريمة هذا إذا أدى قبل البلوغ (فإن تحمل) الرواية حال الصبا (ثم بلغ وأدى) بعد مابلغ (قبل) منه (قياساً على الشهادة) وانها متفق عليها والرواية أولى بالقبول والجامع أنه حال الأداء عدل مكلف قال الجاربردى رحمه الله فى بيان الأولوية لأن منصب الرواية مقدم على منصب الشهادة أقول لاخفاء فى أن قبول رواية فيها نوع ضعف فى الأدنى لا يستلزم قبولها فى الأعلى بالأولى بل الوجه فى الأولوية ماذكرنا من أن الاحتياط فى الشهادة أكثر (والإجماع) عطف على قوله قياساً أى ويقبل روايته إذا أدى بعد البلوغ لاجماع السلف والخلف (على إحضار الصبيان مجالس الحديث) وإسماعهم فلولا قبول روايتهم بعد البلوغ لم يكن لذلك فائدة وفيه نظر لجواز أن يكون للتبرك ولذلك يحضرون من لايضبط لأن الصحابة أجمعوا على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما مع أنهم يحملون كثيراً من الأحاديث قبل البلوغ ورووا بعده يدل عليه كتب الحديث وأنهم ماسئلوا قط عن تحملهم أقبل البلوغ كان أم بعده وإن احتمل الأمرين احتمالا ظاهراً الصفة (الثانى كونه) أى الراوى (من أهل القبلة) أى أن يكون من المصلين

فتُقبلُ روايةُ الكافرِ المُوافقِ كالمجسِّمةِ إنِ اعْتَقدوا حرْمة الكذِبِ فإنَّه يمْنعُه عنهُ وقاسَه القاضيانِ بالفاسقِ والمخالفِ ورُد بالفرْق) أقول العمل بخبر الواحد له شروط بعضها فى المخبر بكسر الباء وهو الراوى وبعضها فى المخبر عنه وهو مدلول الخبر وبعضها فى الخبر نفسه وهو اللفظ أما الأول وهى شرائط المخبر فضابطها الإجمالى عبارة عن صفات تغلب على الظن أن المخبر صادق وعند التفصيل ترجع إلى خمس صفات كما ذكرها المصنف إلا أن الخامس منها إنما هو شرط على قول مرجوح * الوصف الأول التكليف فلا تقبل رواية المجنون والصبي الذى لم يميز بالإجماع وكذا المميز عند الجمهور فان غير المكلف لا يمنعه خشية من الله تعالى عن تعاطى الكذب لعلمه بأنه غير معاقب وهو فى الحقيقة أكثر جراءة من الفاسق استدل الخصم بأنه لو لم يقبل خبره لم يصح الاقتداء به فى الصلاة اعتماداً على أخباره بأنه متطهر لكنه يصح

صلاتنا الموحدين العادين أنفسهم من متابعى نبينا محمد عليه الصلاة والسلام فلا يقبل خبر من لم يكن كذلك سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب أو لا ولم يقل الإسلام كما هو المشهور لئلا يخرج مثل المجسمة أى الكافر الموافق فى القبلة المخالف فى الاعتقاد إلى حد يوجب الكفر فانه مقبول الرواية إذا احترز عن الكذب وإليه أشار قوله : (فتقبل رواية الكافر الموافق) فى القبلة (كالمجسمة) الكفار عند الأشاعرة ونحوهم (إن اعتقدوا حرمة الكذب فإنه يمنعه عنه) أى اعتقاد حرمة الكذب يمنع هذا الكافر عن الكذب فى الافتراء على النبى صلى الله عليه وسلم فيحصل ظن صدقه فيقبل وإن لم يعتقد ذلك فلا إذ لا يبعد عنه الكذب وعليه البصرى (وقاسه) أى الكافر الموافق (القاضيان) أبو بكر وعبد الجبار (بالفاسق و) الكافر (المخالف) لأن قبول الرواية تعبد لقوله على كل المسلمين وهذا منصب شريف فلا يحصل للكافر الموافق كما لا يحصل للفاسق بل أولى وكما لا يحصل للكافر المخالف إجماعا بجامع وجوب إذلالها شرعاً فان قلت دعوى الإجماع ممنوع كيف وقد قبل أبو حنيفة رحمه الله شهادة بعض الكفار على بعض فيلزم فى الرواية * قلنا : قد صرح بعد قبول رواية الكافر وقبول شهادتهم للضرورة صيانة للحقوق إذ أكثر معاملاتهم بما لا يحضره مسلمان (ورد) قياسهما (بالفرق) بأن الفاسق عرف بالاقدام على المحرمات فلا يبعد منه الكذب بخلاف الكافر الموافق المعتقد حرمة الكذب فانه كالمؤمنين فى الامتناع عن الكذب والافتراء على النبى صلى الله عليه وسلم وبأن الكافر المخالف خارج عن الملة قطعاً فصار عدو الدين نبينا عليه الصلاة والسلام فلا يؤمن عليه فى الرواية التى من باب الذين أن يفترى على النبى عليه السلام لكونه متهما ، وإن كان فى دينه حرمة الكذب بخلاف الكافر الموافق المعتقد حرمة الكذب ولهذا فرق بينهما فى

فدل على قبول خبره وأجاب المصنف بأن صحة الاقتداء ليست مستندة إلى قبول أخباره بطهره بل لكونها غير متوقفة على طهارة الإمام لأن المأموم متى لم يظن حدث الإمام صحت صلاته وإن تبين حدث الإمام وأما الرواية فشرط صحتها السماع (قوله فان تحمل) يعنى ان الصبي إذا تحمل ثم بلغ وأدى بعد البلوغ ما تحمله قبله فانه يقبل لأمرين أحدهما القياس على الشهادة الثانى إجماع السلف على إحضار الصبيان مجالس الحديث ولك أن تجيب عن الأول بأن الرواية تقتضى شرعا عاماً فاحتيط فيها بخلاف الشهادة وعن الثانى بأن الاحضار قد يكون للتبرك أو سهولة الحفظ أو لاعتياد ملازمة الخير (قوله الثانى) أى الشرط الثانى من شرائط المخبر أن يكون من أهل قبلتنا فلا تقبل رواية الكافر المخالف فى القبلة ، وهو المخالف فى الملة الإسلامية كاليهودى والنصرانى إجماعاً فان كان الكافر يصلى لقبلتنا كالمجسم وغيره إن قلنا بتكفيره ففيه خلاف قال فى المحصول الحق أنه إن اعتقد حرمة الكذب قبلنا روايته وإلا فلا وتبعه عليه المصنف واستدل عليه بأن اعتقاد حرمة الكذب يمنع من الاقدام عليه فيغلب على الظن صدقه لأن المقتضى قد وجد والأصل عدم المعارض . وقال القاضى أبو بكر والقاضى عبد الجبار لاتقبل روايته مطلقاً قياساً على المسلم الفاسق والكافر المخالف بجامع الفسق والكفر ، ونقله الآمدى عن الأكثرين وجزم به ابن الحاجب والجواب ان الفرق بين هذا وبين الفاسق أن هذا لا يعلم فسق نفسه ويجتنب الكذب لتدينه وخشيته بخلاف الفاسق ، والفرق بينه وبين الكافر المخالف أن الكافر المخالف خارج عن ملة الإسلام . فلا تقبل روايته لأن ذلك منصب شريف يقتضى الإعزاز

كثير من الأمور كالدفن فى مقبرة المسلمين وغيره ومن هذا تبين أن رواية الكافر الموافق فيما يتعلق بكفره وهواه لا يقبل للتهمة وقديستدل بقوله تعالى: «إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا» على عدم قبول خبر الكافر مطلقاً إذ الكافر فاسق بالعرف المتقدم علم ذلك بالاستقراء وإن لم يسم فى عرف المتأخرين فاسقاً وجعل قسيما له وعرف بأنه مسلم ذو كبيرة أو صغيرة أصر عليها كذا ذكر المحقق وأما البدعة التى لم تبلغ حد الاكفار فهى إن لم تكن واضحة لاتمنع القبول اتفاقا كالقول بتفضيل على على أبى بكر رضى الله عنهما وجعل الصفات غير زائدة على الذات بل عينها كما هو رأى الفلاسفة أيضاً من البدع الغير الواضحة . كما أشير إليه فى المختصر وشرحه وصرح به الفاضل وإن كانت واضحة كفسق الخوارج استباحوا الدماء وشنوا الإغارة وأحرقوا وسبوا فرده قوم دون قوم استدل الراد بقوله تعالى : « إن جاءكم فاسق » وهذا فاسق لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر وهذا ظاهر إذا ظن صدقه والمختار الرد لأن العمل بالآية أولى من الحديث لتواترها دونه ولخصوصها بالفاسق وعمومه إياه وغيره

والاكرام قال (الثالث العدالةُ وهيَ مَلَكةٌ في النَّفْسِ تمْنَعها من اقْترافِ الكَبائرِ والرَّذائلِ المباحَةِ

ودلالة الخاص على ما يتناوله أظهر كما هو رأى الشافعية الصفة (الثالث : العدالة) قال حجة الإسلام هي هيئة راسخة في النفس من الدين تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً قوله من الدين ليخرج الكافر وقوله يحمل إلى قوله التقوى ليخرج الفاسق أى مقترف الكبيرة والمصر على الصغيرة وقوله والمروءة ليخرج مرتكب الصغائر المنهى عنها أو المباحات كذلك وزاد المدقق قوله وليس معها بدعة ليخرج المبتدع لأن التقوى تختص بالعمليات أقول الحق أن التقوى أعم ولذا قيل المتقى من يتقى الشرك فلا حاجة إلى ذلك وعلى هذا لا حاجة إلى قوله من الدين أيضاً ، ولهذا حذفه الإمام من التعريف على أن فى كون البدعة مخلا بالعدالة نظراً كما نص عليه الفاضل قال المحقق رحمه الله إن الفاسق يخرج بقيد التقوى والمروءة قال الفاضل فيه اشعار بأن تارك المروءة فاسق وليس كذلك أقول وذلك لأن المحقق نفسه صرح فى تعريف الفاسق بأنه مسلم ذو كبيرة أو صغيرة أصر عليها وفسر المصنف العدالة بقوله : (وهى ملكة فى النفس) وإنما لم يقتصر على ملكة مع أنها هيئة راسخة فى النفس ليحسن ترتب قوله : (تمنعها) أى النفس (من اقتراف الكبائر) أى اكتسابها ومباشرتها وهذا مستفاد من قول الحجة تحمل صاحبها على ملازمة التقوى ويخرج الكافر إذ الكفر رأس الكبائر وقوله : (والرذائل المباحة) تفيد فائدة قيد المروءة فى كلام الحجة إذ هى الأمور القادحة كالأكل فى الطريق والبول فى الشارع ، وصحبة الأراذل ، والإفراط فى المزاح واللعب بالحمام والحرف الدنيئة ممن لا يليق به ولا ضرورة والضابط أن كل مالا يؤمن معه جرأته على الكذب يقدح فى الرواية ومالا فلا ولم يورد ما يشعر بعدم الاصرار على الصغائر ، وبعدم بعض الصغائر كالتى توجب الخسة واعتذر عند المراغى بأنه لما ذكر أن مباحات الرذيلة واجبة الترك فالصغائر أولى وبأن الصغيرة التى أقر عليها من الكبائر لقوله عليه السلام لاصغيرة مع الإصرار قال العبرى فيه نظر اما أولا فلأنه لا يفيد الصدق التعريف على المجتنب عن الكبائر والرذائل المباحة دون الصغائر مع أنه ليس بعدل وأما فى الثانى : فلأن الاصرار على الصغيرة لو كانت كبيرة لكان التقييد به مستدركا لكن الفقهاء اعتبروه فى كتبهم وعطفوه عليها ، وأما المروى فكأنه حديث المشايخ لا قول النبى عليه السلام أقول الجواب عن الأول انه إذا فهم من التعريف أن العدالة ملكة مانعة عن اقتراف الرذائل فقد فهم أنها مانعة عن الصغائر القادحة فى المروءة والاصرار على الصغائر كيف ما كانت فلا تصدق حينئذ على من لا امتناع له عن ذلك وعن الثانى بجواز أن يكون

فلا تُقْبلُ روايةُ مَنْ أقْدَمَ علىٰ الفِسْقِ عالماً وإنْ جُهِلَ قُبِلَ قال القاضى أبو بكرٍ ضُمَّ جهْلٌ إلى فِسْقٍ قلنا الفَرْق عدمُ الجَراءة ومَنْ لا تُعرَفُ عدالتُه لا تُقْبلُ روايتُه

من قيد به ممن يقول بانحصار الكبيرة فى الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم أى الظلم فى حرم مكة وهذا مروى عن ابن عمر أو فيها وفى أكل الربا كما روى عن أبى هريرة أو فى المجموع مع زيادة السرقة وشرب الخمر كما روى عن على رضى الله عنه أو من القائلين بأن الكبيرة مايوعد عليه الشارع بخصوصه أوبأنها ما أوجب الحد ويجوز أن يكون مذهب المصنف ما اختاره بعضهم من أن الكبيرة هى المذكورات وكل ما كان مفسدته مثل مفسدة أقل المذكورات مفسدة ، أو أكثر منه ولا خفاء أن مفسدة الإصرار على الصغائر أكثر من مفسدة كثير من الكبائر فى تسويد القلب والاغفال عن جناب الله تعالى إلى غير ذلك أو ما اختاره آخرون من أن لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الإصرار ، وأما قوله : وأما المروى الخ فانها يصح لو لم ينسبوا الحديث إلى النبى عليه السلام وقوله : (فلاتقبل رواية من أقدم على الفسق عالما) بالغاً لاستباحة ما يدل على إحرازه فى التعريف عن الإصرار على الصغائر لأنه فسق ثم اعلم أن الراوى إن كان معلوم العدالة تقبل روايته اتفاقا ، وإن كان الفسق مع علمه به لم تقبل (وإن جهل) بكونه فاسقاً (قبل) خبره وروايته سواء كان فسقه مظنوناً كشرب الحنفى النبيذ ، أو مقطوعا كنفى المعتزلة الصفات كذا ذكره العبرى وفى مطابقة المثال الآخر نظر لأن نفى الصفات بمعنى أنها ليست بموجودات حقيقية خارجة زائدة على الذات ليس مما يدل قاطع عقلى أو نقلى بطلانه وما ظن أنه قطعى فى ذلك فى الكتب الكلامية فغير تام عند من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ، وإنما لم يرد روايته لأنه لما لم يقدم على الفسق باعتقاده يبعد منه تعمد الكذب فيظهر صدقه حينئذ ومما يؤيد ذلك ما قال الشافعى أحد الحنفى الشارب النبيذ وأقبل روايته وقال : أقبل رواية أهل الأهواء الخطابية من الروافض فانهم يرون شهادة الزور لموافقتهم على مخالفهم (قال القاضى أبو بكر) لا يقبل روايته لأنه (ضم جهل إلى فسق) لأنه فاسق جهل لفسقه فاذا لم تقبل الرواية بالفاسق العالم فبالفاسق الجاهل أولى (قلنا : الفرق) بينهما (عدم الجراءة) فان العالم مجترىء فى فسقه دون الجاهل ، فلا يبعد من الأول الاجتراء على الكذب فلا ثقة بقوله بخلاف الجاهل (ومن لا تعرف عدالته لا تقبل روايته) عطف على من أقدم أى لا يقبل رواية من لا تعلم عدالته ولا فسقه بأن كان مجهول الحال

لأنَّ الفِسْقَ مانعٌ فلا بدَّ مِنْ تحقُّقِ عدمِهِ كالصِّبا والكفرِ

عند الشافعى وأحمد (لأن الفسق مانع) من القبول والحكم بوجود الشىء إنما يصح عند العلم بانتفاء المانع (فلا بد من تحقق عدمه) أى العلم بعدم الفسق لتقبل (كالصبا والكفر) فان كلا منهما لما كان مانعاً وجب العلم بعدمهما فى قبول الرواية فمن لا يعلم حاله من العدالة والفسق بل كان مجهول الحال لا تقبل روايته ولأن مثل قوله تعالى : « إن يتبعون إلا الظن » يدل على المنع من اتباع الظن مطلقاً وخص فى المعلوم عدالته بالاجماع فتبقى فيما عداه معمولا بها وفيه نظر فان قلت كيف صح جعل العدالة معلومة مع احتمال أن من اعتقد كونه عدلا يرتكب كبيرة أو يصر على صغيرة حقيقة ونحن لا نعلم ذلك قلنا العلم قد يطلق على غالب الرأى قال الله تعالى : « فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار » كذا منه المجهول ونقل عن أبى حنيفة رحمه الله قبول روايته اكتفاء بسلامته من الفسق بظاهر الإسلام واستدل عليه بأن الفسق شرط وجوب التثبت على مايفهم من قوله : « إن جاءكم فاسق » وههنا قد انتفى الفسق فلا يجب التثبت لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط وهذا إلزام عن القائلين بمفهوم الشرط فلا يرد عليه حينئذ ما قيل ان رفع الملزوم لا يقتضى نفى اللازم وهذا إذا علم تحقق سبب آخر لم يمكن إلزام القائلين بمفهوم الشرط لأنهم إنما يقولون بانتفاء المشروط بانتفاء الشرط حيث لم يتحقق بوجود سبب آخر يقتضى تحقق المشروط وإن انتفى الشرط الذى هو أحد الاسباب فيندفع ماقاله العلامة من أن انتفاء السبب المعين لايستلزم انتفاء المسبب لجواز تعدد السبب قال الفاضل إلا أنه يمكن تمشيته بما ذكر من أن تعدد السبب ههنا معلوم لأن كونه مجهولا بالعدالة والفسق أيضاً سبب التثبت والجواب عن الاستدلال بأنا لا نسلم أن ههنا قد انتفى الفسق بل انتفى العلم والمطلوب العلم بانتفائه ولا يتحقق إلا بخبره والمصاحبة أو تزكية من له خبرة به من العدول فان قلت الأصل عدم الفسق فهو ثابت ظاهراً قلنا الظاهر أن الأصل الفسق لأن العدالة طارئة ولأنه أكثر كذا ذكر المحقق قال الفاضل معناه أن الفسق أكثر فهو أغلب على الظن وأرجح وهو معنى الأصل وهذا ظاهر لكن فى كون العدالة طارئة نظر بل الأصل أن الصبى إذا بلغ بلغ عدلا حتى يصدر عنه معصية واستدل ايضاً بقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والجواب أنا لا نسلم أن هذا ظاهر بل يستوى فيه الصدق والكذب ما لم تعلم العدالة وبأنه معارض بالآيات المانعة من اتباع الظن بهذا ولكن المختار عند الحنفية أن رواية المجهول تقبل فى القرن الذى شهد النبى عليه السلام بخيريتهم وعدالتهم حيث قال خير القرون قرنى الذى أنا فيهم ثم الذين يلونهم الحديث دون غيرهم لفشو الكذب فيه بشهادته عليه السلام وحينئذ لايخفى كون المجهول فى هذا القرن ممن انتفى عنه الفسق ويثبت له العدالة

والعدالةُ تُعرَفُ بالتزكيةِ وفيها مسائلُ الأولى شَرَطَ العددُ فى الرِّوايةِ والشّهادة ومَنع القاضى فيهما والحق الفَرْقُ كالأصلِ الثانية قال الشّافعىُّ رضى الله عنه يُذْكرُ سببُ الجَرْح

ظاهراً كالمزكى فلا يستقيم حينئذ الجواب عن الاستدلال بالآية وعن السؤال وعن الاستدلال بالحديث ويندفع أيضاً الاستدلال بأن الفسق مانع الخ وبقوله تعالى : « إن يتبعون إلا الظن » على ما لا يخفى ولما بين اشتراط العدالة فى الراوى أراد أن يبين طريق معرفتها فقال : (والعدالة تعرف بالتزكية) لأنها أمر لا يطلع على حقيقتها إلا بالامارة وهى التزكية أو الاختبار ولم يذكره لأن التزكية تتوقف عليه لانتهائها بالآخرة إليه (وفيها) أى فى المذكورات (مسائل الأولى — شرط) عند بعض المحدثين (العدد) فى المزكى والجارح (فى الرواية والشهادة) فلا تثبت التزكية والجرح بواحد (ومنع القاضى) هذا الاشتراط (فيهما) أى الرواية والشهادة مع الاعتراف بأن الأحوط فى الشهادة الاستظهار بعدد المزكى (والحق) عند قوم منهم الإمام والمصنف (الفرق) أى اشتراط عدد المزكى فى الشهادة دون الرواية وبيانه أن الرواية التى هى فرعها (كالأصل) تثبت بقبول الواحد فتثبت به العدالة التى هى فرعها كالأصل إذ الفرع لا يزيد على الأصل بخلاف الشهادة فانها لم تثبت بدون العدد اشترط فى الفرع ذلك كالأصل أيضاً قيل وهذا إنما يتم لو ثبت أن الفرع لا ينقص عن الأصل حتى يجب فى تعديل الشهود اثنان ولم يثبت كما فى تعديل شهود الزنا فانه يكفى فيه اثنان على أن عدم الزيادة أيضاً ليس بثابت إذ يكتفى فى شهادة هلال رمضان بواحد ويفتقر فى تعديله إلى اثنين فيمكن الجواب عنهما بأن كلا منهما ثابت فى باب الشهادة على الاطلاق وزيادة الأصل فى شهادة الزنا ونقصانه فى شهادة رمضان إنما تثبت بخصوص نص احتياطاً لدرء العقوبات وإيجاب العبادات واستدل على الأول بأن الجرح والتعديل شهادة فيجب التعدد كسائر الشهادات وأجيب بأنه خبر فيكفى الواحد كسائر الأخبار وبأن اعتبار العدد أحوط لأنه أبعد من احتمال العمل بما ليس بحديث وعورض بأن عدم اعتباره أحوط لكونه أبعد عن احتمال عدم العمل بما هو حديث واستدل على الثانى بعكس ما مر وقيل خبر فيكفى الواحد وأجيب بأنه شهادة فلا يكفى وقيل أحوط وعورض بأن الآخر أحوط المسألة (الثانية قال الشافعى رضى الله عنه يذكر سبب الجرح) أى يجب على الجارح ذكر سبب الجرح لأنه ربما يجرح بما لا يكون جرحاً لاختلاف المذاهب فيه ولا يجب على المعدل ذكر سبب التعديل فان العدالة أمر واحد وهو ملازمة التقوى والمروءة معاً كذا ذكر الآمدى قال الفاضل لا يخفى أن اجتناب أسباب الجرح أسباب العدالة والاختلاف فيها اختلاف فيها

وقيل سَببُ التّعديلِ وقيلَ سَببُهما وقالَ القاضى لا فيهما الثالثة الجَرْحُ مُقدمٌ علىٰ التّعديلِ لأنّ فيهِ زيادة

والأقرب ما ذكر حجة الإسلام فى المستصفى والإمام فى البرهان أن أسباب التعديل لكثرتها لا تنضبط فلا يمكن ذكرها فلهذا يكتفى بالاطلاق والتحقيق أن العدالة بمنزلة وجود مجموع يفتقر إلى إجراء وشرائط يتعذر ضبطها أو يتعسر والجرح بمنزلة عدم له فيكفى فيه عدم شىء من الاجزاء أو الشروط فيذكر (وقيل) يذكر (سبب التعديل) أى يجب ذكر سبب التعديل دون الجرح لأن مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يثبتها لتسارع الناس إلى الثناء على الظاهر فجاز أن يتصور المتصنع المزور عدلا والجواب أنا لا نسلم أن مطلق الجرح يبطل الثقة لجواز أن لا يكون ما اعتقده جرحا ولا نسلم أن ظاهر العدالة غير كاف وكونه مصطنعاً مزوراً أمر باطنى ولا يجب على المعدل الوقوف على الباطل (وقيل) يذكر (سببهما) أى يجب على الجارح ذكر سبب الجرح وعلى المعدل أن يذكر سبب التعديل لأنه لو اكتفى بالاطلاق فيهما لزم إثباتهما مع الشك لوجود الالتباس فيهما (وقال القاضى لا) يجب ذكر السبب (فيهما) لأن شهادة العدل والجارح عن بصيرة بشأن التعديل والجرح وإلا لم يكن عدلا وهو خلاف المفروض وما قيل إنه ربما يجرح بسبب لا تراه فمدفوع بأنه لما أطلق فى محل الخلاف وكان مدلساً وذا يقدح فى عدالته والجواب أنه قد يبنى الجرح على اعتقاده فيما رآه جرحا حقاً فلا يلزم التدليس وبأنه ربما لا يعرف الخلاف ولا يخطر بباله أصلا فلا تدليس وفى محصول الإمام ان علمنا كونه عالماً بأسباب الجرح والتعديل كفى للاطلاق وإن عرفنا عدالته ولم نعرف اطلاعه على شرائط الجرح والتعديل استخبرناه قال العبرى وفيه نظر لأن من كان عدلا لا يشهد على أحدهما إلا عن بصيرة أقول لعله اعتقد أن مجرد الإسلام سبب العدالة أو اعتقد أن مجرد الذلة سبب الجرح المسألة (الثالثة الجرح مقدم على التعديل) عند تعارضهما (لأن فيه) أى فى الجرح (زيادة) اطلاع على شىء لم يطلع عليه المعدل ولا نفاه اللهم إذا جرحه بقتل إنسان فقال المعدل رأيته حياً فههنا يتساويان ويصار إلى الترجيح بوجه آخر أو بأن يقول الجارح كان هذا شرب وزنى فى اليوم الفلانى وقال المعدل بل كان فى ذلك اليوم من أوله إلى آخره مصلياً صائماً ويقرر ذلك أن المعدل ناف أى ينفى الأمر العارض وهو الفسق أو ظاهر الإسلام يدل على العدالة مع أنه يكون حين البلوغ عدلا على ما مر فهو مستجد على الظاهر واستصحاب الحال ويتمسك بالأصل (والجارح يثبت) أى يثبت الأمر العارض فهو بان كلامه على الدليل الدال على خلاف الظاهر فيكون أقوى إلا إذا كان النفى مما يعرف بدليله كما فى المثالين المذكورين

الرابعة التَّزكيةُ أنْ يحكُم بشهادتهِ أوْ يُثْنى عليهِ أوْ يَرْوىَ عنهُ مَنْ لا يَرْوى عنْ غيْر العدْلِ أوْ يعْملَ بخَبَره) أقول شرع فى الوصف الثالث من الأوصاف المشروطة فى المخبر وهى العدالة والعدالة فى اللغة عبارة عن التوسط فى الأمر من غير الإفراط إلى طرفى الزيادة والنقصان وفى الاصطلاح ملكة فى النفس أى هيئة راسخة فيها تمنعها عن ارتكاب الكبائر والرذائل المباحة فأما تمييز الكبائر من الصغائر ففيه كلام منتشر محله كتب الفروع وأما الرذائل فأشار بها إلى المحافظة على المروءة وهى أن يسير سيرة أمثاله فى زمانه ومكانه فلو لبس الفقيه القباء أو الجندى الجبة والطيلسان ردت روايته وشهادته فأما قيل تعاطى الكبيرة الواحدة والرذيلة الواحدة قادح وتعبيره بالرذائل والكبائر يدفعه وأيضاً فان الاصرار على الصغائر كذلك ولا ذكر له فى الحـــد وكذلك المرة من صغائر الخسة كالتطفيف بالحبة كما ذكره فى المحصول قلنا أما الأول فجوابه أن الملكة إذا قويت على دفع الجملة فلأن تقوى على بعضها أولى وأما الثانى فجوابه ما قاله الغزالى فى الاحياء فى كتاب التوبة أن الصغيرة بالاصرار تصير كبيرة وأما الثالث فلأن القول بتأثير المرة من الرذائل المباحة يؤخذ منه تأثير المرة من الرذائل المحرمة بطريق الأولى نعم يرد عليه أن المروءة ليست وصفاً معتبراً فى العدالة بل فى قبول الشهادة والرواية فان العدالة ضد الفسق (قوله فلا تقبل) يعنى أنه لما تقرر أن عدالة الراوى شرط فلا تقبل رواية من أقدم على الفسق عالماً بكونه فسقاً بالاجماع ولقوله تعالى : «إن جاءكم فاسق» الآية فان كان الفاسق قد جهل

فانه حينئذ يساوى الاثبات فى القوة فيطلب الترجيح من وجه آخر وتعرف من هذا ما ذكر المحقق من أن تقديم الجرح جمع بينهما فان غاية قول المعدل أنه لم يعلم فسقه ولم يظنه وظن عدالته إذ العلم بالعدم لا يتصور والجارح يقول أنا علمت فسقه فلو حكمنا بعدم فسقه كان الجارح كاذباً ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين فهـــذا أولى لأن تكذيب المعدل خلاف الظاهر هذا إذا أطلق وأما إذا عين الجارح السبب ونفاه المعدل بطريق يقتضى تعارضاً فيصار إلى الترجيح المسألة (الرابعة التزكية) تحصل بأحـــد طرق أربعة (أن يحكم بشهادته) أى يحكم الحاكم المشترط للعدالة حكما بناء على شهادته وهو أعلاها لكن ترك الحكم بشهادته ليس جرحا فى روايته إذ شرط فى الشهادة أمور أخر سوى العدالة فذلك ربما يكون لانتفاء بعضها (أو يثنى عليه) أى يمدحه العارف بأسباب العدالة وأثنى عليه بأنه رجل عدل أو صالح أو مقبول الرواية أو الشهادة (أو يروى عنه من لا يروى عن غير العدل) فان ذلك تعديل المروى عنه بخلاف من روى عن كل من سمع ويسكت عن الثناء عليه لو كلف ذلك (أو يعمل بخبره) بأن يعتمد العدل على

أن ما أتى به فسق ففى قبول قوله مذهبان حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح والتفسيق بالشيء مع الجهل بكونه فسقاً يتصور فى المخالفين فى الأصول كالخوارج ونفاة الصفات فان الجهل فى ذلك ليس عذراً وإلا لزم ذلك فى حق اليهود والنصارى وأما من وطىء أجنبية جاهلا بالحال ونحوه فليس مما نحن فيه وكذلك من شرب النبيذ مثلا لاعتقاده الاباحة لأنه ليس فاسقاً قطعاً كما قاله ابن الحاجب وان كان بعض الشافعية خالف فى قبول قوله إذا علمت ذلك فأحد المذهبين وهو رأى القاضى واختاره الآمدى أنه لا يقبل قوله والثانى يقبل ونص عليه الشافعى فقال وأقبل رواية أهل الأهواء الا الخطابية من الرافضة لأنهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم واختاره الامام وأتباعه قال الا أن يكون قد ظهر عناده فلا يقبل قوله لأن العناد كذب ولم يستدل المصنف على ما اختاره هنا لأن الدليل الذى قدمه فى الكافر الموافق وهو رجحان الصدق بعينه دليل فى الفاسق لكن اشتراط العدالة مع قبول الفاسق متنافيان ولهذا أن المصنف لما كان من مذهبه قبول رواية الكافر الموافق لم يشترط الاسلام بل اشترط كونه من أهل القبلة (قوله قال القاضى) أى احتج القاضى على عدم القبول بأن المانع من قبول الفاسق العالم بفسق نفسه إنما هو الفسق وهو محقق هنا مع زيادة أخرى قبيحة وهى الجهل وفرق المصنف بأن الاقدام على الفسق مع العلم به يدل على الجراءة وقلة المبالاة بالمعصية فيغلب على الظن عدم صدقه بخلاف الجاهل قال ابن الحاجب ولايصير الراوى مجروحاً بالحد فى شهادة الزنا لعدم النصاب ولا بالتدليس على الأصح كقول من لحق الزهرى قال الزهرى موهما أنه سمع منه (قوله ومن لاتعرف) يعنى أن الشخص إذا علمنا بلوغه واسلامه وجهلنا عدالته فان روايته لاتقبل كما نقله الامام وغيره عن الشافعى واختاره هو والآمدى وأتباعهما وقال أبو حنيفة تقبل وإلى هذه المسألة أشار المصنف بقوله ومن لاتعرف عدالته لكن فيه حذف فان الفاسق داخل فى هذه العبارة لكونه غير معروف العدالة أيضا والتقدير ومن لاتعرف عدالته ولا فسقه وإنما حذفه لتقدم ذكره ودليلنا أن الفسق مانع من القبول اجماعا فلا بد من تحقق عدمه أى تحقق ظن عدمه قياساً على الكفر والصبا والجامع دفع احتمال المفسدة (قوله والعدالة تعرف

خبره ويعمل به فانه أنصار تعديل له إذ لو لم يكن عدلا لازم عمل العدل بخبر الفاسق وهو يقدح فى عدالته فيلزم أن لا يكون العدل عدلا كذا ذكره العبرى أقول فيه نظر لجواز أن يكون هذا العدل ممن تعتقد ان العدالة لاتشترط فى قبول الرواية والجواز معناه أن يعمل بخبر العدل الذى لايروى عن غير العدل ويرى العدالة شرطا فى قبول الرواية فعلى هذا دلالة عمله على عدالة المروى عنه ظاهر وأما ترك العمل بروايته فليس جرحا له لجواز أن يكون ذلك لمعارض

بالتزكية) لما تقدم أن من لاتعرف عدالته لاتقبل روايته شرع فى بيان طريق معرفة العدالة وهو أمران أحدهما الاختبار والثانى التزكية قال فى المحصول والمقصود الآن إنما هو بيان الثانى وهو التزكية فلذلك اقتصر المصنف عليه وذكر فيه أربع مسائل الاولى فى بيان اشتراط العدد فى التزكية وفيه ثلاث مذاهب أحدها أنه يشترط ذلك مطلقاً سواء كانت التزكية لراو أو شاهد للاحتياط والثانى وهو رأى القاضى أنه لايشترط مطلقاً بل يكتفى واحد لأنها خبر والثالث الفرق فيشترط العدد فى تزكية الشاهد دون الراوى ورجحه الإمام وأتباعه وكذا الآمدى ونقله هو وابن الحاجب عن الأكثرين لأن الشهادة لاتثبت بواحد فكذلك ماهو شرط فيها بخلاف الرواية وإليه أشار بقوله كالأصل ويؤخذ من هذا التعليل قبول تزكية المرأة والعبد فى الرواية دون الشهادة وصرح به الإمام وغيره وهذه المذاهب تجرى أيضاً فى الجرح كما أشار إليه الإمام وصرح به ابن الحاجب وغيره * المسألة الثانية قال الشافعى رضى الله عنه يجب ذكر سبب الجرح دون سبب التعديل لأن الجرح يحصل بخصلة واحدة فيسهل ذكرها بخلاف التعديل ولأنه قد يظن ماليس بجارح جارحا وقال قوم بالعكس لأن العدالة يكثر التصنع فيها فيتسارع الناس إلى الثناء على الظاهر بخلاف الجرح وقال قوم لابد من بيان سببهما للمعنيين المتقدمين وقال قوم لايجب فيهما لأن المزكى ان كان بصيراً قبل جرحه وتعديله وإلافلا واختاره الآمدى ونقله هو والإمام وأتباعهما عن القاضى أبو بكر وتبعهما المصنف ونقل إمام الحرمين عنه فى البرهان أنه يجب ذكر سبب التعديل دون الجرح كالمذهب الثانى وكذلك نقله الغزالى فى المنخول ولكنه خالفه فى المستصفى ولعله اشتبه عليه فقلده فيه هؤلاء وقال إمام الحرمين الحق أنه إن كان المزكى عالماً بأسباب الجرح والتعديل اكتفينا باطلاقه وإلافلا وهذا المذهب اختاره الغزالى والإمام وأتباعه إلا المصنف ولم يرجح ابن الحاجب شيئاً * المسألة الثالثة إذا عدله قوم وجرحه قوم فإنه يقدم الجرح لأن فيه زيادة لم يطلع عليها المعدل وقيل يتعارضان فلا يرجح أحدهما إلا بمرجح حكاه ابن الحاجب وقيل يقدم التعديل إذا زاد المعدلون على الجارحين حكاه فى المحصول وعلى الاول إذا عين الجارح سبباً فنفاه المعدل بطريق معتبر كما إذا قال قتل فلاناً ظلماً وقت كذا فقال المعدل رأيته حيا بعد ذلك أوكان القاتل فى ذلك الوقت عندى فانهما يتعارضان ويعرف ذلك من تعليل المصنف فلهذا لم يستثنه * المسألة الرابعة فيما يحصل به التزكية وهو أربعة أمور أحدها وهو أعلاها كما قال فى المحصول أن يحكم بشهادته إلا أن يكون الحاكم ممن يرى قبول الفاسق الذى عرف منه أنه لا يكذب الثانى أن يثنى عليه بأن يقول هو عدل أومقبول الشهادة أو الرواية الثالث أن يروى عنه من لايروى إلا عن العدل وقيل الرواية تعديل مطلقا وقيل ليست بتعديل مطلقا كما أن ترك العمل بروايته ليس بجرح والاول هو المختار عند ابن

. . .   .

الحاجب والآمدى وغيرهما الرابع أن يعمل بخبره فان أمكن حمله على الاحتياط أو على العمل بدليل آخر وافق الخبر فليس بتعديل كما قاله فى المحصول والشرط فى الذى يزكى أن يكون عدلا وتركه المصنف لوضوحه قال (الرابع الضَّبطُ وعَدمُ المُساهلةِ فى الحديثِ وشرط أبو علىٍّ العَدَدَ

كرواية أخرى الصفة (الرابع الضبط) وهو قوة الحفظ وقلة السهو والمراد بالأول أن لايزول مسموعه عن حافظته سريعاً ، فالمحتمل حفظه مطلقاً أو بالنسبة إلى الاحاديث الطوال دون القصار لايقبل روايته والفرق بين محتمل الحفظ والساهى أن الأول لايتمكن من حفظ الحديث كما هو حال السماع والثانى قد يتمكن من ذلك إلا أنه يسد عنه معارض السهو وإنما اشترط الضبط لأن الراوى إذا عرف بقلة الحفظ وكثرة السهو لم يؤمن من الزيادة والنقصان فى حديثه وفسره صاحب التنقيح بأنه سماع الكلام كما تحقق ويفهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة إلى حين الأداء وكماله أن ينضم إلى هذا الوقوف على معانيه الشرعية قال الفاضل لايخفى أن الضبط بهذا المعنى لايشترط فى قبول الرواية لأنهم كانوا يقبلون أخبار الأعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع من غير نكير إلا أن هذا يفيد الرجحان على ماصرح به فى سائر الكتب وإليه أشار فخر الإسلام بقوله وهو مذهبنا فى الترجيح الصفة الخامسة (وعدم المساهلة) أى الراوى (فى الحديث) أى احتياطه فيه أو كثرة الاحتياط إذ المساهلة عدم الاحتياط أو قلته فمن عرف ذلك منه فى أمر الحديث لم يقبل خبره وإذا عرف منه الاحتياط فى ذلك والتساهل فى غيره يقبل خبره على الأظهر لاحتياطه فيما يجب فيه الاحتياط وإن لم يحتط فى غيره قال الخنجى هذه هى الصفات المعتبرة فى المخبر وهى أربعة وذكر المصنف أنها خمسة كما فى محصول الإمام وهذا بناء على أن الإمام جعل العقل قسما والتكليف قسما آخر والمصنف عد التكليف باعتبار اشتماله على العقل وغيره قسمين فصارت الأربعة خمسة وقال العبرى كأنه غفل عن كون عدم المساهلة غير الضبط وأن كلا منهما شرط والشرائط عند الإمام ستة وعند المصنف خمسة مع أن التكليف المشتمل على العقل وغيره قسم واحد أقول ولعل سهو الخنجى بناء على أنه وقع فى بعض النسخ هكذا وعدم مساهلته فظنه عطفاً عن الضبط وأنهما شرط واحد وإليه مال الجاربردى أيضاً حيث قال الرابع الضبط وأن لا يكون منه الاحتمال مشيراً بالثانى إلى عدم المساهلة ويؤيده مافى بعض نسخ المتن الخامس شرط أبو حنيفة وإن كان غير جيد لأن اشتراط العدم مقدم على هذا الشرط فيكون سادساً أو سابعاً فالصواب وشرطه أبو على وشرط أبو حنيفة أو الخامس أو السادس أو السابع ثم المختار أنه لايشترط العدد ولا فقه الراوى (وشرط أبو على) الجبائى (العدد) أوما يقوم مقامه حيث قال : يقبل

وردَّ بقَبولِ الصَّحابةِ خبَرَ الواحدِ قال طَلبُوا العددَ قلنا عنْدَ التهمة الخامس شرط أبو حنيفة رضى الله عنه فِقْهَ الرّاوِى إنْ خالفَ القياس وردّ بأنَّ العدالةَ تغلّب ظنَّ الصِّدق فيكْفِى) أقول لما فرغ من المسائل الأربعة الواقعة فى الوصف الثالث من الأوصاف المعتبرة فى المخبر رجع إلى الوصف الرابع وهو الأمن من الخطأ ويحصل بشيئين أحدهما الضبط فان كان الشخص لا يقدر على الحفظ أو يقدر عليه ولكن يعرض له السهو غالبا فلا تقبل روايته وإن كان عدلا لأنه قدم على الرواية ظانا أنه ضبط وماسها والأمر بخلافه الثانى عدم

رواية العدلين والعدل الواحد إذا كان مؤيداً بموافقته ظاهراً له أو باجتهاد مجتهد أو عمل بعض الصحابة بموجبه أو إشارة فيما بينهم وزاد فى خبر يثبت به حكم فى الزنا إن رآه أربعة من العدول (ورد) اشتراط أبو على (بقبول الصحابة خبر الواحد) كقبولهم خبر عائشة رضى الله عنها فى التقاء الختانين وخبر أبى سعيد فى ربا التعدد وخبر رافع بن خديج فى الخيار وخبر أبى بكر الأئمة من قريش والأنبياء يدفنون حيث يموتون إلى غير ذلك وخبر عبد الرحمن ابن عوف فى المجوس سنوا بهم سنة أهل الكتاب إلى غير ذلك قال قال أبو على (قال طلبوا) أى الصحابة (العدد) فلو لم يكن شرطاً لما طلبوه واللازم باطل فان أبا بكر رضى الله عنه لم يقبل خبر المغيرة فى الجدة حتى رواه محمد بن سلمة الأنصارى وأبا بكر وعمر خبر عثمان رضى الله عنهم فى رد الحكم بن العاص حيث لم يروه غيره إلى غير ذلك (قلنا) إنما طلبوا العدد (عند التهمة) لا مطلقاً والنزاع فى القبول حيث لا تهمة قال المراغى طلب العدد فى بعض الصور لا يوجب وجوبه لكن تركه فى صورة يوجب عدمه قال العبرى الرد بدون التعدد والقبول معه دل على أن خبر العدل الواحد غير مقبول أقول يجوز أن يكون اشتراط العدد فى بعض الصور لخصوص المادة فلا يدل على اشتراطه فى الجميع وأن الخبر بدونه لا يقبل أصلا إذ الصورة الجزئية لا تصحح القاعدة الكلية وأما تركه وعدم اشتراطه فى صورة فمما ينقض به القاعدة وهى كونه شرطاً فى قبول كل خبر وهذا معنى قول المراغى و (الخامس شرط أبو حنيفة رضى الله عنه فقه الراوى إن خالف) خبره المروى (القياس) محتجاً بأن دلالة القياس على خلاف موجب خبره يقتضى أن لا يقبل وعدالته تقتضى قبوله فيتعارضان فلابد من مرجح وهو فقه الراوى (ورد بأن العدالة تغلب ظن الصدق) وإن كان بخلاف القياس لأن دلالة العدالة على الصدق أكثر من دلالة المخالفة على خلافه (فيكفى) اشتراط العدالة أو هذا القدر من ظن الصدق فى القبول ، فلا حاجه إلى اشراط الفقه هــــذا والمذكور فى كتب الحنفية أن الراوى المعروف بالرواية والفقه كالخلفاء الراشدين والعبادلة يقبل خبره وافق

التساهل فان تساهل فيه بأن كان يروى وهو غير واثق به مثلا رددناه وهذا الشرط ذكره في المحصول بعد هذه المسألة ثم قال فان تساهل في غير الحديث واحتاط في الحديث قبلنا روايته على الرأى الأظهر ، فلذلك قيده المصنف بقوله في الحديث (قوله : وشرط أبو على العدد) أى فلم يقبل فى الزنا إلا خبر أربعة ولم يقبل في غيره إلا خبر اثنين ثم لا يقبل خبر كل واحد منهما إلا برجلين آخرين إلى أن ينتهى إلى زماننا كما نقله عنه الغزالى فى المستصفى ومنع خبر العدل الواحد قال في المحصول إلا إذا عضده ظاهر ، أو عمل بعض الصحابة أو اجتهاد أو يكون منتشراً ورده المصنف بقبول الصحابة خبر الواحد من غير إنكار كقبولهم خبر عائشة فى التقاء الختانين وخبر الصديق فى قوله عليه الصلاة والسلام الأنبياء يدفنون حيث يموتون وفى قوله الأئمة من قريش وفى قوله نحن معاشر الأنبياء لا نورث ورجوعهم إلى كتابه فى معرفة نصب الزكوات وكقبول عمر من عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنهما فى المجوس سنوا بهم سنة أهل الكتاب ونظائره كثيرة واستدل الجبائى بأن الصحابة طلبوا العدد فى وقائع كثيرة ولم يقتصروا على خبر الواحد فمنها أن أبا بكر لم يعمل بخبر المغيرة فى توريث الجدة إلى أن أخبره بذلك محمد بن مسلمة ومنها أن أبا بكر وعمر لم يقبلا خبر عثمان رضى الله عنهم فيما رواه من اذن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رد الحكم بن أبى العاص وطالباه بمن يشهد معه ومنها أن عمر رد خبر أبى موسى فى الاستئذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إذا استأذن أحدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى رواه معه أبو سعيد الخدرى إلى غير ذلك من الوقائع والجواب أنهم إنما طلبوا العدد عند التهمة والريبة فى صحة الرواية لنسيان أوغيره وهذا هو الجمع بين قبولهم تارة

القياس أو خالفه ، وعن تقديم القياس عليه والمعروف بالرواية فقط كأنس وأبى هريرة إن وافق خبره القياس قبل ، وكذا إن خالف قياساً ، ووافق قياساً آخر وإن خالف جميع الأقيسة التى لا يكون ثبوت أصولها بخبر راو غير معروف بالفقه ، وانسد باب الرأى لا تقبل ، وذلك لأن النقل بالمعنى كان مستفيضاً فيهم . فاذا فقد فقه الراوى لم يؤمن أن يذهب شىء من معانيه فيدخل شبهة زائدة يخلو عنها القياس ، وفيه نظر اما أولا فلأن الشبهة فى القياس فى أمور ستة ، حكم الأصل وتعليله فى الجملة وتبيين الوصف ووجوده فى الفرع ونفى المعارض فى الأصل ونفيه فى الفرع وأما ثانياً فلأن الظاهر من عدول الصحابة نقل الحديث باللفظ ، وأما ثالثاً فلأنه نقل عن كبار الصحابة ترك القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير إلى أن هذا القول مستحدث وإن خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روى من استبعاد ابن عباس خبر أبى هريرة

وردهم أخرى (قوله : الخامس) أى الوصف الخامس فقه الراوى وهـذا الوصف شرطه أبو حنيفة إذا كان الخبر مخالفاً للقياس لأن العمل بخبر الواحد على خلاف الدليـل خالفناه إذا كان الراوى فقيهاً لحصول الوثوق بقوله فيبقى فيما عداه على الأصل ورد ذلك بأن عدالة الراوى تغلب على الظن صدقه ، والعمل بالظن واجب (فروع) من المحصول * أحدها : لا يتوقف الأخذ بالحديث على انتفاء الغرابة المقتضية لرد الشهادة ، ولا على معرفة نسب الراوى أو علمه بالعربية أو كونه عربياً أو ذكراً أو بصيراً * الثانى : إذا أكثر من الروايات قلة مخالطته لأهل الحديث فان أمكن تحصيل ذلك القدر فى ذلك الزمان قبلت ، وإلا فلا * الثالث : إذا لم يعرف نسبه وكان له اسمان وهو بأحدهما أشهر ، جازت الرواية عنه فان كان متردداً بينهما ، وهو بأحدهما مجروح والآخر معدل فلا * الرابع : زعم أكثر الحنفية أن الأصل إذا رد الحديث سقط الاستدلال به مطلقاً والمختار أنه إن كان قول الفرع أقوى فى الإثبات من قول الأصل كما إذا كان الفرع جازماً والأصل غير جازم فانه يقبل سواء استوى الاحتمالان اللذان عند الأصل أم لا ، وإن كان الأقوى هو كلام الأصل ، أو كانا سواء فالأمر كما قالوا قال (وأما الثانى فأنْ لا يخالفَه قاطعٌ ولا يَقْبلَ التّأويلَ

فى الوضوء مما مسته النار ليس تقديماً للقياس بل استبعاد لخبر يظهر خلافه كذا ذكر الفاضل أقول يدفع الأول بأن الكلام فيما خالف فى جميع الأقيسة فتأكد القياس بقياس آخر فى دفع هذا الخبر معارض الشبهة الزائدة فيه فيبقى ماذكرنا سالما وأيضاً يستنبط من جميع الأقيسة قدر مشترك وهو أن هذا الخبر غير معمول به فيعرف من الراوى الإجماع والثانى فانه اشتهر من الصحابة القول بأنه عليه السلام أمر بكذا ونهى عن كذا وأباح كذا ونحو ذلك وهو نقل بالمعنى و الثالث : بأنا لانسلم ذلك فيما خالف جميع الأقيسة ونقل صاحب الكشف معارض بنقل غيره وما ذكر ابن عباس لم يكن مجرد استبعاد لخبر أبى هريرة لأنه ذكره فى معرض الرد حيث قال الماس مثل ماء الحميم فكيف يتوضأ منه ، والظاهر أنه لو كان عنده دليل آخر لذكره احتجاجاً عليه (وأما الثانى) وهو مايعتبر فى المخبر عنه من الشرائط (فأن لايخالفه) أى الخبر دليل (قاطع) عقلياً كان أو نقلياً من كتاب أو سنة متواترة أو إجماع أ (و) قياس قطعى المقدمات قوله : (لايقبل التأويل) الظاهر أنه صفة كاشفة للدليل القاطع أو تنصيص على أن المراد بالقاطع ما يرفع أصل الاحتمال لا ماقد يطلق هو عليه أحياناً ، وهو ما يرفع الاحتمال الناشىء عن دليل أو القاطع بهذا المعنى لايوجب رد الخبر كالعام بل يجب تأويل العام وتخصيصه به جمعاً بينهما وجوز البعض جعله حالا عن الضمير المفعول فى لامخالفة

ولا يضرُّه مُخالفةُ القياسِ ما لم يكنْ قَطْعِيَّ المُقدِّماتِ بلْ يُقدِّم لقِلَّة مقدِّماته وعَمَلَ الأكْثرَ والرَّاوي) أقول لما تقدم فى أول الفصل أن العمل بخبر الواحد له شروط بعضها فى الخبر وبعضها فى المخبر عنه وبعضها فى الخبر وذكر شرط الأول وهو المخبر شرع الآن فى شرط الثانى وهو المخبر عنه وحاصله أن خبر الواحد لا يجوز التمسك به إذا عارضه دليل قاطع أى دليل لا يحتمل التأويل بوجه سواء كان نقلياً أو عقلياً لانعقاد الإجماع على تقديم المقطوع به على المظنون اللهم إلا إذا كان الخبر قابلا للتأويل فانا نؤوله جمعاً بين الأدلة وإليه أشار بقوله ولا يقبل التأويل وهو جملة حالية من المفعول ، وهو الهاء فى يخالفه ويقع فى بعض النسخ إسقاط الواو ومع ذلك فالجملة عائدة إلى المفعول أيضاً فانه الصواب الموافق لتقرير أصليه وهما الحاصل والمحصول (قوله ولا يضره) أى لا يضر خبر الواحد مخالفته لثلاثة أمور . الأول : القياس وتقريره أنه إذا تعارض القياس وخبر الواحد فان أمكن تخصيص الخبر بالقياس فقد تقدم فى العموم أنه يجوز وإن أمكن العكس فسيأتى فى القياس أنه يجوز أيضاً ، وإن تنافيا من كل وجه نظرنا فى مقدمات القياس وهى ثبوت حكم الأصل وكونه معللا بالعلة الفلانية وحصول تلك العلة فى الفرع وانتفاء المانع فان كانت ثابتة بدليل قطعى قدمنا القياس على خبر الواحد ولم يستدل عليه المصنف لوضوحه وإن لم تكن

فالمعنى حينئذ أن الخبر لو قبل التأويل يأول ويحمل على القاطع المخالف له . فلا يجب رده قال العبرى والحق أن يتعلق بهما جميعاً أقول وذلك إما بالاكتفاء أو بتأويل بأن لا يقبل شيء منهما التأويل مستفاد منه أنه إذا قبل أحدهما ذلك لا يجب رد الخبر . ثم قال : إذا عارض الخبر قاطع فان قبل التأويل بأن يكون نصاً يمكن تخصيصه بالخبر أو قياساً كذلك أو بالعكس منعناهما ، وإن لم يقبل فان قبل الخبر ذلك أولناه وإلا رد أقول هذا إنما يستقيم لو أريد بالقاطع معناه الأعم وهو خلاف متعارف الشافعية ، ولذا يجعلون العام ظنياً وإن لم يخص وأيضاً فى قبول القياس التخصيص كلام ولو سلم فلا دخل لقبول الخبر التخصيص به فى كون القياس مؤولا (ولا يضره) أى الخبر (مخالفة القياس ما لم يكن) القياس (قطعى المقدمات) بأن يكون ثبوت كل الأمور الستة الموقوف عليها معلوما قطعاً (بل يقدم) الخبر (لقلة مقدماته) أو يجتهد فيه فى أمرين عدالة الراوى ودلالة الخبر على الحكم وزاد البعض وجوب العمل به ومقدمات القياس للأمور الستة والعدالة والدلالة أيضاً أن يثبت الأصل بالخبر ويكون مقدماته أقل فهو راجح (و) لا يضره أيضاً مخالفة (عمل الأكثر) أى أكثر الأمة إياه لأن الأكثر بعضهم ، ولا يحصل به الإجماع فلا يقدح فى صحة الخبر إلا إذا كان فيه إجماع أهل المدينة عند البعض (و) لا يضره أيضاً مخالفة (الراوى) أو عمله عطفاً إما على العمل أو الأكثر كما روى أبو هريرة حديث الغسل

قطعية بأن كانت هى أو بعضها ظنياً فانه يقدم خبر الواحد على الصحيح ونص عليه الشافعى فى مواضع ونقله عنه الإمام وقال مالك يقدم القياس وقال القاضى بالوقف وهذا الخلاف خصصه فى المحصول بما إذا كان البعض قطعياً والبعض ظنياً وعممه بعضهم ثم استدل المصنف على تقديم الخبر بأن مقدماته أقل من مقدمات القياس لأن الخبر يجتهد فيه فى العدالة وكيفية الرواية وأما القياس ففى الأمور المتقدمة كلها وإذا كانت مقدماته أقل كان تطرق الخلل إليه أقل فقدم لامتيازه عليه بهذا ومساواته له فى الظن (قوله وعمل الأكثر) أشار به إلى الأمر الثانى من الأمور الثلاثة المتقدمة وهو مجرور عطفا على القياس أى لا يضره مخالفة القياس ولا مخالفة عمل الأكثرين لأن الأكثرين ليسوا بحجة لكونهم بعض الأمة (قوله والراوى) أشار به إلى الأمر الثالث وهو أيضا مجرور عطفا على القياس أيضاً وحاصله أن عمل الراوى على خلاف مارواه لايكون قدحا فى ذلك الحديث كما نقله الإمام وغيره عن الشافعى واختاره هو وأتباعه والآمدى ونقل فى المعالم عن الأكثرين أنه يقدح وقد تقدمت المسألة مبسوطة والاستدلال عليها فى أثناء الخصوص (فروع) حكاها فى المحصول * أحدها خبر الواحد فيما تعم به البلوى مقبول خلافاً للحنفية لنا قبول الصحابة خبر عائشة رضى الله عنها فى التقاء الختانين ولأن الخصم قد قبل أخبار الآحاد فى القىء والرعاف والقهقهة فى الصلاة ووجوب الوتر مع عموم البلوى فيها * الثانى قال الشافعى رضى الله عنه لايجب عرض خبر الواحد على الكتاب وقال عيسى بن أبان يجب * الثالث مذهبنا أن الأصل فى الصحابة العدالة إلا عند ظهور المعارض وهذا الذى صححه نقله ابن الحاجب عن الأكثرين وأراد بالمعارض وقوع أحدهم فى كبيرة كما وقع لماعز من الزنا ولسارق رداء صفوان وغيرهما (فرعان) حكاهما ابن الحاجب الصحابى من رآه صلى الله عليه وسلم وإن لم يرو عنه ولم تطل مدته ولو قال عدل معاصر للنبى صلى الله عليه وسلم أنا صحابى احتمل الخلاف قال (وأما الثالث ففيه مسائل الأولى

من ولوغ الكلب سبعا ثم كان يغسل ثلاثة وذلك لجواز ظنه ماليس بناسخ ناسخا والتحقيق ههنا التفصيل وهو أن ماروى إما يحمل حمله على أحد محتمليه أو ظاهر فى معين حمله على غير ظاهره أو نص حمله على خلاف موجبه فعلى الأول الظاهر أن حمله عليه بقرينة معينة وعلى الثانى الأكثر على اعتبار ظهوره ولهذا قال الشافعى رحمه الله كيف أترك الحديث بقول من لو عاصرته لحاججته أى الصحابى وقيل يحمل على تأويل وعلى الثالث الظاهر أنه اطلع على ماهو ناسخ فى اعتقاده وفى العمل نظر فيمكن أن يقال يعمل بالخبر ولا يلتفت إلى مخالفته أو ربما ظن ناسخاً ولم يكن وان يقال يعمل بالناسخ لان خطأه فيه بعيد كذا ذكر المحقق (وأما الثالث) وهو مايعتبر فى الخبر (ففيه مسائل) المسألة (الأولى) فى كيفية ألفاظ

لألفاظِ الصَّحابيِّ سبعُ دَرجاتٍ الأولى : حَدثنى ونحوهُ الثانية قال الرَّسولُ صلى الله عليه وسلم لاحتمالِ التَّوسُّط الثالثة أمَرَ لاحتمالِ اعتقادِ ما ليس بأمرٍ أمراً والعُمومِ والخُصوصِ والدَّوامِ واللادوامِ الرابعة أَمَرنا وهو حُجَّة عندَ الشَّافعيِّ رضى الله عنهُ لأنَّ مَنْ طاوعَ أميراً إذا قالهُ فُهِمَ منه أمرُه ولأنَّ غَرضه بَيانُ الشَّرْع

الصحابي فى نقل الخبر ودرجاته (لألفاظ الصحابى سبع درجات) الدرجة (الأولى) وهى أعلاها أن يقول الصحابى (حدثنى) النبى عليه السلام لكونه نصا فى عدم الواسطة وهو واجب القبول اتفاقاً (ونحوه) كشافهنى أو أسمعنى أو أخبرنى أو سمعته عليه السلام يقول كذا الدرجة (الثانية) أن يقول (قال الرسول صلى الله عليه وسلم) وهى دون الأولى (لاحتمال التوسط) أى توسط الثالث بينه وبين الرسول عليه السلام وقوله قال الرسول لانتهاء الاسناد اليه وإن كان ظاهره السماع بدلالة الصحبة فيجب قبوله ٭ قال القاضى هو يحتمل الأمرين على السواء فنبنى قبوله على عدالة جميع الصحابة فان قيل بعد التهم قبل لأنه إما راوية بلا واسطة أو بواسطة عدل وإلا لم يقبل لجواز روايته عن واسطة غير عدل أو غير معلوم العدالة (الثالثة) قول الصحابى (أمر) النبى عليه السلام بكذا أو نهى عن كذا (لاحتمال اعتقاد ماليس بأمر أمراً) وما ليس بنهى نهيا لكثرة الخلاف والوهم فيه كمن يعتقد أن الأمر بالشىء نهى عن ضده وبالعكس وان الفعل يدل على الأمر والنهى وقبول أمر ونهى ولا يرويه غيره أمراونهيا أو لاحتمال اعتقاد كل (والعموم والخصوص والدوام واللادوام) فربما ظن العام خاصاً وبالعكس للاختلاف فى صيغ العموم وكذا فى الدوام واللادوام فهو ليس بحجة عند البعض وهو مختار العبرى والأصح أنه حجة لأن ذلك وان احتمل فبعيد من الصحابى العدل العارف بلغة العرب والاحتمال البعيد لا ينافى الظهور (الرابعة أمرنا) يقول أمرنا بكذا ونهانا عن كذا أو أوجب كذا وحرم وأبيح على بناء المفعول (وهو حجة عند الشافعى رضى الله عنه) رحمه الله ونقل العبرى خلاف الكرخى فى ذلك (لأن من طاوع أميراً إذا قاله) أى مثل قوله أمرنا ونحوه (فهم منه أمره) أى أن الآمر هو هذا الأمير ظاهراً وان احتمل صدوره عن الغير بحسب لفظه (ولأن غرضه) أى الصحابى بهذا القول (بيان الشرع) وتعليمنا إياه فوجب حمله على من صدر عنه الشرع وهو النبى عليه السلام ولا يحمل على أمر الله تعالى لكونه ظاهراً للكل فلا يقيده الصحابى بقوله كذا فى محصول الإمام قال العبرى وفيه نظر إذ جاز أن يكون المستنبط ذلك من كلام الله تعالى هو الصحابى أقول الظاهر أن الصحابى لا يسمى

الخامسة من السُّنة السادسة عن النبي صلى الله عليه وسلم وقيل للتوسُّط السابعة كنا نفعل في عهدِه) أقول لما تقدم في أول الفصل أن خبر الواحد له شروط بعضها في المخبر وبعضها في المخبر عنه وبعضها في الخبر وتقدم ذكر القسمين الأولين شرع في الثالث وهو الخبر فذكر فيه خمس مسائل الأولى في بيان ألفاظ الصحابي ومراتبها وإلى النوعين أشار بقوله سبع درجات الدرجة الأولى أن يقول حدثني رسول الله صلى الله عليه وسلم أو شافهني أو أنبأني أو أخبرني أو سمعته يقول ونحو ذلك الثانية أن يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما كانت

ما فهمه باستنباطه أمر الشارع قال المراغي والخنجي : لأن أمرنا يقتضي اختصاص الآمر به وأمر الله تعالى يعم الجميع وفيه نظر إذ معناه أمرنا معاشر المسلمين وإلا لقال أمرت وحمله على التعظيم كقوله إنا أنزلناه مجازاً فيما ذكر يدفع ما يقال يحتمل أمر الكتاب أو أمر بعض الأئمة وأن يكون عن استنباط فانها احتمالات بعيدة لا تدفع الظهور فيما قلنا فان قلت يجوز أن يراد بأمرنا ما ثبت بالإجماع قلنا يلزم أن يكون أمر نفسه لأنه من المجمعين كذا ذكر العبري أقول إنما يصح لو لم يرد بأمرنا وجب علينا اللهم إلا أن يقال أنه مجاز والأقرب أن يرد بالوجه الأول وهو أن من طاوع أميراً الخ (الخامسة) أن يقول (من السنة) كذا وهي دون الرابعة لأن فيها تلك الاحتمالات مع آخر وهو أن يراد سنة غير النبي عليه السلام كالشيخين والخلفاء الراشدين وغيرهم أو هي الطريقة كما عرفت فلذا لم يجعله الكرخي حجة لنا أنَّ الظاهر أنه أراد سنة النبي عليه السلام قال العبري لو سلم أن مراده سنة الرسول فليس بحجة أيضاً أو ربما ظن ما ليس بسنة سنة وهو مدفوع بما مر من أن ذلك بعيد من الصحابي (السادسة) أن يقول (عن النبي صلى الله عليه وسلم) قال الجاربردي : ليس بحجة لاحتمال التوسط ومعنى قوله : (وقيل للتوسط) أنه عند البعض نص فيه وحينئذ الأولى أن يكون حجة لعدم التوسط مع الاعتراف به وذكر العبري أنه ظاهر في عدم التوسط عند البعض بقرينة كونه صحابياً وعند البعض ليس بظاهر فيه لكثرة استعماله في التوسط أيضاً كما في غيره أقول ويجوز حمل قوله وقيل للتوسط على هذا بمعنى أنه يستعمل التوسط في الجملة كما يجوز الحمل على كونه نصاً فيه إلا أن قول العبري في اختيار حجته أقرب من قول الجاربردي نظراً إلى الدليل وأيضاً ظاهر كلام المصنف أميل إليه (السابعة) أن يقول الصحابي : (كنا نفعل في عهده) أي النبي عليه السلام كذا أو كانوا يفعلون كقول عائشة كانوا لا يقطعون في الشيء التافه وهي أدون الدرجات لعدم دلالتها على إضافة الحكم إلى النبي عليه السلام لكن كونه من الصحابة المبلغين الشرع يدل ظاهراً على أن ذلك بيان شرعية ذلك الفعل بالنسبة إلينا ، وذلك إنما يصح لو كانوا يفعلونه

دون الأولى لاحتمال أن يكون بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم واسطة لكنه لما كان الظاهر إنما هو المشافهة قلنا أنه حجة فقوله لاحتمال التوسط تعليل لكونه أحط درجة مما قبله واعتبر القاضي أبو بكر هذا الاحتمال فقال ان قلنا الصحابة كلهم عدول قلنا انه حجة وإلا فلا الثالثة أن يقول أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بكذا أو نهى عن كذا وإنما كانت دون الثانية لاشتراكها معها في احتمال التوسط واختصاصها باحتمال اعتقاد ماليس بأمر أمراً وأيضاً فليس فيه لفظ يدل على أنه أمر الكل أو البعض دائماً أو غير دائم فربما اعتقد شيئاً ليس مطابقاً فقوله لاحتمال كذا تعليل لكونه دون الثانية في الدرجة ولأجل هذا الاحتمال توقف الامام في المسألة وضعف صاحب الحاصل كونه حجة ولما كان الظاهر من حال الراوي أنه لا يطلق هذا اللفظ إلا إذا تيقن المراد ذهب الأكثرون إلى أنه حجة كما نقله الامام والآمدي واختاره قال الامام ولا بد أن يضم اليه قوله عليه الصلاة والسلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة • الرابعة أن يبني الصيغة للمفعول أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو أوجب أو حرم وهي حجة عند الشافعي والأكثرين واختاره الآمدي وأتباعه لأمرين أحدهما ان من طاوع أميراً إذا قال أمرنا بكذا فهم منه أمر ذلك الأمير الثاني ان غرض الصحابي بيان الشرع فيحمل على من تصدر منه الشرع دون الخلفاء والولاة وحينئذ فلا يجوز أن يكون صادراً من الله تعالى لأن أمره تعالى ظاهر لكل أحد لا يتوقف على أخبار الصحابي ولا صادراً عن الاجماع لأن الصحابي من الأمة وهو لا يأمر نفسه فتعين كونه من الأخبار وهو المدعى وإنما كانت هذه الدرجة دون ماقبلها لمساواتها لها في الاحتمالات السابقة مع زيادة ما قلناه • الخامسة أن يقول من السنة فيجب حمله على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ويحتج به كما اختاره الامام والآمدي وأتباعهما للدليلين السابقين وهما المطاوعة وتبيين الشرع وقد نص عليه الشافعي في الأم فقال باب في عدد كفن الميت بعد ذكر ابن عباس والضحاك ما نصه قال الشافعي وابن عباس والضحاك بن قيس رجلان من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لا يقولان السنة إلا لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا لفظه بحروفه وذكر بعده بقليل مثله ورأيت في شرح مختصر المزني للداودي في كتاب الجنايات عكس ذلك فقال في باب اسنان ابل الخطأ ان الشافعي في القديم كان يرى أن ذلك مرفوع إذا صدر من الصحابي أو التابعي ثم رجع عنه لأنهم قد يطلقونه ويريدون به

في عهده عليه السلام مع علمه وعدم انكاره فيكون سنة تقرير كذا قيل أقول يجوز أن يكون ذلك بالاجتهاد بدون علمه قيل هو ظاهر في أن الضمير للجميع وأنه أراد عمل الجماعة وأنه حجة فان قلت فيلزم أن لاتجوز المخالفة لأنه اجماع قلنا لانسلم الملازمة بل ذلك فيما يكون الطريق قطعياً وههنا ظني فيسوغ المخالفة كخبر الواحد فانه يسوغ مخالفته

سنة البلد والنقل الأول أرجح لكونه منصوصاً عليه فى القديم والجديد معاً وهذه الدرجة دون ماقبلها لكثرة استعمال السنة فى الطريقة ۞ الدرجة السادسة ولم يذكرها الآمدى ولا ابن الحاجب أن يقول عن النبي صلى الله عليه وسلم وفى حمله على التوسط مذهبان فى المحصول والحاصل من غير ترجيح أصحهما عند المصنف حمله على السماع وصححه ابن الصلاح وغيره من المحدثين وهذه المرتبة دون ما قبلها لكثرة استعمالها فى التوسط ۞ السابعة أن يقول كنا نفعل فى عهده عليه السلام فهو حجة على الصحيح عند الامام والآمدى وأتباعهما ثم اختلفوا فى المدرك فعلله الامام وأتباعه بأن غرض الراوى بيان الشرع وذلك يتوقف على علم النبي صلى الله عليه وسلم به وعدم انكاره وعلله الآمدى ومن تبعه بأن ذلك ظاهر فى قول كل الأمة فألحقه الأولون بالسنة والثانى بالاجماع وينبنى على المدركين ما أشار إليه الغزالى فى المستصفى وهو الاحتجاج به إذا كان القائل تابعيا وكلام المصنف يقتضى أن الاحتجاج به متوقف على تقييده بعهد الرسول فيقول كنا نفعل فى عهده وهو الذى جزم به ابن الصلاح لكنه خلاف طريقة الإمام والآمدى ولهذا مثلوه بقول عائشة كانوا لايقطعون فى الشىء التافه وهذه الدرجة دون ما قبلها للاحتمالات السابقة قال فى المحصول وإذا قال الصحابى قولا ليس للاجتهاد فيه مجال فهو محمول على السماع تحسينا للظن به وقد قدم الكلام على الصحابى قال (الثانية لغَيْرِ الصَّحابىِّ أنْ يَرْوِىَ إذا سمعَ من الشَّيخِ أوْ قَرأَ عَليه ويقول لهُ هلْ سمعْتَ فقالَ نَعمْ

وإن كان المفعول له نصاً لظنية الطريق كذا ذكر المحقق وأما الاعتراض بأنه لا إجماع فى عصر النبي عليه السلام فليس بوارد لجواز أن يريد عمل الجماعة بعده كذا ذكر الفاضل أقول إنما ذكر ذلك بالنسبة إلى عبارة مختصر المدقق حيث لم يقيد بقوله فى عهده وأما بالنسبة إلى عبارة المصنف فلا يتأتى ذلك ويرد عليه أيضاً ماقيل أن الكلام فى درجات كيفية الرواية عن النبي عليه السلام وعمل الجماعة ليس منه المسألة (الثانية لغير الصحابى) فى رواية الحديث عن الشيخ ست درجات (أن يروى) الحديث (إذا سمع) ذلك الحديث (من الشيخ) وهو طريق السماع وحينئذ ان قصد اسماعه وحده أومع غيره فله أن يقول حدثنى أو أخبرنى أو سمعته يحدث وإلا يقول سمعته أو قال أو حدث أوأخبر ولا يضيفه إلى نفسه فانه مشعر بالقصد ولم يكن وعلى التقديرات يجب على السامع العمل بذلك الخبر أو روى عنه (أوقرأ عليه ويقول) أى الراوى (له) أى الشيخ بعد القراءة عليه (هل سمعت) هذا الحديث (فقال نعم) أو يقول الشيخ بعد القراءة الأمر كما قرىء على فهذا طريق القراءة وللراوى أن يقول أخبرنى أو حدثنى لينزل تصديقه منزلة قراءته

أوْ أشارَ أوْ سَكتَ وظنَّ إجابتَه عنْد المحدثين أوْ كتَبَ الشَّيخُ أوْ قالَ سمعْتُ ما فى هٰذا الكِتابِ

على الراوى ولا فرق بين العبارتين كما لافرق فى الشهادة على البيع بين أن يقول البائع نعم إذا قيل له هل بعت وبين أن يقرأ عليه كتاب البيع فيقول الأمر كما قرىء وهذا الطريق أدون من الأول عند المحدثين إذ لا يتصور ذهول الشيخ فى السماع منه ويتصور ذهوله فى القراءة عليه ولأن ذلك طريقة النبى عليه الصلاة والسلام فى إسماع أصحابه لكنهما سيان فى وجوب العمل وقال أبوحنيفة رحمه الله كان ذلك أحق منه عليه السلام لأنه كان مأموناً عن التقدير على السهو والغلط وأما فى غيره فلا على أن رعاية الطالب أشد عادة وطبيعة قوله (أو أشار أو سكت) إشارة إلى الرتبة الثالثة وهو إن روى إذا قرأ على الشيخ وقال له هل سمعت من فلان فسكت الشيخ (وظن إجابته) أى بشرط أن يغلب على الظن أنه ماسكت إلا للتصويب وإلا لأنكره إذ فى سكوته إيهام الصحة وذلك بعيد من العدل عند عدمها وذلك إذا لم يوجد أمر يوجب السكوت عن الإنكار من إكراه أو غفلة أو نحوهما قوله (عند المحدثين) متعلق بيروى المقدر على مالا يخفى لا يظن على مافهم العبرى وفيه اشعار بخلاف بعض الفقهاء فيه ثم الراوى أن يقول حدثنى أو أخبرنى أو قرأت عليه وهل يقول ذلك بلاقيد القراءة قال الحاكم القراءة اخبار الشيخ به على ذلك عهدنا أئمتنا ويقل ذلك عن الأئمة الأربعة لأن الاخبار لغة إفادة الخبر والعلم وهذا السكوت كذلك والتحدث فى معناه وعند البعض خلاف ذلك لأن أخبرنى أو حدثنى يفهم منه الكلام عرفا والسكوت ضده فلا يقول ذلك بل يقول : رأينا لشيوعه فى الأعلام . قال : زعم الغراب منبىء الأنباء ، والجواب أن المحدثين اصطلحوا على تسمية هذا السكوت اخباراً ، ونحوه للعلاقة المذكورة ولا مشاحة فيه وقراءة غيره على الشيخ تصوره بالشروط المذكورة كقراءته ، وكذا إشارة الشيخ برأسه وأصبعه أى نعم بعد ما قال : هل سمعت تصديق العبارة قوله : (أو كتب الشيخ) إشارة إلى الرابعة وهى طريق الكتابة ، وهى الرواية إذا كتب الشيخ إليه إنى سمعت كذا من فلان فللمكتوب إليه أن يعمل بكتابه إن علم أنه خط الشيخ أو ظن ، ويقول فى الرواية عنه أخبرنى لأن الاخبار يطلق على ما كتب وكون هذه الرواية أدنى من الثالثة ظاهر إذ القرينة الحالية فى الشرع أقوى من قرينة الكتابة ، ولهذا لا يعتبر القاضى بجرد الخط حتى خط نفسه ويعتبر القرينة المحتملة فى بعض السور قوله : (أو قال) يشير إلى الخامسة ، وهى المناولة بأن قال الشيخ مشيراً إلى كتاب بعينه كأحد الصحيحين مثلا (سمعت مافى هذا الكتاب) الشيخ بهذا يكون محدثاً وللمخاطب ان روى عنه ما فيه سواء قال إروه أولا وإذا قال له :

أو يُجيزَ له) أقول هذه المسألة معقودة لرواية غير الصحابى وقد جعلها فى المحصول مشتملة على بيان مستندها وذكر مراتباتها وكيفية ألفاظها فأما المستند فقد ذكره المصنف وهو سبعة أمور أما بيان المراتب فقد أشار إليه بالترتيب فقدم فى اللفظ ماصرح الإمام بتقديمه فى المرتبة إلا الخامس فان الإمام جعله فى المرتبة الثالثة ، وأما كيفية اللفظ فلم يتعرض له وسنذكره إن شاء الله تعالى على ماذكره فى المحصول . المستند الأول من مستندات الرواية أن يسمع الحديث من لفظ الشيخ ثم إن قصد إسماعه وحده أو مع غيره فله أن يقول : حدثنى وأخبرنى أو حدثنا وأخبرنا وإلا فلا يقولها بل يقول قال فلان كذا أو أخبر أو حدث أو سمعته يقول أو يحدث أو يخبر الثانى أن يقرأ على الشيخ ويقول له بعد القراءة أو قبلها هل سمعته فيقول نعم أو الأمر كما قرىء على ونحو ذلك فحينئذ فيجوز للراوى أن يقول هنا أيضاً حدثنى أو أخبرنى أو سمعته كما قال فى المحصول وإنما كان هذا النوع دون الأول لاحتمال الذهول والغفلة الثالث أن يقرأ على الشيخ ويقول له هل سمعته فيشير الشيخ إما برأسه أو بأصبعه إلى أنه قرأه فيقوم ذلك مقام التصريح فى الرواية ووجوب العمل إلا أنه لايقول حدثنى ولاأخبرنى ولاسمعت كذا قال فى المحصول وفيه نزاع يأتى . الرابع : أن يقرأ عليه ويقول له هل سمعته فيسكت وغلب على ظن القارىء أن سكوته إجابة واتفقوا إلا بعض أهل الظاهر على وجوب العمل بهذا وعلى جواز روايته بقوله أخبرنا وحدثنا قراءة عليه وأما إطلاق حدثنا وأخبرنا

حدث عنى ولم يقل سمعته فليس للمخاطب الرواية عنه كذا فى محصول الإمام ، وفيه نظر فانه أجازه بخصوصه اللهم إلا أن لا يقول عنى فإنه يصح ما قاله حينئذ لأنه لم يخبره إن روى عنه ثم الشيخ إذا سمع نسخة من كتاب مشهور فله أن يشير إلى نسخة أخرى منه إن علم مطابقتهما وإلا فلا كذا ذكر العبرى قوله : (أو يجيز له) إشارة إلى السادسة أى يجوز الرواية إذا أجاز الشيخ الراوى بأن قال : قد أجزت لك أن تروى عنى كذا أو ماصح عندك من مسموعاتى ، أو لك ولغيرك فلان وفلان من الموجودين المعينين أو لجميع الموجودين أو لمن أدرك حياته ، وإن لم يوجد بعد أو لقبيلة معينة ، ومن لم يوجد من نسلهم ويقول الراوى : أجازنى وأخبرنى وحدثنى اجازة والأكثر على أنه لايقول حدثنى وأخبرنى مطلقاً قال بعضهم ولا مقيداً ولكن يقول : أنبأنى اتفاقاً والوجه مامر قال العبرى : ولم يخالف فى اعتباره الاجازة إلا أبو حنيفة وأبو يوسف رحمه الله أقول فيه نظر أما أولا فلأنه على إطلاقه ليس كما ينبغى كما استعرف بل هو على التفصيل وأما ثانياً فلأن أبا يوسف ليس من المخالفين وأما ثالثاً فلأن محمداً وأبا بكر الرازى ممن يخالف أيضاً والمسطور فى كتب الحنفية

ونحو ذلك كسمعت فهو محل الخلاف الذى أشار إليه المصنف تبعاً للإمام كما حرره الآمدى فى الأحكام فافهمه فقال المحدثون والفقهاء يجوز وصححه ابن الحاجب ونقل هو وغيره عن الحاكم أنه مذهب الأئمة الأربعة وقال المتكلمون لا يجوز وصححه الآمدى تبعاً للغزالى وإذا كان مذهب الشافعى الجواز فى هذه الصورة لزم منه الجواز فيما قبلها بطريق الأولى قال فى المحصول وهذا الخلاف يجرى فيما لو قال القارىء للشيخ بعد القراءة أرويه عنك فقال نعم وحكم قراءة غيره عليه كحكم قراءته فى الأحوال المذكورة كما قاله ابن الحاجب وغيره * واعلم أن تصوير هذه المسألة مع الاستفهام مخالف لتصوير المحصول والحاصل فانهما صوراها بما إذا جزم القارىء فقال حدثك ولا شك أن السكوت على هذا لو لم يكن صحيحاً لكان تقريراً على الكذب بخلاف السكوت عند الاستفهام فلا يلزم من جواز الرواية هنا جوازها هنا مع الاستفهام * الخامس وقد تقدم أن الإمام جعله فى المرتبة الثالثة أن يكتب الشيخ فيقول حدثنا فلان ويذكر الحديث إلى آخره فحكمه حكم الخطاب فى العمل والرواية إذا علم أو ظن أنه الخط لأنه لا يقول سمعته ولا حدثنى بل أخبرنى قال الآمدى ، ولا يرويه إلا بتسليط من الشيخ كقوله فاروه عنى أو أجزت لك روايته * السادس : أن يشير الشيخ إلى كتاب فيقول : سمعت ما فى هذا الكتاب من فلان أو هذا مسموعى منه أو قرأته عليه فيجوز السامع أن يرويه عنه سواء ناوله الكتاب أم لا خلافاً لبعض المحدثين وسواء قال اروه عنى أم لا كما له أن يشهد على شهادته إذا سمعه يؤديها عند الحاكم ويؤخذ ذلك كله من إطلاق المصنف ومقتضى كلام الآمدى اشتراط الاذن فى الرواية وهذا الطريق يعرف بالمناولة فيقول الراوى ناولنى أو أخبرنى أو حدثنى مناولة وفى إطلاقها مذهبان ولا يجوز له أن يروى عن غير تلك النسخة إلا إذا أمن الاختلاف * السابع : أن يجيز الشيخ فيقول أجزت لك أن تروى عنى ما صح من مسموعاتى أو مؤلفاتى أو كتاب كذا قال الآمدى : وقد اختلفوا فى جواز الرواية بالاجازة فمنعه أبو حنيفة وأبو يوسف وجوزه أصحاب الشافعى وأكثر المحدثين ، فعلى هذا يقول أجاز لى فلان كذا وحدثنى وأخبرنى أجازة قال وفى إطلاق حدثنى وأخبرنى مذهبان

فى المناولة والاجازة أن الراوى إن كان عالماً بما فى الكتاب يجوز ، والمستحب أن يقول أجاز ويجوز أيضاً أخبر ، وإن لم يكن عالماً به لم يجز عند أبى حنيفة ومحمد خلافاً لأبى يوسف كما فى كتاب القاضى إلى القاضى فان علم الشاهد بما فيه شرط عندهما لا عنده لهما أن أمر السنة أمر عظيم مما لا يتساهل فيه ، ويصحح الاجازة من غير علم فيه من الفساد ما فيه وهو رفع الإسلام وختم باب المجاهدة لتوانيه فى التحصيل وفتح لباب البدعة لأن هذه الطريقة لم تكن للسلف ويمكن انتصاره لأبى يوسف عليه السلام كأن

الأظهر وعليه الأكثر أنه لايجوز وصححه ابن الصلاح أيضاً ونقل عن الشافعى قولين فى جواز الرواية بالاجازه ومقتضى كلام المصنف صحة الاجازة لجميع الأئمة الموجودين أو لمن يوجد من نسل فلان وفيهما خلاف رجح ابن الحاجب فى الأولى أنه يجوز ، ولم يرجح فى الثانية شيئاً وصحح ابن الصلاح فى الثانية أنه لا يجوز ولم يصحح فى الاولى شيئاً قال واختلفوا فى جواز الاجازة للصبي الذى لم يميز وجواز الاجازة بما لم يتحمله المجيز ليرويه المجاز ان اتفق أن المجيز تحمل ثم صحح الجواز فى الأولى والمنع فى الثانية قال الآمدى وإذا غلب على ظنه الرواية فيجوزله روايته والعمل به عند الشافعى وأبى يوسف ومحمد خلافا لأبى حنيفة فان قيل أهمل المصنف الوجادة وهى أن يقف على كتاب شخص فيه أحاديث يرويها فانه يجب على الواقف عليها أن يعمل بها إذا حصلت الثقة بقوله وإن لم يكن له من الكاتب رواية كما نقله ابن الصلاح عن الشافعى رضى الله عنه وصححه قلنا : إنما أهملها لأنه تكلم فى أسباب الرواية لا فى أسباب العمل وليس له أن يروى هذا بحدثنا ولا أخبرنا مطلقاً ولا مقيداً قال ابن الصلاح ولكن يقول : وجدت أو قرأت بخط فلان حدثنا فلان ، ويسوق السند والمتن قال * (الثالثة لا تُقبلُ المراسيلُ خلافاً لأبى حنيفةَ ومالكٍ رضى الله عنهما

يرسل كتبه مع الآحاد ، ولم يعلموا ما فيها ليعمل من رآها بموجبها ، وما ذاك إلا للاجازة قال أبو بكر كما لم يجز الشهادة من غير علم بمضمون الكتاب إذا قال أشهد على مضمونه لم يجز رواية ما فيه بلا علم به ورد الفرق بأن أمر الشهادة آكد من أمر الرواية ولذا احتيط فى الشهادة مالم يحتط فى الرواية فزيد فى شروطها قال الفاضل فان قيل الامر بالعكس لأن الرواية تثبت حكما كلياً يعم المكلفين إلى يوم القيامة والشهادة قضية جزئية . قلنا نعم إلا أن الرواية أبعد عن التهمة فلذا كانت الشهادة أجدر بالاحتياط المسألة (الثالثة — لا تقبل المراسيل) أى الأحاديث المرسلة إلا بشروط ستذكر (خلافاً لأبى حنيفة ومالك رضى الله عنهما) والمرسل عند جمهور المحدثين هو أن يقول : عدل غير صحابى قال النبي كذا وإليه أشار الآمدى فى الأحكام ويلزم أن الصحابى إذا قال ذلك لم يكن مرسلا وفى محصول الإمام ما يشعر بأن المرسل أعم وقيل المرسل أن يقول التابعى قال عليه السلام وأما إذا كان القائل من تبع التابعين فمنقطع أو من غيرهم فمعضل ثم مرسل الصحابى مقبول إجماعا والخلاف فى غيره *فقيل يقبل وهو مذهب الحنفية وقيل لايقبل وقيل وهو قول الشافعى أنه لايقبل إلا بأحد شروط ستذكر وقيل إن كان من أئمة نقلة الحديث يعنى من اشتهر بذلك وروى عنه الثقات واعترفوا له بصحة الرواية قبل وإلا لم يقبل وهو المختار فى المختصر وشرحه ومذهب

لنَا أنّ عدالةَ الأصلِ لمْ تُعلمْ فلا تُقبلُ قيلَ الرِّوايةُ تعديلٌ قلنا قدْ يَرْوِى عنْ غيْرِ العَدلِ قيل إسْنادُه إلىٰ الرَّسولِ يَقْتضِى الصِّدْق قلنا بلِ السَّماعَ قيل الصَّحابةُ أرْسَلوا وقُبلتْ قلنا لظنِّ السَّماع) أقول لم يتعرض الامام ولا أتباعه لتفسير المرسل وهو فى اصطلاح جمهور المحدثين عبارة عن أن يترك التابعى ذكر الواسطة بينه وبين النبى صلى الله عليه وسلم فيقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وسمى بذلك لكونه أرسل الحديث أى أطلقه ولم يذكر من سمعه منه فان سقط قبل الصحابى

كثير من المالكية (لنا) على مذهب الشافعى (أن عدالة) الراوى (الأصل) المطوى ذكره (لم تعلم) لأن العلم بوصف الشيء فرع العلم به (فلا تقبل) الرواية لفقدان الشرط ولأنه لو قبل الرواية لوجب على الجميع القبول وهو منفى بقوله عليه السلام لاضرر ولاضرار فى الإسلام بترك العمل به فى المسند للعلم بالعدالة فيعمل به فى غيره فان (قيل) عدالة الأصل معلوم إذ (الرواية) أى رواية العدل عنه (تعديل) له إذ العدل لايروى عن غير عدل وإلا لم يكن عدلا (قلنا) لانسلم أن الرواية عنه تعديل بل (قد يروى عن غير العدل) فانه إذا سئل عن الأصل فربما يخرجه أو يتوقف أو يعينه فتعرفه بفسق لم يطلع هو عليه فان (قيل إسناده) أى العدل الحديث (إلى الرسول) عليه السلام بقوله قال النبى عليه السلام (يقتضى الصدق) أى صدق إسناد القول إلى الرسول فى اعتقاده لكونه عدلا وذلك إنما يكون إذا تحقق عنده عدالة الأصل (قلنا) ظاهره وهو الجزم بكونه قول الرسول عليه السلام فيما نقل بالآحاد مما لايليق بحال العدل فلابد من تأويله ولايلزم كون الصدق فى اعتقاده هو المأول به (بل السماع) مما يجوز التأويل به أى قال الرسول عليه السلام فيما سمعت عن الراوى أو سمعت عن الراوى أنه قال ويقال عليه انه عند التعذر على الحمل على الظاهر وهو وهم الجزم الذى أوهمه بظاهر الإسناد يحمل على مايقرب منه وهو الظن المستفاد من ايهام أنه سمعه عن عدل لاعلى مجرد السماع فيلزم عدالة الأصل وإلا لكان تدليسا وفيه نظر لجواز أن يكون الراوى ممن لايعرف أن العدالة شرط فى قبول الخبر وحصول غلبة الظن نعم أن هذا تقييد أئمة نقلة الحديث دون غيرهم من العدول لعلوم معرفتهم بثقة من نقل الخبر فهذا يبين قوة ما اختاره المالكية ويؤيده أن إرسال الأئمة من التابعين كالشافعى وإبراهيم النخعى والحسن البصرى وغيرهم كان مقبولا فيما بينهم من غير نكير وكان كالاجماع على قبول المراسيل من أمثالهم (قيل الصحابة) إذا (أرسلوا وقبلت) روايتهم كما روى أبو هريرة مرسلا من أصبح جنبا فلا صوم له (قلنا) ارسال الصحابة إنما قبل (لظن السماع) من رسول الله صلى الله عليه وسلم لدلالة الصحبة

واحد فيسمى منقطعاً وإن كان أكثر فيسمى معضلا ومنقطعاً وأما فى اصطلاح الأصوليين فهو قول العدل الذى لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا فسره الآمدى وذكر ابن الحاجب وغيره نحوه أيضاً وهو أعم من تفسير المحدثين وقد اختلفوا فى قبوله فذهب الشافعى رضى الله عنه إلى المنع منه إلا مسائل ستعرفها واختاره الإمام والمصنف ونقله ابن الصلاح عن جمهور المحدثين وذهب الجمهور من المعتزلة كما قاله فى المحصول إلى قبوله ونقله الآمدى عن الأئمة الثلاثة واختاره حتى بالغ بعضهم فجعله أقوى من المسند لأنه إذا أسنده فقد وكل أمره إلى الناظر ولم يلتزم صحته وذهب ابن الحاجب إلى قبوله من أئمة النقل دون غيرهم وذهب عيسى بن أبان إلى قبول مراسيل الصحابة والتابعين وتابعى التابعين وأئمة النقل مطلقا (قوله لنا) أى الدليل على ردها أن قبول الخبر مشروط بمعرفة عدالة الراوى كما تقدم بيانه وعدالة الأصل فى المرسل لم تعلم لأن معرفتها فرع عن معرفة اسمه فاذا لم نعلمه تعين رده * تمسك الخصم بثلاثة أوجه الأولان اعتراض على ماقلناه والثالث دليل على مدعاه أحدها أن رواية العدل عن الأصل المسكوت عنه تعديل له لأنه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبساً غاشاً قلنا لانسلم فان العدل قديروى عن غير العدل أيضاً ولهذا لو سئل الراوى عن عدالة الأصل جاز أن يتوقف قال فى المحصول وقد يظن عدالته فيروى عنه وليس بعدل عند غيره الثانى أن إسناد الحديث المرسل إلى الرسول عليه الصلاة والسلام يقتضى صدقه لأن إسناد الكذب ينافى العدالة وإذا ثبت صدقه تعين قبوله قلنا لا نسلم أن اسناده يقتضى صدقه بل إنما يقتضى أن يكون قد سمع غيره يرويه عن النبى صلى الله عليه وسلم وذلك الغير لا يعلم كذبه بل يعلم صدقه أو يجهل حاله الثالث أن الصحابة أرسلوا أحاديث كثيرة أى لم يصرحوا فيها بسماعهم من النبى صلى الله عليه وسلم بل قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأجمع الناس على قبولها قلنا إنما قبلت لأنه يغلب على الظن أن الصحابى سمعها من النبى صلى الله عليه وسلم والعمل بالظن واجب قال فى المحصول فاذا بين الصحابى بعد ذلك أنه كان مرسلا وسمى الأصل الذى رواه عنه وجب قبوله أيضاً قال وليس فى الحالتين دليل على

إذ الظن واجب الإتباع فى مثله قال العبرى وفيه نظر فانهم ماقبلوا خبر أبى هريرة مسنداً حتى أسنده إلى الفضل بن عباس وأيضاً لو كان مقبولا لما صح صوم الجنب واللازم باطل أقول قبول خبر الصحابة بعضهم أو جميعهم مرسل بعض مما شاع وذاع وإنما لم يقبلوا خبر أبى هريرة لمعارضة الخبر المروى فى أنه عليه السلام جوز صوم من أصبح جنباً إياه ومخالفته إشارة قوله تعالى: «فالآن باشروهن إلى قوله حتى يتبين لكم الخيط الأبيض» فانه يشير إلى

العمل بالمرسل وحاصل هذا الجواب منع كون ذلك من المرسل وأنه لا يقبل إذا تيقنا أن الصحابي لم يسمعه كما أن مرسل غير الصحابي لا يقبل أيضاً وهذا موافق لكلامه أولا فإنه أطلق عدم قبول المرسل ولم يفصل بين الصحابي وغيره فافهم ذلك كله واجتنب غيره * واختلف المانعون من قبول مراسيل الصحابة ، مع أن المروى عنه صحابي مثله والصحابة عدول فقال بعضهم : لاحتمال روايته له عن التابعين . وقال القرافي : لاحتمال روايته عن صحابي قام به مانع كماعز وسارق رداء صفوان قال (فرعان الأول المُرْسَلُ يُقبلُ إذا تأكَّد بقولِ الصَّحابيِّ أوْ فَتْوى أكْثرِ أهْلِ العلْم الثاني إنْ أرْسَل ثمَّ أسْنَد قُبِل وقيل لا لأنّ إهمالهُ يدلُّ على الضَّعْفِ) أقول المرسل إذا تأكد بشيء بحيث يغلب على الظن صدقه فانه يقبل ويحصل ذلك بأمور منها أن يكون من مراسيل الصحابة أو أسنده غير مرسله وان لم تقم الحجة باسناده لكونه ضعيفاً كما صرح به في المحصول أو أرسله راو آخر يروى من غير شيوخ الأول أو عضده قول صحابي أو قول أكثر أهل العلم أو عرف من حال الذى أرسله أنه لا يرسله إلا عمن يقبل قوله كمراسيل سعيد ، وهذه الستة نص عليها الشافعي ، وممن نقلها عنه الآمدى وكذا

أن الجنابة لا تنافى الصوم كما مر (فرعان) على مذهب الشافعي والتحقيق أنهما من المستثنيات من قاعدة عدم قبول المرسل الفرع (الأول : المرسل يقبل إذا تأكد بقول الصحابي أو فتوى أكثر أهل العلم) لأنه إذا وافق أحدهما غلب على الظن صحته كما إذا ظهر عدالة راويه للأصل (الثاني) أنه (إن أرسل) الراوى الحديث مرة (ثم أسند) أخرى (قبل) حديثه المرسل لتأيده بالإسناد ثانياً فان قلت العمل حينئذ يكون بالمسند قلنا المراد أنه يعمل ذلك المرسل من غير احتياج إلى تعديل رواة ذلك المسند والحاصل أن العمل بالمسند يتوقف على تعديل رواته لكن معاضدته للمرسل في ثبوت العمل به لا يتوقف على ذلك (وقيل لا) يقبل (لأن إهماله) ذكر الرواة (يدل على الضعف) أى ضعف روايته إما لضعف في الشرح أو لنوع تدليس فيه ويحتمل أن يكون قوله أرسل وأسند بناء للمفعول ليتناول قسما آخر من المستثنيات ، وهو أن يرسل حديثاً ويسند غير ذلك الحديث وأنه مقبول عند الشافعي أيضاً ومنها أنه يقبل مرسله إذا علم أنه لا يرسل إلا بروايته عن عدل قال الشافعي أقبل مراسيل سعيد بن المسيب لأنى اختبرتها فوجدتها أسانيد وكذا إذا أرسل غيره ما أرسله وعلم أن شيوخهما مختلفة قال العبرى وإنما لم يذكرهما المصنف لأن الأول مسند تحقيقاً والكلام في المرسل والثاني ضعيف لأن العلم بعدالة الأصل إن لم يشترط فيها المرسل قبل المرسل مطلقاً وإن اشترط لم يقبل ما اجتمع فيه إرسالان وماذكر في المحصول من أنه يتأيد بارسال آخر فيغلب

الإمام ما عدا الأول ، وزاد غيرهما على هذه الستة القياس أيضاً واقتصار المصنف على شيئين فقط لا معنى له ومخالف لأصليه الحاصل والمحصول فان قيل ما فائدة قبوله والأخذ به إذا تأكد بقياس أو بمسند آخر صحيح مع أن القياس والمسند كافيان فى إثبات الحكم قلنا فائدته فى الترجيح عند تعارض الأحاديث فان أحد الحديثين المقبولين يرجح على الآخر إذا عضده قياس أو حديث آخر مقبول وقد اعتقد ابن الحاجب أن هذا السؤال لا جواب عنه وليس كذلك لما قلناه (قوله الثانى الخ) اعلم أن الراوى إذا أرسل حديثاً مرة ثم أسنده أخرى ، أو وقفه على الصحابى ثم رفعه فلا إشكال فى قبوله وبه جزم الامام وأتباعه وأما إذا كان الراوى من شأنه إرسال الأحاديث إذا رواها فاتفق أن روى حديثاً مسنداً ففى قبوله مذهبان فى المحصول والحاصل من غير ترجيح ، وهذه هى مسألة الكتاب فافهم ذلك أرجحهما عند المصنف قبوله لوجود شرطه وعلى هذا قال الشافعى كما قاله فى المحصول لا أقبل شيئاً من حديثه إلا إذا قال فيه : حدثنى أو سمعت دون غيرهما من الألفاظ الموهمة وقال بعض المحدثين لا يقبل إلا إذا قال : سمعت خاصة والمذهب الثانى لا يقبل لأن إهماله لاسم الرواة يدل على علمه بضعفهم إذ لو علم عدالتهم لصرح بهم ولاشك أن تركه للراوى مع علمه بضعفه خيانة وغش فانه إيقاع فى العمل بما ليس بصحيح وإذا كان خائناً لم تقبل روايته مطلقاً هذا حاصل ما قاله الإمام وجوابه إن ترك الراوى قد يكون لنسيان اسمه أو لإيثار الاختصار وذكر فى المحصول بعد هذه المسألة ان الراوى إذا سمى الأصل باسم لا يعرف به فهو كالمرسل ، وذكر إمام الحرمين مثله فإنه قال : وقول الراوى أخبرنى رجل أو عدل موثوق به من المرسل أيضاً قال : وكذلك كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم التى لم يسم حاملها قال (الرابعة يجوزُ نقلُ الحديثِ بالمَعْنى خلافاً لابْن سيرينَ

على الظن صدقه ضعيف لكون شرط القبول منفياً حينئذ أقول نختار أن العلم بالعدالة شرط فيما لم يوجد فيه ما يقوم مقامه فى تحصيل غالب الظن ، وبهذا اندفع ما يقال من أن تأييده بأحد الوجوه سوى الإسناد حاصله ضم غير مقبول إلى غير مقبول فلا يفيد القبول لأن الظن قد لا يحصل بأحدها أو لا يقوى بحيث يجب العمل به ويحصل أو يقوى بالانضمام . المسألة (الرابعة : يجوز نقل الحديث بالمعنى) عند الحسن البصرى وأبى حنيفة ، وأكثر الأئمة (خلافا لابن سيرين) وأبى بكر الرازى ، والكلام فيما أفاد الترجمة معنى للأصل بلا زيادة ولا نقصان ، وساوى للأصل فى الجلاء أو الخفاء لأن متشابه الشرع قد يتضمن أسرار لا يتضمنها المحكم وبالعكس ، ويلزم ذلك من كون الناقل عارفا بمواقع الألفاظ وأن لا يكون الحديث من جوامع الكلم لأنها لا يجاز لفظها وتضمنها معانى كثيرة قد يتغير عن

لنا أنّ الترجمَة بالفارسيَّة جائزة فبالعربيَّةِ أوْلى قيل يؤدّى إلى طمسِ الحديثِ قلنا لمَّا تَطابقَا لمْ يكنْ ذلكَ) أقول اختلفوا فى جواز نقل حديث الرسول صلى الله عليه وسلم بالمعنى أى بلفظ آخر غير لفظه فجوزه الأكثرون واختاره الإمام والآمدى واتباعهما ونص عليه الشافعي وممن نقله عنه صاحب المحصول وقال ابن سيرين وجماعة لايجوز وغلط صاحب التحصيل فى اختصاره للمحصول فعزاه للشافعى وحكى الآمدى وابن الحاجب قولا أنه إن كان اللفظ مرادفا جاز وإلا فلا فان جوزناه فشرطه أن يكون الفرع مساوياً للأصل فى إفادة المعنى من غير زيادة ولانقصان وأن يكون مساوياً له فى الجلاء والخفاء لأنه لو أبدل الجلى بالخفى أوعكسه لأحدث حكما لم يكن وهو التقديم أوالتأخير عند التعارض لما ستعرفه فى القياس أن الجلاء من جملة المرجحات وعلله فى المحصول بأن الخطاب يقع بالمتشابه وبالمحكم لأسرار استأثر الله تعالى بعلمها فلا يجوز تغييرها ومراعاة هذه الشروط موقوفة على العلم بمدلولات الألفاظ فاذا كان الشخص غير عالم بها فلا يجوزأن يروى بالمعنى

الدلالة عليها إذا نقل إلى لفظ آخر ولانزاع فى أن الأولى نقله بصورته ما أمكن وقيل إنما يجوز بلفظ مرادف أى بتبديل لفظة بما يرادفها ويوازنها والظاهر أنه محمول على المبالغة فى أن الأولى صورته لاأنه يجب صورته (لنا) أنهم نقلوا عنه أحاديث فى وقائع محددة بألفاظ مختلفة مع أن ماقال عليه السلام واحد قطعاً والباقى نقل بالمعنى وتكرر ذلك وشاع وذاع بلا نكير فحل محل الإجماع على جوازه عادة ولنا أيضاً (أن الترجمة) أى تعبير الخبر (بالفارسية جائزة) إجماعا (فبالعربية) أى فالترجمة بالعربية (أولى) بالجواز لأنه أقرب نظماً وأوفى بمقصود تلك اللغة من لغة أخرى والمذكور فى سائر الكتب جواز التعبير بالعجمية من غير تعيين الفارسية فيستفاد من إطلاقه جواز التعبير بالتركية والهندية وغيرهما وأن التكلم بجميع الألسنة واللغات جائزخصوصاً عندالحاجة ولنا أيضاً ماشاع بينهم من أنه عليه السلام قال كذا أو نحوه وهو تصريح بعدم تذكر بعينه وان المروى هو المعنى على أن المقصود بالتخاطب هوالمعنى ولايعتد باللفظ كثيراعتداد (قيل) النقل بالمعنى (يؤدى إلى طمس الحديث) لاختلاف العلماء فى معانى الألفاظ وتفاوتهم فى تنبيه بعضهم على مالايتنبه له الآخر فان نقل بالمعنى مرتين أو مرات فلا ينفك عن تفاوت فى كل مرتبة وإن قل حتى يؤدى إلى إخلال المقصود بالكلية فلا يجوز (قلنا لما تطابقا) أى الترجمة والأصل فى تأدية المعنى بلا تفاوت وتساو فى الجلاء والخفاء كما شرطها (لم يكن ذلك) أى لم يكن النقل مؤديا إلى الطمس لاشتراط ذلك فى كل مرتبة وقد يستدل بقوله عليه السلام نضرالله امرأ سمع مقالتيفوعاها وأداها كما سمعها والجواب ان هذا دعاء لمن نقل بالصورة لكونه أولى

وكلام الآمدى يقتضى اثبات خلاف فيه فانه نقل المنع عن الاكثرين (قوله لنا) أى الدليل على جواز الرواية بالمعنى أنه يجوز أن يترجم الاحاديث أى يشرحها بالفارسية أو غيرها لتعلم الاحكام فلأن يجوز بالعربية أولى لان ذلك أقرب وأقل تفاوتاً وفيه نظر لان الترجمة جوزت للضرورة وليس ذلك مما يتعلق به اجتهاد واستنباط أحكام بل هو من قبيل الافتاء بخلاف الرواية بالمعنى والأولى الاستدلال بأن الصحابة كانوا ينقلون الواقعة الواحدة بألفاظ مختلفة وبأنهم ما كانوا يكتبون الاحاديث ولا يكررون عليها بل يروونها بعد أزمان طويلة على حسب الحاجة وذلك موجب لنسيان اللفظ قطعاً احتج الخصم بأن نقل الحديث بالمعنى يؤدى إلى طمسه أى محو معناه واندراسه كما قاله الجوهرى فيلزم أن لايجوز وبيانه أن الراوى إذا أراد النقل بالمعنى فغايته أن يجتهد فى طلب ألفاظ توافق ألفاظ الحديث فى المعنى والعلماء مختلفون فى معانى الالفاظ وفهم دقائقها فيجوز أن يغفل عن بعض الدقائق وينقله بلفظ آخر لايدل على تلك الدقيقة ثم يفرض ذلك فى الطبقة الثانية والثالثة وهلم جرا وحينئذ فيكون التفاوت الاخير تفاوتا فاحشا بحيث لايبقى بينه وبين الاول مناسبة وأجاب المصنف بأن الكلام فى نقله بلفظ مطابق له وعند تطابق اللفظين لايقع التفاوت قطعا قال (الخامسة إِذا زادَ أحدُ الرُّواةِ وتعدَّد المجْلسُ قُبلتِ الزِّيادةُ وكذا إنِ اتَّحدَ وجازَ الذُّهولُ علىٰ الآخرينَ ولمْ يغيِّرْ إعرابَ الباقِ وإن لمْ يُجزِ الذُّهولُ

وليس فيه المنع عن النقل بالمعنى على أن الناقل بالمعنى مؤد له كما سمعه ولذلك يقول المترجم أديته كما سمعته المسألة (الخامسة إذا زاد أحد الرواة) كحديث واحد شاة فيه لم يرده آخر مثل أن روى أنه دخل البيت وصلى وروى الآخر أنه دخل البيت (وتعدد المجلس) أى مجلس استفادة ذلك الحديث من النبى عليه السلام (قبلت الزيادة) فى تلك الرواية قبولها فى الاصل لعدالة الراوى وسكوت الآخرين عن الزيادة لايقدح لجواز أن يكون تخلف المجلس الذى كانوا فيه عن تلك الزيادة (وكذا إن اتحد) المجلس (وجاز الذهول) عما ضبطه راوى الزيادة (على الآخرين) بأن كانوا قليلين ويجوز أن يمنعهم مانع من الضبط (ولم يغير) إلا زيادة (إعراب الباقى) كما روى فى أربعين شاة شاة روى الآخر فيها شاة سائمة تقبل الرواية لاقتضاء عدالة الراوى قبول الزيادة وعدم كون إمساك الآخر عن روايتها مانعاً عن قبولها لاحتمال أن يعرض له حال ذكره عليه السلام الزيادة مايمنع عن ضبطها كعطاس أو سهو أو فكر أو اشتغال قلب بدخول إنسان أو غيره واستبعاد شبهة عروضها سهو راوى الزيادة لان ذهول الإنسان عما سمعه أكثر من توهمه سماع مالم يسمعه وقال بعضهم لايقبل وعن أحمد فيه روايتان (وإن لم يجز الذهول) عليهم عادة بأن

لمْ تُقبلْ وإنْ غيَّر الإعرابَ مثلُ فى كلِّ أرْبعينَ شاةً شاةٌ أوْ نصْف شاة طلب التّرجيحُ فإنْ زاد مرّة وحذف أخْرى فالاعْتبارُ بكثْرة المرّات)

أقول إذا روى اثنان فصاعدا حديثا وانفرد أحدهم بزيادة لم يروها الآخر نظر فان كان مجلس راوى الزيادة غير مجلس الممسك عنها فلا اشكال فى قبولها وان كان المجلس واحدا نظرنا فى الذين لايروون الزيادة فان كانوا عددا كثيراً لايجوز فى العادة ذهولهم عما ضبطه الواحد رددناها وإن جاز عليهم الذهول فان كانت الزيادة تغير اعراب الباقى كما إذا روى فى أربعين شاةشاة وروى الآخر نصف شاة فيتعارضان ويقدم الراجح منها لأن أحدهما يروى ضد مايرويه الآخر إذ الرفع ضد الجر وإن لم يتغير الاعراب قبلت خلافا لأبى حنيفة لأن الراوى عدل ثقة جازم بالرواية فوجب قبولها كما لو انفرد بنقل حديث ويحمل الحال على أن يكون الممسك عن الزيادة قد دخل فى أثناء المجلس أو على أنه ممن يرى نقل بعض الحديث أو على أن النبى صلى الله عليه وسلم ذكر ذلك الحديث فى ذلك المجلس مرتين ولم يحضر فى مرةالزيادة ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم فى زكاة الفطر على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين فان التقييد بالمسلمين انفرد به مالك ولذلك لم يشترط أبو حنيفة الإسلام فى العبد المخرج عنه وسكت المصنف عما إذا لم يعلم هل تعدد المجلس أو اتحد قال فى الاحكام الحكم فيه على ما ذكرناه عند الاتحاد وأولى بالقبول نظرا إلى احتمال التعدد وهذا التفصيل الذى ذكره فى الكتاب اختاره الآمدى فقط فان ابن الحاجب لم يذكر تغير الاعراب وصرح

كانوا فى الكثرة بحيث لايتصور غفلة منهم عن مثل تلك الزيادة عادة (لم تقبل) الزيادة وحينئذ يحمل ذلك على أنه سمع الزيادة من غيره عليه السلام وظن سماعها منه إلاأنه زاد قصدا لأنه ينافى عدالته (وإن) كانوا ممن يجوز عليهم الغفلة لقلتهم ولكن (غير) ذلك الزيادة (الإعراب) أى اعراب الباقى (مثل فى كل أربعين شاة شاة أونصف شاة) يعنى كما روى أحدهما شاة والآخر نصف شاة زيادة النصف المغير لاعراب الشاة من الرفع إلى الجر لم يرجح أحد الأمرين وهو قبول الزيادة ولاقبولها على الآخرإلا بمرجح خارجى وهو معنى قوله (طلب الترجيح) أى من وجه آخر خلافا لأبى عبد الله البصرى لأن رواية ما الا يوجد فى خبرراوىالزيادةمن الاعراب المخالف رواية زيادة أيضافيتعارضان أقول ولا يخفى أن ظن زيادة كلمة سهو أبعد من السهو فى الاعراب فينبغى أن ترجح رواية الزيادة وأما إذا جهل كون المجلس واحداً أو متعدداً فأولى بالقبول ما اتحد لاحتمال التعدد هذا كله إذا كان راوى الزيادة غير راوى الخبر فيهاوأماإذا كان هو الراوى له فيهافحكمه ماأشار إليه قوله (فإن زاد مرة وحذف أخرى) الزيادة (فالاعتبار بكثرة المرات) حتى

بعدم اشتراطه أبو عبد الله البصرى كما نقله عنه الإمام وغيره وأما الإمام فشرط فى القبول مع ماقلناه أن لا يكون الممسك عن الزيادة أضبط من الراوى لها وأن لا يصرح بنفيها فان صرح بنفيها فقال أنه عليه الصلاة والسلام وقف على قوله ذكر أو أنثى ولم يأت بعده بكلام آخر مع انتظارى له فانهما يتعارضان ونص الشافعى رحمه الله على قبول الزيادة من غير تعرض لهذا الشرط وممن نقله عنه كذلك إمام الحرمين فى البرهان وفصل بعضهم فقال إن كان راوى الزيادة واحداً والساكت عنها أيضاً واحداً قبلت وإن كان الساكت جماعة فلا واختار الأنبارى شارح البرهان أن الراوى ان اشتهر بنقل الزيادات فى وقائع فلا تقبل روايته لأنه متهم وإن كان على سبيل الشذوذ قبلت قال ابن الحاجب وإذا أسند الحديث وأرسلوه أو رفعه ووقفوه أو وصله وقطعوه فحكمه حكم الزيادة فى التفصيل السابق (قوله فان زاد) يعنى أن الراوى الواحد إذا زاد فى الحديث مرة وحذف أخرى أى والحال كما تقدم من اتحاد المجلس والإعراب كما صرح به فى المحصول فالاعتبار بكثرة المرات لأن الأكثر أبعد عن السهو إلا أن يقول الراوى سهوت فيها ثم تذكرت فتأخذ بالأقل فان تساويا أخذنا بالزيادة كما قاله فى المحصول لأن السهو فى نسيان ما سمع أكثر من إثبات مالم يسمع ﴿ فرعان ﴾ أحدهما إذا سمع خبراً فأراد نقل بعضه وحذف البعض فان لم يكن المحذوف متعلقا بالمذكور كقوله عليه الصلاة والسلام المؤمنون تتكافؤ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم جاز الحذف كما نقله ابن الحاجب عن الأكثرين وقال الآمدى أنه لا يعرف فيه خلاف وإن كان متعلقاً به بأن وقع غاية أو سبباً أو شرطاً فلا يجوز وذلك كنهيه عن بيع الطعام حتى يحوزه التجار إلى رحالهم ونقل إمام الحرمين فى البرهان عن الشافعى كلاما صريحا فى منع القسم الثانى وظاهراً فى جواز الأول ه الثانى اختلفوا فى الاحتجاج بالقراءة الشاذة وهى التى لم تنقل بالتواتر فاختار الآمدى وابن الحاجب أنه لا يحتج بها ونقله الآمدى عن الشافعى وقال فى البرهان أنه ظاهر مذهب الشافعى لأن الراوى لم ينقلها خبراً والقرآن لا يثبت إلا بالتواتر وخالف أبو حنيفة فذهب إلى الاحتجاج بها وبنى عليه وجوب التتابع فى كفارة اليمين لقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات قال

لو كان مرات رواية الزيادة أكثر قبلت وإن كان بالعكس فلا وذلك لأن حمل السهو على ماهو أقل أولى هذا تقرير كلام المصنف ولا يتعرض فيه لما تساوى فيه الأمران فى المرات وأما الامام فقد فصل فى المحصول بأن الراوى إن أسندهما إلى محلين قبلت الزيادة غيرت الإعراب أولا لجواز كون الزيادة فى أحدهما فقط وإن أسندهما إلى مجلس فعلى تقدير التغير يتعارضان وإلا فترجح ما مراته أكثر لأن الأقل أحرى بالسهو إلا أن يقول سهوت فى تلك المرات وإن تساويا رجحت الزيادة لأن المعقول عنه بالسهو أكثر من المسموع بالسهو

(الكتاب الثالث : فى الإجماع * وهوَ اتّفاقُ أهلِ الحَلِّ والعقْدِ منْ أمّةِ محمد صلّى الله عليهِ وسلم : علىٰ أمْرٍ منَ الأمورِ)

(الكتاب الثالث فى الإجماع وهو) فى اللغة العزم يقال أجمع فلان على كذا إذا عزم كذا ذكر الفاضل وغيره وقد جاء أجمع فلان كذا بدون على فى معنى عزم على كذا ومنه قوله تعالى: «فأجمعوا أمركم» وقوله عليه السلام لاصيام لمن لم يجمع الصيام من الليل. والاتفاق يقال أجمع القوم على كذا أى اتفقوا وحقيقته صار ذا جمع كما يقال ألبن وأتمر أى صار ذا لبن وذا تمر وفى الاصطلاح (اتفاق أهل الحل والعقد) أى أرباب الاطلاق والمنع كالاباحة والحظر وهم المجتهدون وفيه إشارة إلى أنه لاعبرة باتفاق العوام وعدمه وقد شرط البعض ذلك أيضا فيما لادخل للاجتهاد فيه كما فى نقل أعداد الركعات ومقادير الزكوات بمعنى أنهم لو وقع الخلاف لم يثبت لكنه غير واقع وفيه نظر لأنه من باب رواية الأخبار لامن الإجماع والمراد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد أو القول أو الفعل وقوله (من أمة محمد صلى الله عليه وسلم) يخرج اتفاق مجتهدى الشرائع السالفة وقوله (على أمر من الأمور) مطلقاً ليعم الشرعى وغيره حتى يجب اتباع آراء المجتهدين فى أمر الحروب ونحوه ورد عليه أنه إن أثم تارك الاتباع فهو أمر شرعى وإلا فلا معنى للوجوب وعند صاحب التنقيح الأمر بالشرعى وأراد بالشرعى مالا يدرك لولا خطاب الشارع وهو أخص من الدينى لنا وله مثل الحكم بوجود الصانع وخصه النووى بغير المتوقفين على السمع مخرج غير الدينى مثل السقمونيا مسهل فان انكاره لا يكون كفراً وإن فرض الاتفاق عليه بل هو جهل وكذا الدينى الذى يدرك بالعقل والحس المفيدين لليقين لأن الدليل على العقلى هو العقل لا لاجماع وإن فرض بخلاف الشرعى لجواز أن لا يكون مستند الإجماع ثمة قاطعا فالإجماع يفيد القطع والأمر الحسى إن كان ماضياً فالاجماع عليه أخبار فلا يكون من الاجماع المخصوص بأمة محمد عليه السلام ولا يشرط ثمة الاجتهاد وإن كان مستنداً كأمور للآخرة واشراط الساعة فمعرفته لا تمكن إلا بالنقل عن مخبر صادق وقف على المغيبات كالنبى عليه السلام فاجماعهم إنما يعتبر من حيث أنه منقول عمن شأنه كذلك فرجع إلى المحسوس الماضى لامن حيث أنه إجماع على هذا الأمر المستقبل لأنهم لايعلمون المغيب وفيه نظر لأن العقلى قد لا يكون قطعياً فبالإجماع يصير قطعياً كما فى تفصيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات وأيضا الحسى الاستقبالى قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبط المجتهدون من نصوصه فيفيد الإجماع قطعيته كذا ذكر الفاضل أقول فالأصوب حينئذ أن يقال هو اتفاقهم على أمر دينى اجتهادى بحيث يحصل به ما لم يكن قبل فيخرج غير الدينى

وفيهِ ثلاثةُ أبواب الباب الأول : فى بيان كونه حجة وفيه مسائل — الأولى قيلَ مُحالٌ كاجتماعِ النَّاسِ فى وقتٍ واحد على مأكول واحد وأجيبَ بأنّ الدَّواعىَ مُختلفَةٌ ثَمَّةَ وقيلَ يَتعذَّرُ الوُقوفُ عليهِ لانتِشارِهِمْ وجوازِ خَفاءِ واحدٍ منهُمْ وخُمولهِ

والدينى القطعى من العقلى والحسى والظنى من الحسى الماضوى الذى يصير باتفاقهم على الأخبار به أغلب على الظن بحيث يبلغ حد الطمأنينة كخبر الواحد الذى يصير مشهوراً إذ لادخل للاجتهاد فيه ويندرج فيه باقى الأقسام على مالايخفى وقد زاد قيداً آخر وهو فى عصرٍ خال من المجتهدين بمعنى زمان ماقل أو كثر لئلا يلزم عدم انعقاد إجماع إلى آخر الزمان أو لايتحقق إلى إجماع جميع المجتهدين للآخر ولا يخفى أن من تركه إنما تركه لوضوحه لكن لتصريح به أنسب فى التعريفات كذا ذكر الفاضل (وفيه) أى فى هذا الكتاب (ثلاثة أبواب الباب الاول فى بيان كونه) أى الإجماع (حجة وفيه مسائل) المسألة (الاولى) فى أن انعقاده جائز وكذا الوقوف عليه (قيل) انعقاده ممتنع وهو قول النظام وبعض الشيعة لأن اتفاق الجمع العظيم على الحكم الواحد الغير الضرورى (محال) عادة (كاجتماع الناس فى وقت واحد على مأكول واحد) كالدهن الأبيض مثلا (وأجيب بأن) الفرق ظاهر لأن (الدواعى) أى دواعى الناس (مختلفة ثمة) أى فى المأكول لاختلاف الطبائع والأمزجة فلم يوجد هناك اتحاد داع إلى اتفاقهم على هذه الأكلة بخلاف الحكم الواحد لجواز أن يكون ثمة سند قاطع أو ظنى يدعو الكل إلى الاتفاق عليه قال العبرى وفيه نظر ولعل وجهه ما قيل إن كان قاطعاً فالعادة تحيل عدم نقله فلما لم ينقل علم أنه لم يوجد كيف ولو نقل لأغنى عن الإجماع وإن كان ظنيا فالاتفاق عليه ممنوع عادة لاختلاف القرائح وتباين الأنظار والجواب منع ماذكر كيف والقاطع قد يستغنى عن نقله لحصول الإجماع الذى هو أقوى منه لأنه لا يحتمل النسخ وان إيقاع الخلاف المحوج إلى نقل الأدلة والظنى قد يكون جلياً واختلاف القرائح والأنظار على ما أشار اليه العبرى والمحقق أى لو سلم حصول انعقاده لكن (وقيل يتعذر الوقوف عليه) أى على ثبوت الاجماع من أهله لتوقفه على معرفتهم وأن كلا منهم أدى بذلك الاعتقاد أو أنهم اجتمعوا على ذلك ومعرفة هذه الأمور متعذرة اما الأول فلانتشارهم فى الاقطار فان من الشرقى من لايعرف علماء الغرب كلهم عادة وبالعكس والجواز خفاء بعضهم فى سجن بحيث لايشهر وجواز خمول بعضهم لاعراضــــه عن الخلق وإقباله على الحق وتركه حب الجاه والاشتهار أو لكونه مجهول النسب نازل الرتب وإلى ماذكرنا على الترتيب أشار بقوله (لانتشارهم وجواز خفاء واحد منهم وخموله) وإذا كان كذلك فلا يتفق أن

وكَذِبِه خَوفاً أوْ رُجوعِهِ قبْلَ فتْوىٰ الآخَرِ وأجيبَ بأنه لا يَتعذَّر فى أيَّامِ الصَّحابةِ فإنهمْ كانوا مَحْصُورينَ قَليلينَ) أقول الاجماع يطلق فى اللغة على العزم قال الله تعالى: «فأجمعوا أمركم وشركاءكم» أى اعزموا وعلى الاتفاق يقال: أجمعوا على كذا أى اتفقوا عليه مأخوذاً مما حكاه أبو على الفارسى فى الإيضاح أنه يقال أجمعوا بمعنى صاروا ذا جمع كقولهم أبقل المكان وأثمر أى صار ذا بقل وثمر وفى الاصطلاح ما ذكره المصنف ، وهو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الأمور فقوله اتفاق جنس والمراد به الاشتراك فى الاعتقاد والقول أو الفعل أو ما فى معناهما من التقرير والسكوت عند من يقول ان ذلك كاف فى الإجماع وقوله أهل الحل والعقد أى المجتهدين فخرج بذلك اتفاق العوام واتفاق بعض المجتهدين فإنه ليس باجماع وقوله : من أمة محمد احترز به عن اتفاق المجتهدين من الأمم السالفة فانه ليس باجماع أيضاً كما اقتضاه كلام الإمام وصرح به الآمدى هنا ونقله فى اللمع عن الأكثرين وذهب أبو إسحق الاسفراينى وجماعة إلا أن إجماعهم قبل نسخ ملتهم حجة وحكى الآمدى هذا الخلاف فى آخر الإجماع واختار التوقف ، وقوله : على أمر من الأمور شامل الشرعيات كحل البيع واللغويات ككون الشرعيات كحله البيع واللغويات ككون الفاء للتعقيب وللعقليات كحدوث العالم وللدنيويات كالآراء والحروب وتدبير أمور الرعية فالأولان لا نزاع فيهما وأما الثالث فنازع فيه إمام الحرمين فى البرهان فقال : ولا أثر للاجماع فى العقليات فان المتبع فيها الأدلة القاطعة فاذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق والمعروف الأول وبه جزم الإمام والآمدى وأما الرابع ففيه مذهبان شهيران أصحهما عند الإمام والآمدى وأتباعهما كابن الحاجب وجوب

يثبت عن كل أحد من علماء الشرق والغرب انه حكم فى المسألة الفلانية بالحكم الفلانى ، وأما الثانى : فلجواز كذب واحد منهم وهو معنى قوله : (وكذبه خوفاً) أى من الظلم أو من مجتهد آخر عظيم المنصب أفتى بذلك فان قلت الافتاء على خلاف اعتقاده لا يلزم أن يكون كذباً فان الكذب مالا يطابق الواقع لا للاعتقاد قلنا : معنا كونه كذبا عند تعينه أو فى الواقع لأن معنى الافتاء أن الحكم فى هذه الصورة عندى كذا وليس عنده كذلك فيكون خلاف الواقع . وأما الثالث : فلجواز أن يتشعب الأمة فى حكم إلى مثبت وناف أو متوقف ثم ينقلب المثبت نافياً والنافى والمتوقف مثبتاً فيلزم افتاء الكل بالاثبات ، وليس باجماع لعدم الاجتماع وهذا معنى قوله : (أو رجوعه) أى جواز رجوع واحد منهم (قبل فتوى الآخرى وأجيب) عن الاعتراض (بأنه لا يتعذر) الوقوف على الاجماع (فى أيام الصحابة فانهم) خصوصاً المجتهدين منهم (كانوا محصورين قليلين) غير

العمل فيه بالاجماع ولقصد شمول الأربعة أردف المصنف الأمر بالأمور فان الأمر المجموع على الأوامر مختص بالقول بخلاف المجموع على الأمور وهذا وإن كان مجازاً فى الحد لكنه جائز عند فهم المراد كما نص عليه الغزالى فى مقدمة المستصفى وهذا الحد فيه نظر من وجوه أحدها ما أورده الآمدى وابن الحاجب وهو عدم تقييده بكون أهل الحل والعقد من عصر واحد ولابد منه * الثانى : أن هذا الحد منطبق على اتفاق الأمة فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم بدونه مع أنه قد تقدم من كلام المصنف فى النسخ فى الكلام على أن الاجماع لاينسخ ولا ينسخ به أن الاجماع لاينعقد فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم لأنه إن لم يوافقهم لم ينعقد لكونه بعض الأمة وإن وافقهم كان قوله هو الحجة لاستقلاله بافادة الحكم نعم الصواب انعقاد الاجماع فى الصورة ذكرناها لأنه عليه الصلاة والسلام قد شهد لأمته بالعصمة كما سيأتى فى الأدلة بل لو شهد بذلك الواحد من أمته لكان قوله وحده حجة قطعاً ولم يتعرض الآمدى ولا ابن الحاجب لهذه المسألة * الثالث : المحدود إنما هو الاجماع الاصطلاحى المتناول لقول المجتهد الواحد إذا لم يكن فى العصر غيره فان الامام وأتباعه صرحوا بكونه حجة وتعبير المصنف بالاتفاق ينفيه فان الاتفاق إنما يكون من اثنين فصاعدا نعم حكى الآمدى وابن الحاجب فى الاحتجاج به قولين من غير ترجيح وإذا قلنا بالأول فتغير اجتهاده فى الأخذ بالثانى نظر يحتاج إلى تأمل وكذلك لو حدث مجتهد آخر وأداه اجتهاده إلى خلافه * واعلم أن البحث فى الاجماع يقع فى ثلاثة أمور فى حجيته وأنواعه وشرائطه فلذلك جعل المصنف هذا الكتاب مشتمل على ثلاثة أبواب لبيان الأمور الثلاثة وبدأ بالكلام على كونه حجة لكن الاحتجاج به متوقف على بيان إمكانه وإمكان الاطلاع عليه فلذلك قدم الكلام فيهما فقوله قيل محال الخ يعنى أن بعضهم ذهب إلى أن الاجماع محال لأن اجتماع الجم الغفير والخلق الكثير على حكم واحد مع اختلاف قرائحهم يمتنع عادة كما يمتنع اجتماعهم فى وقت واحد على مأكول واحد وجوابه أن دواعى الناس مختلفة ثمة أى فى المأكول لاختلافهم فى الشهوة والمزاج والطبع فلذلك يمتنع اجتماعهم عليه بخلاف الحكم فانه تابع للدليل فلا يمتنع اجتماعهم عليه لوجود دليل قاطع أو ظاهر (قوله وقيل يتعذر) أى ذهب بعضهم إلى أن الاجماع ليس

كثيرين مشهورين غير خاملين وكان قوة دينهم تمنعهم عن الفتوى على خلاف معتقدهم ، ولم ينقل فى إجماعهم رجوع البعض عن فتواه قبل فتوى الآخر وإلا لاشتهر لايقال لايلزم إلا حجية بعض الاجماع ، والمدعى حجية الجميع لأنا نقول : المدعى أنه فى الجملة حجة نقضاً لقول المخالف أنه ليس بحجة أصلا ويجاب أيضاً بأن ماذكرتم تشكيك فى مصادمة الضرورى فلا يقبل فانا نعلم قطعاً أن جميع السلف أجمعوا على تقديم الدليل القاطع على

محالا ولكنه يتعذر الوقوف عليه لأن الوقوف عليه إنما يمكن بعد معرفة أعيانهم ومعرفة ماغلب على ظنهم ومعرفة اجتماعهم عليه فى وقت واحد والوقوف على الثلاثة متعذر أما الأول فلانتشارهم شرقا وغربا ولجواز خفاء واحد منهم بأن يكون أسيراً أو محبوسا فى مطمورا أو منقطعاً فى جبل ولأنه يجوز أن يكون فيهم من هو خامل الذكر لايعرف أنه من المجتهدين وأما الثانى فلاحتمال أن بعضهم يكذب فيفتى على خلاف اعتقاده خوفا من سلطان جائر أو مجتهد ذى منصب أفتى بخلافه وأما الثالث فلاحتمال رجوع أحدهم قبل فتوى الآخر ولأجل هذه الاحتمالات قال الإمام أحمد رضى الله عنه من ادعى الاجماع فهو كاذب وأجاب المصنف رحمه الله بأن الوقوف عليه يتعذر فى أيام الصحابة رضوان الله عليهم فانهم كانوا قليلين محصورين ومجتمعين فى الحجاز ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفا فى موضعه وهذا الجواب ذكره الإمام فقال والانصاف أنه لا طريق لنا إلى معرفته إلا فى زمان الصحابة وعلل بما قلناه نعم ولو فرضنا حصول الاجماع من غير الصحابة فالأصح عند الإمام والآمدى وغيرهما أنه يكون حجة وقال أهل الظاهر لايحتج إلا باجماع الصحابة وهو رواية لأحمد ☼ (الثانية أَنَّه حجَّةٌ خلافاً للنَّظَّامِ والشِّيعةِ والخَوارجِ لنا وجوه الأول أنَّه تعالى جَمعَ بيْنَ مَشاقَّةِ الرَّسولِ واتِّباعِ غَيْرِ سَبيلِ المُؤْمنينَ فى الوَعيد حيْث قالَ وَمَنْ يُشاقِقِ الرَّسولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لهُ الهُدَى الآية فَيكونُ محرَّماً

المظنون وماذاك إلا بثبوته عنهم ونقله الينا وبهذا اندفع مايقال من أن نقل الاجماع بالتواتر إلى من يحتج مستحيل أو يجب فيه استواء الطرفين والواسطة ومن البعيد جداً أن يشاهد أهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا ويسمعوا منهم ويبلغوا عنهم إلى أهل التواتر هكذا طبقة من طبقة إلى ان يتصل بنا كذا ذكر المحقق المسألة (الثانية أنه) أى الاجماع (حجة) عند الجمهور (خلافاً للنظام والشيعة والخوارج) وقيل المخالف بعضهم وأما قول أحمد من ادعى الاجماع فهو كاذب كأنه استبعاد الاطلاع عليه ممن يدعيه دون أن يعلمه غيره لا إنكار حجيته (لنا) على حجيته (وجوه الأول أنه تعالى جمع بين مشاقة الرسول) عليه السلام وبين مخالفته الحرام (و) بين (اتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد حيث قال ومن يشاقق الرسول) الآية وتمامها (من بعد ماتبين له الهدى الآية) ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم وساءت مصيرا (فيكون) متابعة غير سبيل المؤمنين (محرما) وإلا لما جمع بينهما وبين المشاقة المحرمة فى ترتب الوعيد عليه لامتناع ترتبه على المباح ومتابعة غير سبيلهم متابعة قول أو فتوى تخالف قولهم وفتواهم

ُفيَجبُ اتّباعُ سَبيلِهمْ إذْ لا مَخْرَجَ عنهما . قيل رتَّب الوعيدَ علىٰ الكلِّ قلنا بَلْ علىٰ كلٍّ واحدٍ وإلاّ لَغَا ذِكرُ المخالفةِ قيل الشّرط فى المَعْطوفِ عليهِ شرْطٌ فى المَعْطوف قلنا لا وإنْ سُلِّمَ لمْ يَضُرَّ لأنّ الهُدىٰ دليلُ التّوْحيدِ

(فيجب اتباع سبيلهم) أى متابعة قولهم وفتواهم (إذ لا مخرج عنهما) أى لاخروج للاتباع عن القسمين فاذا حرم أحدهما وهو اتباع غير سبيلهم وجب الآخر وهو اتباع سبيلهم هو المعنى بالاجماع وذلك لأن سبيلهم وغيره نقيضان فاذا تركا يلزم ارتفاعهما فلا خروج عنهما كذا ذكر الجاربردى قال قلت قلت لانسلم ذلك لجواز كون السبيلين المتخالفين أخصين من أعم فيمكن تركهما باتباع أخص ثالث قلنا هو غير سبيلهم أيضاً كما سيجىء فان (قيل رتب الوعيد على الكل) وهو المجموع من مشاقة الرسول ومخالفة سبيل المؤمنين ولا يلزم من حرمة المجموع حرمة كل من الآخر (قلنا بل) الوعيد مرتب (على كل واحد) منهما (وإلا) أى وإن لم يكن مرتبا على كل (لغا ذكر المخالفة) أى مخالفة سبيل المؤمنين لاستقلال المشاقة إن وجد منافى استحقاق التعذيب أقول قد كان ترتبه يختلج فى ذهنى إلى المشاقة وإن استقلت لكن يجوز أن يكون حرمة مخالفة المؤمنين مشروطة باجتماعها مع المشاقة وترتب الوعيد على المجموع من حيث أن المخالفة ليست بحرام إلا بالضم إلى المشاقة لامن حيث العكس وقد وجدت بعد حين فى كلام الفاضل مايشير اليه وان العلامة جعله واردا فان قلت الأصل استقلال كل منهما والتوقف يتوقف على شرطية المشاقة أو عليتها فمن ادعى فعليه البيان قلنا لانسلم أن الأصل ذلك كيف وهو على وزان من دخل الدار وجلس فله كذا وكان القياس أن لا يستقل شىء منهما يترتب الجزاء عليه إلا أن هناك وجد مايدل على استقلال الأول بدون الثانى فيبقى عدم استقلال الثانى بدون الأول على ماكان فان قلت يوجد دليل على استقلال الثانى بذلك أيضا وهو قوله عليه السلام من خالف الجماعة مات ميتة جاهلية وغيره من النصوص قلنا هو استقلال ابتدائى مع أنا لانسلم دلالته على ترتب الوعيد المذكور فى الآية على المخالفة فان (قيل) سلمنا ذلك لكن (الشرط فى المعطوف عليه شرط فى المعطوف) يعنى أن ترتب الوعيد على المشاق التى هى المعطوف عليه مشروط بتبين الهدى فيشترط فى ترتبه على المعطوف عليه وهو مخالفتهم واللام فى الهدى للاستغراق ومن جملة الهدى سند الاجماع فيجوز أن لا يحصل ذلك للمخالف فلا يكون المخالفة حينئذ حراما وأشار الشارح إلى أن المعنى أن مخالفة الاجماع حرام على تقدير تبين جميع أنواع الهدى حتى دليل الاجماع وحينئذ لافائدة فى الاجماع لأنه إذا علم الدليل فالحجة الدليل لاالاجماع أقول وفيه نظر لايخفى (قلنا لا) نسلم وجوب اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى جميع الامور (وإن سلم) ذلك (لم يضر) ماذكر (لأن الهدى) فى الآية المراد به (دليل التوحيد

والنُّبوَّةِ قيل لا يوجبُ تحريمَ كلِّ ما غايَرَ قلنا يَقتضي لجوازِ الإستثناءِ قيل السَّبيلُ دليلُ المُجمِعين قلنا حَمْلُهُ على الإجماعِ أولى لعمومه قيل يَجبُ اتِّباعُهم فيما صاروا به مؤمنينَ قلنا حينئذٍ تكون المخالفة المُشاقة قيل يُترَكُ الإتِّباعُ رأساً

والنبوة) لا لجميع الدلائل الأصولية والفروعية وإلا لم يكن المشاقة فى عهده عليه السلام حراماً إذ لا يتبين فى عهده جميع الأدلة وحينئذ يكون مخالفة الاجماع بعد انعقاده حراماً وإن لم يتبين المخالف الدليل الذى اعتمد عليه المجمعون فان (قيل) الآية توجب حرمة اتباع بعض ما يغاير سبيلهم (لا يوجب تحريم) اتباع (كل ما غاير) لأن لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فيجوز أن يراد الكفر ومما يؤكد ذلك أنها نزلت فى شأن المرتد (قلنا يقتضى) تحريم اتباع كل مغاير لأنه عام (لجواز الاستثناء) منه كما يقال من أطاع غير أمرى ضربته إلا أمر أخى وسبب النزول لا يخصص أو العبرة لعموم اللفظ وأما شك الجاربردى بأن من قال من دخل دارى فله كذا يفهم منه العموم عرفاً وشرعا فبعيد إذ الكلام فى عموم من وكأن لفظة غير سقط من القلم والصواب من دخل غير دارى فان (قيل) لو سلم العموم لكن (السبيل) أى المراد به (دليل المجمعين) اتفاقهم لأنه لما لم يحمل على ما وضع له وهو طريق المشى يحمل على أقرب المجازات وهو الدليل لكمال المناسبة بينهما أو الحركة فى المقدمات موصلة إلى المطلوب كالحركة فى الطريق (قلنا حمله على الإجماع أولى لعمومه قيل يجب اتباعهم فيما صاروا به مؤمنين قلنا حينئذ) الدليل قول الله وقول رسوله وحينئذ (تكون المخالفة) أى مخالفة سبيلهم بمعنى الدليل (المشاقة) أى عنها فيلزم التكرار فى الآية والأصل عدمه فيحمل على الإجماع لئلا يلزم ذلك وإطلاق السبيل على ما يختاره الانسان شائع كقوله تعالى : « قل هذه سبيلى » ولذا سمى معتقد الحب لشخص مذهبه ولا نسلم أن ما ذكرتم أقرب وما ذكرتم فى إشارته ليس بيان العلاقة قال الخنجى يجوز أن يكون دليل الاجماع القياس أو آية عامة أو سنة غير قطعية لمخالفتها غير المشاقة فلا يلزم التكرار قال العبرى وفيه نظر لأن مخالفة الآية عامة كانت أو خاصة ومخالفة السنة مشاقة ومخالفة القياس مخالفة دليله الذى هو الآية أقول لا نسلم أن مخالفة الظنى من الكتاب والسنة مشاق خصوصاً إذا كانت لتأويل وقوله ومخالفة القياس مخالفة الآية الظاهر أنه أراد بالآية قوله فاعتبروا ولا يخفى أن ذلك إنما يصح لو أنكر أصل القياس لا ما إذا خالف قياساً خاصاً على أن دلالة فاعتبروا على أصله غير قطعى لما عرف من الاختلاف المشهور فى المراد من الاعتبار فان (قيل) لا يلزم وجوب اتباع سبيلهم وإن حرم اتباع غير سبيلهم وإنما يلزم لو لم يكن واسطة وهو منتف إذ قد (يترك الاتباع رأساً)

قلنا التركُ غيرُ سبيلِهم قيل لا يجبُ اتباعُهم فى فعلِ المُباحِ قلنا كاتباعِ الرَّسول عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ قيل المُجمعونَ أثبتوا بالدَّليلِ قلنا خُصَّ النَّصُّ فيهِ قيل كلُّ المؤمنين المَوجودينَ إلى يومِ القيامةِ قلنا بل فى كلِّ عصرٍ لأنَّ المقصودَ العملُ ولا عملَ فى القيامةِ) أقول ذهب الجمهور إلى أن الاجماع حجة يجب العمل به خلافاً للنظام والشيعة والخوارج فإنه وإن نقل عنهم ما يقتضى الموافقة لكنهم عند التحقيق مخالفون أما النظام فانه لم يفسر الاجماع باتفاق المجتهدين كما قلنا بل قال كما نقله عنه الآمدى أن الاجماع هو كل قول يحتج به وأما الشيعة فانهم يقولون أن الاجماع حجة لا لكونه إجماعا بل لاشتماله على قول الامام المعصوم وقوله بانفراده عندهم حجة كما سيأتى فى كلام المصنف وأما الخوارج فقالوا كما نقله القرافى فى الملخص أن إجماع الصحابة حجة قبل حدوث الفرقة وأما بعدها فقالوا الحجة فى إجماع طائفتهم لا غير لأن العبرة بقول المؤمنين ولا مؤمن عندهم إلا من كان على مذهبهم وكلام المصنف تبعاً للامام يقتضى أن النظام يسلم

بأن لا يتبع لا هذا ولا ذاك فيتحقق الواسطة (قلنا الترك) أى ترك متابعة سبيلهم (غير سبيلهم) فيكون حراماً فان (قيل) لو صح ما ذكر لوجب اتباعهم فى فعل المباح عند اتفاقهم عليه لكن (لا يجب اتباعهم فى فعل المباح) وإلا لكان المباح واجباً فيكون مخصوصاً باتباع بعض سبيلهم كالإيمان مثلا فلا يلزم حجيته للاجماع (قلنا) اتباع المؤمنين (كاتباع الرسول عليه الصلاة والسلام) أى وجوب متابعتهم كوجوب متابعته عليه السلام وكما خص فعل المباح عن الثانى خص عن الأول وبقى العام فيما عداه حجة أو يقول المتابعة هو الاتيان بفعل الغير على الوجه الذى فعله ذلك الغير واجباً كان أو مباحا قال (قيل المجمعون أثبتوا) الحكم المجمع عليه (بالدليل) هو سندهم فى الاجماع فاثبات الحكم بالدليل من جملة سبيلهم فوجب علينا الاتباع فى ذلك بأن نثبته بذلك الدليل أيضاً لا بالاجماع فلا يكون الاجماع فيه حجة (قلنا خص) هذا العام (النص فيه) أى فى وجوب الاستدلال بذلك الدليل بأن خص منه هذا بالوجوب لظهور أنه إذا تعددت الأدلة لا يتعين أحدهما للتمسك فان (قيل) المراد بالمؤمنين (كل المؤمنين الموجودين إلى يوم القيامة) لأنه عام ولا يلزم فيه حرمة مخالفة الموجودين فى عصرنا فلا يكون إجماعهم حجة كذا ذكر الجاربردى وذكر العبرى أن المراد الكل فاتباعهم مستحيل قطعاً فلا يمكن حمله على الوجوب وإلا لزم التكليف بالمحال (قلنا) لا نسلم أن المراد ما ذكرتم (بل) الموجودين (فى كل عصر) فيجب فى كل عصر متابعة الموجودين فيه فهو وإن كان عاماً لكنه مخصوص بالدليل (لأن المقصود) باتباع سبيلهم (العمل) بمقتضاه (ولا عمل فى القيامة)

إمكان الاجماع وإنما يخالف فى حجيته والمذكور فى الأوسط لابن برهان ومختصر ابن وغيرهما أنه يقول باستحالته (قوله لنا) أى الدليل على كونه حجة من ثلاثة أوجه اه وقد تمسك به الشافعى فى الرسالة قوله تعالى: «ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً» وجه الدلالة أن الله تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد حيث قال نوله ماتولى ونصله جهنم فيلزم أن يكون اتباع غير سبيل المؤمنين محرماً لأنه لو لم يكن حراماً لما جمع بينه وبين المحرم الذى هو المشاقة فى الوعيد فإنه لا يحسن الجمع بين حرام وحلال فى وعيد بأن تقول مثلا إن زنيت وشربت الماء عاقبتك وإذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم لأنه لا مخرج عنهما أى لا واسطة بينهما ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم كون الاجماع حجة لأن سبيل الشخص هو ما يختاره من القول أو الفعل أو الاعتقاد (قوله قيل رتب الوعيد الخ) أى اعترض الخصم بتسعة أوجه * أحدهما أن الله تعالى رتب الوعيد على الكل أى على المجموع المركب من المشاقة واتباع غير سبيل المؤمنين فيكون المجموع هو المحرم ولا يلزم من تحريم المجموع تحريم كل واحد من أجزائه كتحريم الأختين * والجواب أنا لانسلم أنه رتب الوعيد على الكل بل على كل واحد إذ لو لم يكن مرتباً على كل واحد لكان ذكر مخالفة المؤمنين يعنى اتباع غير سبيلهم لغوا لا فائدة له لأن المشاقة مستقلة فى ترتب الوعيد وكلام الله سبحانه وتعالى يصان عن اللغو وهذا الجواب ليس فى المحصول ولا فى الحاصل وهو أولى مما قالاه * الثانى سلمنا أن الوعيد مرتب على كل واحد منهما لكن لا نسلم تحريم اتباع غير سبيلهم مطلقاً بل بشرط تبين الهدى فان تبين الهدى شرط فى المعطوف عليه لقوله تعالى: «من بعدما تبين له الهدى» والشرط فى المعطوف عليه شرط فى المعطوف لكونه فى حكمه والهدى عام لاقترانه بأل فيكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين متوقفة على تبين جميع أنواع الهدى ومن جملة أنواع الهدى دليل الحكم الذى أجمعوا عليه وإذا تبين ذلك استغنى به عن الاجماع فلا يبقى للتمسك بالاجماع فائدة وأجاب المصنف رحمه الله بوجهين * أحدهما لانسلم أن كل ما كان شرطاً فى المعطوف عليه يكون شرطاً فى المعطوف بل العطف إنما يقتضى التشريك فى مقتضى العامل اعرابا ومدلولا كما تقدم غير مرة * الثانى سلمنا أن الشرط فى المعطوف عليه شرط فى المعطوف لكن لا يضرنا ذلك فإنه لا نزاع فى أن الهدى المشروط فى تحريم المشاقة إنما هو دليل التوحيد والنبوة لا أدلة الأحكام الفرعية فيكون هذا الهدى شرطا فى اتباع غير سبيل المؤمنين ونحن نسلمه * الاعتراض الثالث سلمنا أن قوله تعالى: «ويتبع غير سبيل المؤمنين» توجب تحريم المخالفة لكن لفظ غير وسبيل مفردان والمفرد لا عموم له فلا يوجب ذلك تحريم كل ما غاير سبيلهم بل يصدق بصورة وهو الكفر ونحوه

. . .   .

مما لاخلاف فيه والجواب أنه يقتضى العموم لما فيه من الاضافة ويدل عليه أن يصح الاستثناء منه فيقال إلاسبيل كذا والاستثناء معيار العموم . واعلم أن إضافة غير ليست للتعريف على المشهور وفى التعميم بمثلها نظر يحتاج إلى تأمل فقد يقال إن هذه الإضافة لاتقتضيه ويكون العموم تابعاً للتعريف كما كان الاطلاق تابعاً للتنكير وكما لو زيدت لام التعريف فى جمع من الجموع فإنها لاتقتضى التعميم لعدم التعريف . الرابع لانسلم أن السبيل هو قول أهل الاجماع بل دليل الإجماع وبيانه أن السبيل لغة هو الطريق الذى يمشى فيه وقد تعذرت إرادته هنا فتعين الحمل على المجاز وهو إما قول أهل الإجماع أو الدليل الذى لأجله أجمعوا والثانى أولى لقلة العلاقة بينه وبين الطريق وهو كون كل واحد منهما موصلا إلى المقصد . وأجاب المصنف بأن السبيل أيضا يطلق على الإجماع لأن أهل اللغة يطلقونه على مايختاره الانسان لنفسه من قول أو فعل ومنه قوله تعالى : « قل هذه سبيلى » وإذا كان كذلك فحمله على الإجماع أولى لعموم فائدته فإن الإجماع يعمل به المجتهد والمقلد وأما الدليل فلا يعمل به سوى المجتهد وهذا الجواب ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف وهو أحسن مما قاله الإمام وفى كثير من النسخ التى اعتمد عليها جمع من الشارحين جواب غير هذا وهو أنه يلزم منه أن تكون مخالفة سبيل المؤمنين هى المشاقة لان دليل الإجماع هو الكتاب والسنة وهذا الجواب سيأتى فى كلام المصنف جوابا عن سؤال آخر لكن على تقدير آخر فسقط ذلك السؤال مع جواب السؤال الذى نحن الآن فيه . الخامس: لانسلم أنه يجب اتباع سبيل المؤمنين فى كل شىء بل فى السبيل الذى صاروا به مؤمنين ، ويدل عليه أن الآية الكريمة نزلت فى رجل ارتد ولأنه إذا قيل : لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه المنع من ترك الأسباب التى بها صاروا صالحين دون غيرها كالأكل والشرب ، وأجاب المصنف بأنه يلزم حينئذ أن تكون مخالفة سبيل المؤمنين هى المشاقة فانه لا معنى لمشاقة الرسول عليه الصلاة والسلام إلا ترك الإيمان وسمى بذلك لأنه فى شق أى فى جانب ، والرسول صلى الله عليه وسلم فى جانب آخر فلو حمل على هذا لزم التكرار * السادس : سلمنا تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين لكن لا نسلم وجوب اتباع سبيلهم ، وقولهم أنه لا مخرج عنها ممنوع فان بينهما واسطة وهى أن يترك الاتباع أصلا ورأساً فلا يتبع سبيل المؤمنين ولا سبيل غيرهم ، والجواب أن ترك الاتباع بالكلية غير سبيلهم أيضا فمن اختاره لنفسه فقد اتبع غير سبيلهم ، وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل وفيه نظر فان اتباع الغير هو إتيانه بمثل فعله لكونه أتى به فمن ترك اتباع سبيل المؤمنين لأجل أن غير المؤمنين تركوه كان متبعاً غير سبيل المؤمنين وأما من تركه لعدم الدليل على اتباع المؤمنين فلا يكون متبعاً لأحد وحينئذ فلا يدخل تحت الوعيد وأجاب الامام بجواب آخر وهو أن قول القائل لاتتبع غير سبيل الصالحين لا يفهم منه فى

. . .   .

العرف سوى الأمر باتباع سبيل الصالحين حتى لو قال لاتتبع غير سبيلهم ولا تتبع سبيلهم أيضاً لكان ركيكا نعلم لو أخر لفظة الغير فقال لاتتبع سبيل غير الصالحين فانه لايفهم منه الأمر باتباع سبيلهم ولهذا يصح النهى عنه أيضاً * السابع : سلمنا وجوب الاتباع لكنه لايجب فى كل الأمور لأنهم لو أجمعوا على فعل مباح لايجب متابعتهم على فعله وإلا لكان المباح واجباً وإذا لم يجب اتباعهم فى الكل لم يلزم اتباعهم فيما أجمعوا عليه لجواز أن يكون المراد هو الايمان أو غيره مما اتفقنا عليه وأجاب المصنف بقوله قلنا كاتباع الرسول عليه الصلاة والسلام ولم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل وتقريره من وجهين * أحدهما : أن اتباعهم فى المباح أيضاً واجب ومعنى وجوبه هو ماقلناه فى وجوب اتباع النبي صلى الله عليه وسلم فى المباح وهو اعتقاد إباحته وأن يفعله على جهة الاباحة لا على جهة أخرى * الثانى أن قيام الدليل على وجوب اتباعهم فى كل الأمور كقيام الدليل على وجوب اتباع النبي صلى الله عليه وسلم فيها فكما أن المباح قد أخرج من عموم التأسى لدليل ولم يقدح فى الدلالة على الباقى فكذلك الأول * الثامن : لانسلم أيضاً أن المتابعة تجب فى كل الأمور وذلك لأن المجمعين إنما أثبتوا الحكم المجمع عليه بالدليل لا باجماعهم لما ستعرفه أن الإجماع موقوف على الدليل وحينئذ فنقول إن وجب علينا إثبات ذلك الحكم باجماعهم لا بالدليل كان ذلك اتباعا لغير سبيلهم وهو لايجوز ، وإن وجب إثباته بالدليل لم يكن الإجماع بنفسه دليلا مستقلا وهو خلاف المدعى وأيضاً فانكم لاتقولون بوجوب إثباته بالدليل وأجاب المصنف بأن اتباعهم واجب فى كل شىء إلا ماخص بدليل وهذه الصورة قد خصت بالاتفاق لأن الحكم قد ثبت باجماعهم وإذا ثبت فلا يحتاج فى إثباته إلى دليل آخر * التاسع : سلمنا ماقلتم لكن الآية تدل على وجوب اتباع سبيل كل المؤمنين لأن لفظ المؤمنين جمع محلى بالألف واللام فيفيد العموم وكل المؤمنين هم الموجودون إلى يوم القيامة فلا يكون إجماع أهل العصر الواحد حجة لكونهم بعض الأمة وأجاب المصنف بأن المراد بالمؤمنين هم الموجودون فى كل عصر فان الله تعالى لما علق العقاب على مخالفتهم زجراً عنها وترغيباً فى الأخذ بقولهم علمنا أن المقصود هو العمل فانتفى أن يكون المراد جميع المؤمنين الموجودين إلى يوم القيامة لأنه لاعمل فى القيامة قال (الثانى قوله تعالى : « وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً » عدلهم فتجب

الوجه (الثانى : قوله تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ») أى عدلا نقلا عن أئمة اللغة ولقوله عليه الصلاة والسلام خير الأمور أوسطها ولأن الوسط هو البعيد عن طرفى الافراط والتفريط ، وما هو كذلك يكون خيراً وعدلا والله تعالى (عدلهم فتجب

عِصْمَتِهِمْ عن الخَطإِ، قَوْلاً وفِعْلاً كبيرةً وصَغيرةً بخلاف تعديلنا قيل العَدالة فِعْلُ العبْدِ والوَسط فِعْلُ اللهِ تعالىٰ قلنا فعْلُ العبْدِ فعْلُ اللهِ تعالىٰ علىٰ مذْهبِنا قيل عُدولٌ وقْتَ أداءِ الشَّهادةِ قلنا حينئذٍ لا مزيَّة لهُم فإنّ الكلَّ يكُونونَ

عصمتهم عن الخطإ قولا وفعلا كبيرة وصغيرة) إذ من عدله الله يكون معصوما البتة وإذا ثبت عصمتهم يكون قولهم وفعلهم حجة قوله (بخلاف تعديلنا) جواب سؤال تقديره أن التعديل لايوجب عصمة المعدل عن جميع الخطايا كما فى تعديلنا وتقرير الجواب أن تعديله بخلاف تعديلنا لأن العالم بالسر والعلانية فمن عدله كان معصوماً ونحن لانعلم خطاياه الخفية فان قلت فحينئذ يلزم أن لا يكون فى هذه الأمة خطأ وعصيان والأمر بخلافه قلنا الأمر عنه إجماعهم على أمر كذلك لأنهم من حيث أنهم أمة محمد مجموعون على هذا الأمر لاخطأ فيهم ولاعصيان ألبتة فان (قيل العدالة) لكونها فعل الواجبات والكف عن المحرمات (فعل العبد والوسط فعل الله تعالى) أى مخلوقة لكونه مجعولا له كما يشير إليـــه قوله تعالى : « جعلناكم أمة وسطاً » فلايكون جعلهم وسطاً جعلهم عدلا (قلنا) كون العدالة فعل العبد لاينافى كونها وسطا إذ (فعل العبد فعل الله تعالى على مذهبنا) لما ثبت فى علم الكلام من أن الفاعل الحقيقى بلاواسطة مؤثر آخر فى جميع الموجودات الممكنة هو الله تعالى كما هو رأى الأشاعرة والصوفية فان قلت تعديل الله إياهم لاينافى صدور الصغيرة عنهم أو هى لاتقدح فى العدالة فيجوز أن يكون اجماعهم من جملة صغارهم قلنـــا الاصرار مناف والمجمعون مصرون على إجماعهم هذا ماقالوا أقول سلمنا عدالة الجميع وأنه لايصدر عنهم كبيرة ولا صغيرة إصراراً ولا يلزم منه أن لايصدر عنهم الخطأ المؤدى اجتهادهم إليه لأنه ليس بعصيان لامن الكبائر ولا الصغائر ولذا يكون المجتهد مأجوراً وإن أخطأ فإن قلت لا يجوز اجتماعهم على الضلالة للحديث والخطأ ضلالة قلنا هذا استدلال مستقل مع أنا لانسلم أن الخطأ الاجتهادى ضلالة فان قلت تعديل الله إذا أوجب عصمتهم وجب أن لا يقروا على الخطأ كالنبى عليه السلام قلنا لانسلم أن التعديل يوجب العصمة عن كل مافيه معصية حتى الإقرار على الخطأ اللهم إلا أن يقال اجتماع الجم الغفير من جميع مجتهدى عصر على الخطأ بعيد فالظاهر إصابتهم من أن هذا استدلال ابتدائى أيضاً (قيل) دلالة الآية على أنهم (عدول وقت أداء الشهادة) فلا يجب عدالتهم إلا فى هذا الوقت لأنها إنما تعتبر حال الأداء لا حال التحمل ومعلوم أن شهادتهم فى الآخرة فلايجب عصمتهم فى الدنيا حتى يكون اتفاقهم حجة (قلنا حينئذ لا مزية لهم) أى لأمة محمد عليه السلام على غيرهم مع أن الآية سيقت لتمدحهم (فإن الكل) أى جميع الأمم (لا يكونون

كَذَلِكَ الثالث قالَ النبيُّ صلى الله عليه وسلم لا تَجْتَمِعُ أُمَّتِى على خَطإٍ وَنظائره فإنها وإنْ لمْ تَتَواتَرْ آحادُها لكِن المُشترَك بينَها مُتواتِرٌ والشِّيعةُ عَوَّلوا عَليهِ لاشْتِمالِه علىَ قَوْلِ الإمامِ المَعْصُومِ) أقول الدليل الثانى على أن الإجماع حجة قوله تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس » وتقريره أن الله تعالى عدل هذه الأمة لأنه تعالى جعلهم وسطاً وقد قال الجوهرى والوسط من كل شيء أعدله قال الله تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً » أى عدولا هذا لفظه ولأنه تعالى علل ذلك بكونهم شهداء والشاهد لا بد وأن يكون عدلا وهذا التعديل الحاصل للأمة وإن لزم منه تعديل كل فرد منها بالضرورة لكون نفيه عن واحد مستلزماً لنفيه عن المجموع لكنه ليس المراد تعديلهم فيما ينفرد به كل واحد منهم لأنا نسلم بالضرورة خلافه فتعين تعديلهم فيما يجتمعون

كذلك) أى عدولا فى الآخرة لاستحالة ارتكاب الخطإ حينئذ فى محصول الإمام لو أريد صيرورتهم عدولا فى الآخرة لقيل سيجعلكم أمة وسطاً وفيه نظر لأن الأمر الواجب الوقوع فى حكم الواقع كذا ذكر العبرى واستدل أيضاً بأنه لو لم يكن الاجماع حجة لما أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع واللازم باطل أما الملازمة فلأن العادة تحكم قطعاً بأن جميعهم لا يجمعون على القطع فى شرعى بمجرد تواطؤ أو ظن فهناك قاطع بلغهم فالمخالف مخطىء بالاجماع حق ولا ينقض باجماع الفلاسفة من السلف على قدم العالم وإجماع اليهود أن لا نبى بعد موسى وإجماع النصارى على أن عيسى قد قتل لأن الفرق فى الشرعيات هو القاطع والظنى بين لا يشتبه على أهل المعرفة والتمييز وإجماع الفلاسفة عن نظر عقلى وتعارض الشبه وأشباه الصحيح والفاسد فيه كثير وإجماع اليهود والنصارى عن الاتباع الآحاد فى الأوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا ويقال على أصل الدليل إن قلتم أجمعوا على تخطئة المخالف فيكون حجية لزم إثبات الإجماع بالإجماع وإن قلتم الاجماع دل على نص قاطع فى تخطئة المخالف وقد أثبتم الإجماع بنص يتوقف على الاجماع وهو مصادرة الجواب أن المدعى حجية الاجماع وما يتوقف عليه ذلك وجود صورة من الاجماع يمنع عادة وجودها بدون ذلك النص سواء قلنا الاجماع حجة أم لا ولا خفاء أن ذلك لا يتوقف على حجيته الإجماع (الثالث قال النبى صلى الله عليه وسلم : لا تجتمع أمتى على خطإ ونظائره فإنها وإن لم تتواتر آحادها لكن المشترك بينها متواتر والشيعة عولوا) أى اعتمدوا (عليه) أى الاجماع وجعلوه حجة (لاشتماله على قول الإمام المعصوم) أو عندهم أن زمان التكليف لا يخلو من إمام معصوم لأنه لطف وهو واجب على الله تعالى عندهم والاجماع لكونه رأى

عليه وحينئذ فتجب عصمتهم عن الخطأ قولا وفعلا صغيرة وكبيرة لأن الله تعالى يعلم السر والعلانية فلا يعدلهم مع ارتكابهم بعض المعاصى بخلاف تعديلنا فانه قد لا يكون كذلك لعدم اطلاعنا على الباطن اعترض الخصم بوجهين * أحدهما أن العدالة فعل العبد لأنها عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المنهيات والوسط فعل الله تعالى لقوله : « جعلناكم أمة وسطاً » فيكون الوسط غير العدالة فلا يكون جعلهم وسطاً عبارة عن تعديلهم وكيف والمعدل لا يجعل الرجل عدلا ولكن يخبر عن عدالته وجوابه ان فعل العبد من أفعال الله تعالى على مذهب أهل الحق لما تقرر فى علم الكلام أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى * الثانى سلمنا أن الله تعالى عدلهم لكن تعديلهم ليشهدوا على الناس يوم القيامة بأن الأنبياء بلغوهم الرسالة وعدالة الشهود إنما تعتبر وقت أداء الشهادة لا قبلها فتكون الأمة عدولا فى الآخرة لا فى الدنيا ونحن نسلمه والجواب أن سياق الآية يدل على تخصيص هذه الأمة بالتعديل وتفضيلهم على غيرها فيتعين حمله على الدنيا لأنا لو حملناه على الآخرة لم يكن لهم مزية لأن كل الأمم إذ ذاك عدول وفى الجواب نظر لأن الله تعالى قد أخبر عن بعض أهل الموقف بانكار المعاصى وإنكار التبليغ إليهم بل الجواب أن يقول العدالة لا تتحقق إلا مع التكليف ولا تكليف فى الدار الآخرة ويؤيده قوله تعالى : « جعلناكم » ولم يقل سنجعلكم نعم لقائل أن يقول أن الآية لا تدل على المدعى لأن العدالة لا تنافى صدور الباطل غلطاً ونسياناً سلمنا أن كل ما أجمعوا عليه حق لكن لا يلزم المجتهد أن يتبع كل ما كان حقاً فى نفسه بدليل أن المجتهد لا يتبع مجتهداً آخر وإن قلنا كل مجتهد مصيب (قوله الثالث) أى الدليل الثالث على أن الإجماع حجة قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتى على الخطأ ونظائره من الاحاديث كقوله لا تجتمع أمتى على الضلالة وكقوله سألت الله تعالى أن لا تجتمع أمتى على الضلالة فأعطانيها وكقوله لم يكن الله ليجمع أمتى على ضلال وروى ولا على خطأ وكقوله يد الله مع الجماعة إلى غير ذلك فان هذه الأحاديث وإن لم يتواتر كل واحد منها لكن القدر المشترك بينها وهو عصمة الأمة متواتر لوجوده فى هذه الأخبار الكثيرة وهذا الدليل ساقط فى كثير من النسخ وادعى الآمدى أنه أقرب الطرق فى إثبات كونه حجة قاطعة وقال ابن الحاجب الاستدلال به حسن وضعفه الإمام فقال دعوى التواتر المعنوى بعيد لأنا لا نسلم أن مجموع هذه الأخبار بلغ حد التواتر فما الدليل عليه وبتقديره فهو إنما يفيد الظهور لأن القدر المشترك الثابت بالقطع إنما هو الثناء على الأمة ولم يلزم منه امتناع الخطأ عليهم فان التصريح بامتناعه

جميع الأمة مشتمل على قول الإمام فالحجة فى الحقيقة عندهم قوله للاجماع من حيث هو فلا ينافى ذلك ما مر من أن الاجماع حجة خلافاً للشيعة إذ المراد به الاجماع من حيث هو مع

لم يرد فى كل الأحاديث وقد تلخص أن الأدلة التى قالها المصنف إنما يحسن الاستدلال بها إذا قلنا ان الإجماع ظنى كما صححه الإمام وأتباعه واقتضاه كلام الآمدى لكن الأكثرون على أنه قطعى (قوله والشيعة عولوا عليه) يعنى أن الشيعة ذهبوا إلى أنه يجب أن يكون فى كل زمان إمام يأمر الناس بالطاعات ويردعهم عن المعاصى وذلك الإمام لابد أن يكون معصوماً وإلا لافتقر إلى إمام آخر ولزم التسلسل وإذا كان الإمام معصوما كان الإجماع حجة لاشتماله على قوله لأنه رأس الأمة ورئيسها لا لكونه إجماعاً وجوابه أن ذلك مبنى على وجوب مراعاة المصالح سلمنا لكن الردع إنما يحصل بنصب إمام ظاهر قاهر وهم يجوزون أن يكون خفياً خاملا ويجوزون عليه الكذب أيضاً خوفا وتقية وذلك كله ينافى المطلوب وهذه المسألة محلها علم الكلام فلذلك لم يشتغل المصنف بالجواب عنها قال * (الثالثة قالَ مالكٌ رضىَ اللهُ عنه إجماعُ أهلِ المَدينةِ حُجَّةٌ لقَوْلهِ عَليْهِ الصَّلاةُ والسَّلامُ إنَّ المَدينَةَ لَتَنْفى خَبَثَها وهُو ضعيفٌ .

قطع النظر عن قول الإمام المسألة (الثالثة قال مالك رضى الله عنه إجماع أهل المدينة) بدون غيرهم (حجة) لأمنهم عن الخطأ لأنه خبث وهو منفى عنهم (لقوله عليه الصلاة والسلام إن المدينة لتنفى خبثها وهو ضعيف) لأنا لانسلم أن الخطأ الاجتهادى خبث وإلا لم يؤجر المجتهد المخطىء وقيل لأنه لاعموم فيه فلايشمل جميع أنواع الخبث وذلك لأنه مفرد ولأنه وارد فى جماعة كرهوا الإقامة بالمدينة وفيه نظر أما فى الأول فلأنه يجوز لاشتباه وهو آية العموم على أنه روى بلفظ العموم أيضاً وأما فى الثانى فلأنه لاعبرة لخصوص السبب قال المراغى ووجه الضعف أنه لادلالة للحديث على الدوام فلايجب انتفاء الخبث دائما وفيه نظر إذ الحكم فى حكم ثبت بقاؤه حتى يوجد ماينافيه وأيضا لو صح لما تم التمسك بآية المشاقة وبقوله عليه السلام لاتجتمع أمتى على الضلالة لعدم اقتضائها الدوام ولايلزم دوام حرمة المشاقة ولادوام عدم اجتماعهم على الضلالة واعترض بأن الخبر غير عام لجواز الخطأ على بعض أهل المدينة وإلا لكان قول كل منهم حجة وحينئذ لايبقى حجة أقول المراد جميع أهل المدينة كما هو الظاهر فدلالة الخبر على نفى الخطأ منهم أعم من أن ينفى عن كل منهم أو عن الجميع من حيث هو الجميع وانتفاء الشق الأول بدليل لاينافى بقاء الثانى قال الخنجى واحتج الجمهور بأن لفظ المؤمنين فى الآية والأمة فى الخبر لايقتضيان حجية اتفاق أهل المدينة دون غيرهم قال قلت هذا ضعيف إذ لايلزم من عدم دلالة هذين اللفظين على حجية اجتماعهم دلالتهما على عدم الحجية لجواز وجود دليل آخر على حجية اتفاقهم قلنا الأصل عدم دليل آخر قال العبرى وفيه نظر إذ للسائل أن يقول هناك دليل آخر على

الرابعة قالَ الشِّيعةُ إجماعُ العِترَةِ حُجَّة لقولهِ تعالى : « إنَّما يُريدُ اللهُ ليُذْهِبَ عنكُمُ الرِّجْسَ أهلَ البيْتِ ويُطهِّركُمْ تطهيراً » وهُمْ عَلِيٌّ وفاطِمةُ وابْناهما رضوان الله عليهم لأنَّها لمَّا نزلَتْ لَفَّ عليهِ الصَّلاةُ والسَّلام عليهمْ كِساءً وقالَ : (هٰؤلاءِ أهْلُ بَيْتى »

حجيته وهو الخبر الدال على نفى الخبث عنهم أى الخطأ قال المدقق ان إجماعهم حجة لقضاء العادة بأن مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء الأحقين بالاجتهاد لايجمعون إلا عن راجح فقوله مثل الجمع تنبيه على أن لاخصوصية المدينة وإنما اتفق منهسا ذلك ولو اتفق فى غيرها لكان كذلك قوله المنحصر أراد الانحصار فى المدينة واجتماعهم فيها وقلة غيبتهم عنها لأن هؤلاء إذا كانوا مجتمعين يتشاورون ويتناظرون ويبتغون الصواب فيبعد أن لايطلع أحدهم على دليل المخالف مع رجحانه وقوله الأحقين بالاجتهاد احترازعن منحصرين فى موضع غير مهبط الوحى وأهله غير واقفين على وجوه الأدلة من قول الرسول عليه السلام وفعله وفعل أصحابه فى زمانه ووجوه الترجيح فانه لاشك أن أهل المدينة كانوا أعرف بذلك قيل وهو ضعيف فانه ليس كل من يتمسك بالعادة يسمع منه فانه لايؤمن عن المعارضة بالمثل وأيضاً فى تمشية هذا يلزم حجية اجتماع العترة إذ العادة تقضى بأنهم أقرب إلى النبى عليه السلام وأزكى وأفطن من غيرهم وهو المعتبر فى الاجتهاد دون كثرة العدد مع اشتماله على قول على رضى الله عنه وهو الذى بلغ فى غذارة العلم وعلو رتبته فيه حداً قال لو أسندت لى وسادة لحكمت بين أهل التوراة بالتوراة وأهل الإنجيل بالإنجيل وأهل الزبور بالزبور وأهل الفرقان بالفرقان فيكون قوله كاشفاً عن سند راجح على سند الكل أيضاً يلزم أن يكون إجماع الخلفاء الأربعة حجة لأن العادة تقضى بأن هؤلاء الذين هم أوتاد الدين يبعد منهم الإجماع على الخطأ المسألة (الرابعة : قال الشيعة) كالإمامية والزيدية (إجماع العترة) أى عترة الرسول عليه السلام (حجة) سواء كان مع مخالفة غيرهم أو عدم المخالفة والموافقة بأن علم منهم التوقف أو عدم سماع الحكم وإلا كان إجماعا سكوتياً (لقوله تعالى : « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً ») والخطأ رجس فيجب أن يكون أهل البيت مطهرين عنه (وهم على وفاطمة وابناهما) الحسن والحسين (رضوان الله عليهم) أجمعين (لأنها لما نزلت) هذه الآية (لف عليه الصلاة والسلام عليهم كساء وقال هؤلاء أهل بيتى) فيكون اجماعهم معصوناً عن الخطأ حجة أقول لانسلم أن الخطأ الاجتهادى رجس وقيل اللام فى الرجس يجوز أن تكون للعهد الذهنى أو الجنس لا للاستغراق ودفع بأنه قد تقرر أن اللام تحمل على الاستغراق اذا لم يكن ثمة عهد

ولقوْله عليه الصّلاةُ والسّلام : إنّى تارك فيكمْ ما إنْ تمسّكتمْ بهِ لنْ تَضلّوا كتابَ اللهِ وعِتْرتى) أقول ذهب الامام مالك إلى أن إجماع أهل المدينة حجة أى إذا كانوا من الصحابة أو التابعين دون غيرهم كما نبه عليه ابن الحاجب قال واختلفوا فى المراد من كونه حجة فمنهم من قال المراد أن روايتهم راجحة على رواية غيرهم لكونهم أخبر بأحوال الرسول صلى الله عليه وسلم ومنهم من قال المراد أن إجماعهم حجة فى المنقولات المشتهرة خاصة كالأذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها ورجحه القرافى فى تنقيحه قال والصحيح التعميم فى هذا وفى غيره لأن العادة تقضى بأن مثل هؤلاء لا يجتمعون إلا عن دليل راجح واستدل عليه الإمام وأتباعه بقوله عليه الصلاة والسلام ان المدينة لتنفى خبثها ووجه الاستدلال أن الحديث قد دل على انتفاء الخبث عن المدينة والخطأ خبث فيجب أن يكون منفياً عن أهلها فانه لو كان فى أهلها لكان فيها وإذا انتفى عنهم الخطأ كان إجماعهم حجة (قوله وهو ضعيف) أى الاستدلال بالحديث لا الحديث نفسه فانه ثابت فى الصحيحين وإن كان بغير هذا اللفظ وأقرب لفظ اليه ما رواه البخارى

خارجى وبأن إذهاب جنس الرجس نفى حقيقته وذا لا يكون إلا بنفى كل فرد فى محصول الإمام ان ظاهر الآية لا يدل على أن إجماعهم بدون الأزواج حجة لتناول الآية اياهن وتذكير الضمير فى عنكم ويطهركم لا يمنع شمول الاناث بالاتفاق وحديث لف الكساء معارض بما قال عليه السلام فى حق أم سلمة حين قالت ألست من أهل البيت بلى إن شاء الله قال العبرى فى رواية الشيعة هذا الحديث أنه قال عليه السلام إنك على خير لما انه قال بلى ولو سلم فكونها من أهل البيت معلق بمشيئة الله تعالى فلا تكون من أهل البيت جزماً والمذهب عنهم الرجس أهل البيت جزماً وفيه نظر أقول وجهه أن السهو عن سماع مع أنه لم يذكر وان الاشتباه ههنا للترك لا للشك إذ المسئول عنه كونها من أهل البيت فى الحال وأحد الطرفين أى الايجاب والسلب مقطوع به بالنسبة اليه عليه السلام ظاهراً فالشك لا يناسب المقام وقال فظاهر الآية وإن تناول الازواج لكن حديث لف الكساء قرينة صارفة عن الظاهر بتخصيص الآية بالعترة لأن قوله هؤلاء أهل بيتى دون غيرهم رد لمن اعتقد أن الأزواج أيضاً من أهل البيت فيكون قصر افراد أقول فى كون ذلك على وزان ذا وفى إفادة ماهو على وزانه القصر البتة كلام لا يخفى على من له شعور بعلم المعانى (ولقوله عليه الصلاة والسلام إنى تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتى) فهذا مما يدل على أن التمسك باجماعهم سبب إصابة الحق والجواب أن ذلك إنما يدل على الجواز اتباع المقلد إياهم لا أن قولهم حجة ملزمة على الكل وأيضاً معارض بقوله عليه السلام أصحابى

إنما المدينة كالكير تنفى خبثها وينصع طيبها وقد ضعف ابن الحاجب الاستدلال بهذا الحديث أيضاً ولم يبينا ما ضعفه ووجهه أن الحمل على الخطأ متعذر لمشاهدة وقوعه من أهلها قال إمام الحرمين ولو اطلع مطلع على ما يجرى بين لابتيها من المخازى لقضى العجب وأيضاً فلا نسلم أن الخطأ خبث لأن الخطأ معفو عنه والخبث منهى عنه ومنه قوله عليه الصلاة والسلام الكلب خبيث وخبيث ثمنه وكقوله مهر البغى خبيث ونحوه فيكون أحدهما غير الآخر وقد انتصر فى المحصول لمالك وقوى هـذا الدليل وقال إن مذهبه فيه ليس ببعيد وذهب بعضهم كما حكاه الآمدى وغيره إلى أن اجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة حجة على غيرهم وقيل بل اجماع الكوفة والبصرة فقط حكاه الشيخ أبو اسحق فى اللمع وقيل اجماع الكوفة وحدها كما نقل عن حكاية ابن حزم وقيل اجماع الكوفة وحدها أو البصرة وحدها كما نقله بعض شراح المحصول * المسألة الرابعة ذهبت الشيعة كالامامية والزيدية إلى أن اجماع العترة حجة وأرادوا بالعترة عليا وفاطمة وابنيهما الحسن والحسين وهى بالتاء المثناة واحتجوا بالكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى : «إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً » وجه الاستدلال أن الله تعالى أخبر عن نفى الرجس عن أهل البيت والخطأ رجس فيكون منفياً عنهم وإذا كان الخطأ منفياً عنهم كان اجماعهم حجة وأهل البيت هم على وفاطمة وابناهما رضى الله عنهم لأن النبى صلى الله عليه وسلم لف

كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وبقوله عليه السلام فى حق عائشة رضى الله عنها خذوا ثلثى دينكم من الحميراء وجه المعارضة أنهما يدلان على جواز الأخذ بقول كل صحابى وبقول عائشة وإن خالف قول العترة فلو كان قولهم حجة لما جاز ذلك فيلزم الحمل على تقليد المقلد جمعاً بين الأدلة قال العبرى والحق أن اجماعهم أبعد عن الخطأ لأن أهل البيت مهبط الوحى والنبى عليه السلام فيهم فالخطأ عليهم أبعد أقول ان أراد أن رأيهم مؤكد بانضمام رأى النبى عليه السلام وكلامنا فيما سواه وان أراد أن اختلاطه عليه السلام حال الحياة بهم كان أكثر فلا نسلم أن ذلك سبب لحجة قولهم قال المراغى التمسك محمول على الرواية من أهل الكتاب والعترة جمعاً بين الأدلة قال العبرى وفيه نظر إذ لا معنى لحمل التمسك بالكتاب على الرواية منه وأيضا يلزم حجية كل خبر مروى عن العترة وعدم حجته ماروى عن سائر الصحابى أقول معنى الرواية عن الكتاب نشر الأحكام الثابتة وتبليغ مواعظه وحكمه وأسراره إلى من قصر عن فهمها من الكتاب وذا لاغ عن تمسك به ومعنى الرواية عن العترة نقل الأخبار النبوية عنهم وحكاية ما كانوا عليه من تزكية النفس وتصفية القلب وتلطيف السر وتحلية الروح إلى غير ذلك للاعتبار واقتداء الأمة بهم فى

عليهم كساء لما نزلت هذه الآية وقال هؤلاء أهل بيتى وأيضاً فقد نقله ابن عطية فى تفسيره عن الجمهور وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام انى تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتى. فانه كما دل على أن الكتاب حجة دل على أن قول العترة حجة ولم يشتغل المصنف بالجواب عما ذكروه فنقول الجواب عن الآية أنا لا نسلم انتفاء الرجس فى الدنيا لجواز أن يكون المراد به نفى العذاب فى الدار الآخرة سلمنا لكن لا نسلم أن الخطأ رجس سلمنا لكن المراد بأهل البيت هؤلاء مع أزواج النبى صلى الله عليه وسلم فان ماقبل الآية وما بعدها يدل عليه أما ماقبلها فقوله تعالى: «يانساء النبى لستن كأحد من النساء إن اتقيتن إلى قوله وأطعن الله ورسوله»، وأما بعدها فقوله تعالى: «واذكرن مايتلى فى بيوتكن» الآية وحينئذ فليس فى الآية دليل على أن اجماع العترة وحدهم حجة والجواب عن الحديث ماقاله فى المحصول أنه من باب الآحاد والعمل بها عندهم ممتنع قال * (الخامسة قال القاضى أبو حازمٍ إجماعُ الخلفاءِ الأربعةِ حُجّةٌ لقولِه عليه الصّلاة والسّلام : « عليكُمْ بسنّتى وسنّةِ الخلفاءِ الرّاشدين منْ بعْدى » وقيل إجماعُ الشّيْخيْن لقولِهِ صلى الله عليه وسلم : « اقتَدوا باللّذيْن منْ بعْدى أبى بكرٍ وعمرَ » السادسة

ذلك ولا نسلم لزوم عدم حجة مروى سائر الصحابة المسألة (الخامسة قال القاضى أبو حازم) من الحنفية (إجماع الخلفاء الأربعة) وحدهم (حجة لقوله عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى) عضوا عليها بالنواجذ أوجب اتباعهم إيجاب اتباعه ولهذا لم يعتد أبو حازم بخلاف زيد بن ثابت فى توريث ذوى الأرحام وحكم برد أموال حصلت فى بيت مال المعتضد بالله إلى ذوى الأرحام وقبل المعتضد فتواه وأنفذ قضاه قال المراغى وفيه نظر لعموم الخلفاء الراشدين وعدم الدليل على الحصر فى الأربعة قال العبرى وفيه نظر لأن العرف خصصه بالأئمة الأربعة حتى صار كالعلم لهم أقول وفيه نظر لأن العرف طارىء فلا يخصص عموم اللفظ الصادر قبل ثم عند الشيعة ان اجماع الأربعة حجة لا من حيث هو بل من حيث اشتماله على قول على رضى الله عنه (وقيل إجماع الشيخين لقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر) أمر بالاقتداء بهما فيجب تحريم مخالفتهما وهو المعنى بحجة اجماعها والجواب عن المدنيين كالجواب عن تمسك الشيعة بأنه إنما يدل على جواز اتباع المقلد إياهم وبأنه معارض بالوجهين المذكورين وأجاب العبرى بأنه موضوع أقول ولعله إنما قال ذلك لعدم تواتره مع أنه مما يتوفر الدواعى على نقله ويقال عليه لا نسلم أنه من هذا الباب بل ذلك إنما يصح لو لم يوجد دليل أقوى يستغنى به عنه وهو الاجماع المسألة (السادسة

يسْتدلُّ بالإجماعِ فيما لا يَتوقّف عليهِ كحُدوثِ العالَم ووَحدَة الصَّانعِ لا كإثباته) أقول ذهب القاضى أبو خازم والإمام أحمد كما نقله عنه ابن الحاجب إلى أن إجماع الخلفاء الأربعة يعنى أبا بكر وعمر وعثمان وعليا رضى الله عنهم حجة مع خلاف غيرهم لقوله عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ رواه أبو داود وكذا الترمذى وصححه هو والحاكم وقال إنه على شرط الشيخين لكن الرواية فعليكم وهو من جملة حديث طويل ووجه الدلالة أنه صلى الله عليه وسلم أمر باتباع سنة الخلفاء الراشدين كما أمر باتباع سنته والخلفاء الراشدون هم الخلفاء الأربعة المذكورون لقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضاً و كانت مدة خلافتهم ثلاثين سنة فثبت المدعى وأبو خازم بالخاء المعجمة والزاى من الحنفية تولى القضاة فى خلافة المعتضد ولأجل مذهبه لم يعتد بخلاف زيد فى توريث ذوى الأرحام وحكم برد أموال حصلت فى بيت مال المعتضد وقبل المعتضد فتياه وأنفذ قضاءه وكتب به إلى الافاق وذهب بعضهم إلى أن اجماع الشيخين أبى بكر وعمر حجة لقوله عليه الصلاة والسلام اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر رواه الترمذى وقال حديث حسن والجواب عن الحديثين أن المراد منهما بيان أهليتهم لاتباع المقلدين لهم لا أن

يستدل بالإجماع فيما) أى لاثبات حكم (لا يتوقف) ثبوت الإجماع عليه (كحدوث العالم) أى جميع ما سوى ذاته وصفاته (ووحدة الصانع لا كإثباته) فانه يجوز إثبات كل منهما بالإجماع لعدم توقفه على شىء منهما إذ يمكننا إثبات الصانع بحدوث الاعراض ثم يعرف صحة النبوة ثم الإجماع ثم حدوث العالم كذا قالوا والحق ان إثبات الصانع لا يتوقف على معرفة حدوث شىء ما بمعنى مسبوقيته بالعدم على ماهو المتعارف بين مشايخ أهل السنة بل يكفى فى ذلك العلم بكون العالم ممكنا إذ لابد للممكنين لاستواء طرفى وجوده وعدمه من مرجح واجب الوجود ولو بالآخرة وإلا لزم الدور أو التسلسل كما هو المقرر فى فن الكلام والحكمة وحينئذ يمكن إثبات الصانع بامكان العالم ثم تعلم حقيقة النبوة ثم الإجماع ثم حدوث العالم وكذا يمكننا إثبات وحدة الصانع بالإجماع المتوقف حجة على صحة النبوة المتوقفة على وجود الصانع لا على وحدانيته أقول الدليل فى الصورتين العقل لثبوتهما به قبل انعقاد الإجماع حجة وذلك بعد انقراض عصر النبى عليه السلام لا حاجة لإثباته بعد إذ لا يمكن إثبات الصانع بالإجماع إذ الإجماع متوقف على الكتاب والسنة وهما يتوقفان على إثبات الصانع فلو توقف هو على الإجماع لزم الدور قال الجاربردى ولا لكونه عالما بالجزئيات أقول ان أراد أنه لا يمكن إثباته بالإجماع لتوقف الإجماع على النبوة الموقوفة على كونه

إجماعهم حجة وبأنهما معارضان بنحو قوله عليه الصلاة والسلام : خذوا شطر دينكم عن الحميراء يعنى عائشة رضى الله عنها مع أن قولها ليس بحجة * المسألة السادسة : فى بيان ماثبت بالإجماع ، وما لا يثبت به فنقول كل شىء لا يتوقف العلم بكون الإجماع حجة على العلم به يجوز أن يستدل عليه بالإجماع سواء كان عقلياً أو شرعياً أو لغويا أو دنيويا ، وفى العقلى والدنيوى خلاف ، وكل شىء يتوقف العلم بكون الإجماع حجة على العلم به لايصح أن يستدل عليه بالإجماع فعلى هذا يستدل بالإجماع على حدوث العالم ، وعلى كون الصانع سبحانه وتعالى واحداً لأن العلم بكون الاجماع حجة لا يتوقف على العلم بهما وذلك لأنا قبل العلم بهما يمكننا أن نعلم أن الإجماع حجة بأن نعلم إثبات الصانع بامكان العالم وبحدوث الأعراض ثم نعلم باثبات الصانع صحة النبوة ثم نعلم بصحة النبوة كون الإجماع حجة ثم نعلم بالاجماع حدوث العالم ووحدة الصانع (قوله لا كاثباته) أى لايستدل بالإجماع على إثبات الصانع ولا على كونه متكلما ولا على إثبات النبوة فان العلم بكون الإجماع حجة مستفاد من الكتب والسنة وصحة الاستدلال بهما موقوفة على وجود الصانع وعلى كونه متكلما وعلى النبوة فلو أثبتنا هذه الأشـــياء بالإجماع لزم الدور لأن ثبوت المدلول متوقف على ثبوت الدليل ولقائل أن يقول ثبوت الإجماع متوقف على العلم بوحدة الصانع بخلاف ما ذكره المصنف لأن كون الإجماع حجة متوقف على وجود المجمعين الذين هم من أمة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يصـــير الشخص منهم إلا بعد اعترافه بالشهادتين ، وقال الشيخ أبو إسحق فى اللمع أنه لايعتد بالإجماع فى حدوث العالم أيضاً قال : (الباب الثانى فى أنواع الإجماع وفيه مسائل : الأولى إذَا اخْتَلفوا على قَوْلينِ فهل لمنْ بعْدهم إحْداثُ قَوْلٍ ثالثٍ

عالما بالجزئيات فيه نظر إذ صحة النبوة مطلقاً لا يتوقف على ذلك ، ولهذا اعترف بالنبوة كثير من العلماء والحكماء المنكرين للعلم بالجزئيات بل التوقف لو كان فإنما هو للنبوة التى هى على وفق اعتقاد الفقهاء (الباب الثانى فى أنواع الإجماع) التى اختلف فى كونها إجماعاً ، وهى قسمان مالم يعد إجماعاً مع أنه منه وما عد منه مع أنه ليس منه (وفيه) أى فى هذا الباب (مسائل) بعض منها فى القسم الأول ، والبعض فى الثانى المسألة (الأولى) ان أهل العصر الأول (إذا اختلفوا على قولين) لا يتجاوز فيهما (فهل لمن بعدهم إحداث قول ثالث) أم لا فالأكثرون منعوه والأقلون جوزوه وله أمثلة منها أن المشترى إذا وجد بالجارية عيباً بعد ما وطأها وهى بكر فقيل ليس له الرد وقيل له ذلك مع رد أرش النقصان ، وهو تفاوت قيمتها بكراً وثيباً فردها مجاناً قول ثالث ومنها النية فى الطهارات تيممها ووضوؤها وغسلها قيل يعتبر فى الكل وقيل فى البعض فالقول بأنه لايعتبر فى شىء منها قول ثالث ومنها

والحقُّ أنّ الثّالث إنْ لمْ يرْفعْ مُجْمعاً عليْه جازَ وإلاّ فلا مثالُه ما قيلَ فى الجدِّ مع الأخِ الميراثُ للجدِّ وقيل لهُما فلا سبيلَ إلى حرمانه قيلَ اتّفقوا على عدم الثالثِ قلنا كانَ مشْروطاً بعَدمهِ فزالَ بزَواله قيل واردٌ على الوحْدانى قلنا لمْ يعْتبرُ فيه

مسألة الأخ والجد كما يجىء ومنها فسخ النكاح بالعيوب الخمسة الجنون والجب والعنة والرتق والقرن قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشىء منها فالفرق بأنه يفسخ فى البعض دون البعض قول ثالث كذا ذكر المحقق وهو ليس كما ينبغى للاتفاق على أن الاثنين منها البرص والجذام فالمراد خمس فى جانب الزوج البرص والجذام والجنون والجب والعنة وخمس فى جانب الزوجة الثلثة الأول والرتق والقرن ومنها مسألة أبوين وزوج أو زوجة قيل للأم ثلث الكل منها وقيل ثلث الباقى فيهما فالقول بثلث الكل فى مسألة وثلث الباقى فى مسألة قول ثالث (والحق) عند المدقق والمصنف التفصيل وهو (أن) القول (الثالث إن لم يرفع مجمعا عليه جاز) إحداثه كالتفصيل فى مسألة فسخ النكاح بالعيوب ، ومسألة الأم فانه لا يرفع المجمع عليه لموافقة كل من الفريقين فى بعض ، ولا خفاء أن هذا إنما يتم إذا لم ينصوا حقيقة أو حكما على عدم الفرق (وإلا) أى وإن رفع مجمعاً عليه (فلا) يجوز (مثاله) أى الرفع لما أجمع عليه القول بحرمان الجد حيث (ما قيل فى الجد مع الأخ الميراث) بجملته (للجد وقيل لهما) أى تقسم بينهما فانعقد الإجماع على توريثه (فلا سبيل إلى حرمانه) وصرف كل المال إلى الأخ لنا على جواز الأول أنه لم يخالف إجماعاً ، ولا مانع سواه فجاز وعلى امتناع الثانى أنه إذا رفع المجمع عليه فقد خالف الإجماع . فلم يجز استدل على امتناع إحداث الثالث مطلقاً و (قيل) إن العصر الأول (اتفقوا على عدم الثالث) لأنهم لما اختلفوا على قولين ، فقد أوجب كل من الفريقين الأخذ إما بقوله أو قول صاحبيه وذا إجماع على أنه لا يجوز الأخذ بالثالث من الفريقين ، وإحداثه رفع لإجماعهم (قلنا) اتفاقهم على القولين (كان مشروطاً بعدمه) أى القول الثالث فلما حدث زال الشرط وهو عدمه (فزال) الإجماع (بزواله) فإن (قيل) ما ذكرتم فى جواز إحداث الثالث (وارد على) الإجماع (الوحدانى) أى الإجماع على القول الواحد بأن يقال أنهم إنما أوجبوا التمسك بالإجماع على القول الواحد بشرط أن لا يظهر الثانى فلما ظهر زال الشرط فجاز الخلاف (قلنا) ذلك جائز عقلا لكن (لم يعتبر) ذلك الشرط (فيه) أى الإجماع الوحدانى إجماعاً إذ الكل قائلون بعدم اعتبار هذا الشرط ، وقد يقال عليه أن صحة الإجماع إنما تتم لو لم يعتبر هذا الشرط فلو توقف هذا عليه لزم الدور ويقرب منه ما قال صاحب التحصيل

إجماعاً قيل إظْهارُه يَستلزِمُ تخْطِئَةَ الأوَّلين وأجيبَ بأنّ المحْذورَ هُو التَّخْطِئةُ فى واحد وفيه نَظرٌ) أقول إذا تكلم المجتهدون جميعهم فى مسألة واختلفوا فيها على قولين فهل لمن يأتى بعدهم من المجتهدين احداث قول ثالث فى تلك المسألة فيه ثلاث مذاهب كما أشار اليه المصنف فالأكثرون على ماقاله الإمام والآمدى منعه مطلقاً وجزم به فى المعالم وأهل الظاهر جوزوه مطلقاً والحق عند الإمام وأتباعه واختاره الآمدى وابن الحاجب ان الثالث ان لم يرفع شيئاً مما أجمع عليه القائلان الاولان جاز إحداثه لأنه لامحذور فيه وان رفعه فلايجوز لامتناع مخالفة الإجماع * مثال الأول اختلافهم فى جواز أكل المذبوح بلاتسمية فقال بعضهم يحل مطلقاً سواء كان الترك عمداً أو سهواً وقال بعضهم لايحل مطلقاً فالتفصيل بين العمد والسهو ليس رافعاً لشىء اجمع عليه القائلان الاولان بل هو موافق كل قسم منه لقائل وأما الثانى فمثل له المصنف تبعاً للامام بالجد مع الاخوة فان الأئمة اختلفوا فيه فقال بعضهم المال كله للجد وقال بعضهم المال بينهما فقد اتفق القولان على أن للجد شيئاً من المال فالقول بحرمانه واعطاء المال كله

أنه اثبات للإجماع بقول أهل الإجماع وأنه دور إذ لايعتبر على هذا التقدير قولهم هذا إلا بعد اعتبار الإجماع بهذا القول أقول معناه أن ثبوت الاجماع يتوقف على عدم اعتبار هذا الشرط والايجاد خلافه عند ظهور القول الثانى فلايكون (إجماعاً) وعدم الاعتبار ثابت بقول أهل الاجماع وإجماعهم على ذلك وذا صحته تتوقف على ثبوت أصل الإجماع وهو دور الجواب أنا لانسلم توقف ثبوت الاجماع على ماذكر ثم قوله والإيجاد خلافه الخ قلنا عامة ذلك أنه لاينفى للاجماع عند ظهور القول الثانى وذا لايستلزم إلا توقف بقاء الاجماع عليه لاثبوته فلايلزم إلا بقاء الاجماع على مايتوقف على أصل ثبوته حصوله ولانسلم أنه دور فان (قيل إظهاره) أى اظهار القول الثالث (يستلزم تخطئة الاولين) لأنه حكم بتخطئة كل فريق فى مسألة لأن المدعى أنه حق والحق واحد فما سواه خطأ وفيه تخطئة كل الامة وللأدلة السمعية منعها (وأجيب) عنه (بأن المحذور هو التخطئة) أى تخطئة الامة (فى) قول (واحد) إذا اتفقوا عليه لافى قولين لجواز خطأ بعضهم فى شىء وخطأ آخرين فى آخر (وفيه نظر) للدلالة قوله عليه السلام لاتجتمع أمتى على الضلالة على رفع الخطأ عن الجميع من حيث هو مطلقاً سواء كان فى قول أو قولين لأنه عرف الضلالة ولم ينكرها فيكون عامة كذا ذكر العبرى أقول لو نكرها لعمت أيضاً لأنها نكرة فى سياق النفى على أن عموم النكرة المنفية ههنا أدخل فى المظنون من عموم المعرفة إذ المعنى على الأول لايجتمعون على ضلالة مافينتفى عنهم الخطأ وإن

للأخ قول ثالث رافع لما أجمع عليه الأولان فلا يجوز وهذا المثال فيه نظر فانه قد نقل عن ابن حزم فى المحلى أنه حكى قولا أن المال كله للأخ (قوله قيل اتفقوا) أى احتج المانعون مطلقاً بوجهين أحدهما أن أهل العصر الأول قد اتفقوا على عدم القول الثالث وعلى امتناع الأخذ به فانهم لما اختلفوا على قولين فقد أوجب كل من الفريقين الأخذ امابقوله أوبقول الآخر وتجويز القول الثالث يرفع ذلك كله فكان باطلا * أجاب المصنف بأن ذلك الاتفاق كان مشروطا بعدم القول الثالث فاذا ظهر ذلك القول فقد زال الاجماع بزوال شرطه * اعترض الخصم على هذا الجواب فقال لو صح ماذكرتم لكان الاجماع على القول الواحد ليس بحجة لأنه يمكن أن يقال فيه أيضاً وجوب الأخذ بالقول الذى أجمعوا عليه مشروط بعدم القول الثانى فاذا وجد القول الثانى فقد زال ذلك الاجماع بزوال شرطه وأجاب المصنف بأن هذا الاشتراط وان كان ممكنا أيضاً فى الاجماع الوحدانى أى الإجماع على القول الواحد لكنهم أجمعوا على عدم اعتباره فيه فليس لنا أن نتحكم عليهم بوجوب التسوية بين الاجماع الوحدانى والاجماع على القولين وهذا الجواب ذكره الإمام وأتباعه واعترض عليه صاحب التلخيص بأن الاستدلال باجماعهم على عدم اعتبار هذا الشرط إنما يعتبر بعد اعتبار الاجماع

كان فى قولين لأنه ضلالة للجميع وعلى الثانى لايجتمعون على جميع الضلالات فلايلزم انتفاء ذلك عنهم لأنه ليس بجميع الضلالات والحق أن اللام فى الضلالة للجنس فيقتضى انتفاء هذا الجنس عن كل الأمة من حيث هو فينتفى الخطأ وان كان فى قولين واستدل أيضاً بأن الأولين اتفقوا على عدم التفصيل والقول الثالث تفصيل فقد خالف الاجماع فلايجوز والجواب لانسلم اتفاقهم على عدم التفصيل وعدم القول بشىء ليس بقول بعدمه والممتنع أن تقول بما نفوه لابما لم يثبتوه ولوامتنع لامتنع فى كل واقعة تتجدد أولم يقولوا فيهابحكم واستدل القائل بالجواز مطلقا بأن اختلافهم دليل على أن المسألة اجتهادية يسوغ العمل فيهابمايؤدى اليه الاجتهاد فلايمنع عنه وبأنه لولم يكن جائزاً لأنكر اذا وقع لأن عادة السلف ترك السكوت على الباطل واللازم باطل فان الصحابة على أن للأم ثلث مابقى فى المسألتين زوج وأبوين أوزوجة وأبوين وقال ابن عباس ثلث الكل وأحدث ابن سيرين قولا ثالثا حيث قال فى مسألة الزوج بقول ابن عباس وفى مسألة الزوجة بقول الصحابة وعكس تابعى آخر الحكم فيهما ولم ينكر عليهما أحد والا لنقل لتوفر الدواعى على نقله والجواب عن الأول أن النزاع فيما اتفقوا على أمر يدفعه القول الثالث وذلك لم يختلفوا فيه فلا تكون اجتهادية وعن الثانى بأن ذلك قسم من الجائز ولذلك لم ينكر ولأنه قبل الفسخ بالعيوب الخمسة مما لا يخالفه فيه الاجماع قال

فلو اعتبرنا الإجماع به لزم الدور (قوله قيل اظهاره الخ) هذا هو الاعتراض الثانى، تقريره أن إظهار القول الثالث إنما يجوز إذا كان حقاً لأن الباطل لايجوز القول به والقول بكونه حقاً يستلزم تخطئة الفريقين الاولين وتخطئتهما تخطئة لجميع الامة وهو غير جائز * وأجاب المصنف بأن المحذور إنما هو تخطئتهم فيما أجمعوا فيه على قول واحد وأما فيما اختلفوا فيه فلا لأن غاية ذلك تخطئة بعضهم فى أمر وتخطئة البعض الآخر فى غير ذلك الأمر قال المصنف وفيه نظر ولم ينبه على وجه النظر وتوجيهه أن الأدلة المقتضية لعصمة الأمم عن الخطأ شاملة للصورتين والتخصيص لادليل عليه ، وهذا الجواب لم يذكره الإمام ولامختصرو كلامه بل أجابوا بأنا لا نسلم أن إظهار القول الثالث يستلزم تخطئة الفريقين الاولين بناء على أن كل مجتهد مصيب سلمنا أن المصيب واحد لكن التمكن من إظهار الثالث لا يستلزم كونه حقاً لأنه يجوز للمجتهد أن يعمل بما ظنه حقاً وإن كان خطأ فى نفس الأمر وهذا الجواب فيه نظر لإمكان جريانه فى الإجماع الوحدانى وصورة هذه المسألة أن يتكلم المجتهدون جميعهم فى المسألة ويختلفوا فيها على قولين كما أشرنا إليه أولا وصرح به الغزالى فى المستصفى ، وأما مجرد نقل القولين عن عصر من الأعصار فانه لا يكون مانعا من إحداث الثالث لأنا لانعلم هل تكلم الجميع فيها أم لافافهمه ينحل به إشكالات أوردت على الشافعى فى مسائل قال . (الثانية إذا لمْ يفْصلوا بيْن مسْألتَين فهلْ لِمنْ بعْدهم الفصلُ والحقُّ إنْ نصُّوا بعدمِ الفَـرْقِ أوِ اتَّحَدَ الجامعُ كتوْريثِ الْعمّة والْخالةِ لمْ يجُزْ لأنّه رفعٌ

العلامة هذه الشبهة إنما ترد على الأكثرين والجواب إنما هم على رأى القائلين بالفعل ، وأما جواب الأكثرين فهو أنه يجوز أن يكون إحداث القول الثالث قبل استقرار الصحابة على القولين أو بعده لكن المخالفة إنما وقعت وقت اتفاقهم على القولين فلم يلزم مخالفة الاجماع فلم ينكر ولو سلم فلا نسلم توفر الدواعى بحيث يلزم التفصيل البتة المسألة (الثانية) الأمة (إذا لم يفصلوا بين مسألتين) بأن حكموا فيهما بحكم واحد كالحل والحرمة ، أو حكم بعضهم فيهما بأحدهما ، والبعض الآخر لم ينقل شىء عنهم (فهل) يجوز (لمن بعدهم الفصل) أم لا فالبعض على المنع مطلقاً ، والبعض على التجويز (والحق) عند الإمام والمصنف أنهم (إن نصوا بعدم الفرق) بين المسألتين بأن قالوا : لا فصل بينهما فى كل الأحكام ، أو فى الحكم الفلانى (أو) نصوا على أن (اتحد الجامع) بينهما (كتوريث العمة والخالة) فان كونهما من ذوى الأرحام علة للتوريث عند البعض ، وعلة للحرمان عند آخرين (لم يجز) التفصيل بينهما (لأنه) أى القول بالتفصيل (رفع) حكم عليه . أما فى الأول فظاهر ، وأما فى الثانى فلأن نصهم على اتحاد الجامع كالنص

مجْمعٍ عليه وإلاّ جاز وإلاّ يجبُ علىْ من ساعد مجْتهداً فى حكْمٍ مساعدته فى جميع الأحكامِ قيلَ أجمعوا علىْ الاتّحاد قلنا عيْن الدّعوْى قيل قال الثّورىّ الجماع ناسياً يُفطر والأكل لاقلنا ليس بدليلٍ) أقول إذا لم يفصل المجتهدون بين مسألتين بل أجاب بعضهم فيها بالنفى وبعضهم بالإثبات فهل لمن يأتى بعدهم من المجتهدين الفصل ؟ فيه تفصيل سنذكره ، وهذه المسألة قريبة فى المعنى من التى قبلها فان التفصيل بينهما بعد إطلاق الفريقين احداث لقول ثالث فيهما ولأجل ذلك لم يفردها الآمدى ولا ابن الحاجب بل جعلاها مسألة واحدة وحكما عليها بالحكم السابق ولكن الفرق بينهما أن هذه المسألة مفروضة فيما إذا كان محل الحكم متعدداً وأما تلك ففيما إذا كان متحداً وحاصل التفصيل الذى فى هذه المسألة أنهم إن نصوا على أنه لافرق بين المسألتين فلايجوز الفصل وإليه أشار بقوله إن نصوا بعدم الفرق وعداه بالباء لتضمنه معنى صرحوا وهذا القسم لا نزاع فيه ولهذا جزم به الإمام فى المحصول وقال فى الحاصل أنه لاسبيل إلى الخلاف فيه وكلام الكتاب والمنتخب يقتضى إجراء الخلاف فيه والقول به غير ممكن وأما إذا لم ينصوا على عدم الفرق ففيه ثلاثة مذاهب أشار اليها المصنف

على عدم الفصل بينهما (مجمع عليه وإلا) أى وإن لم تكن المسألتان مما نصوا فيه على أحد الأمرين مع أنه لم يكن فى الأمة من فرق بينهما (جاز) التفصيل أولا يلزم منه مخالفة الإجماع . بل اللازم موافقة كل من الفريقين فى مسألة والموافقة فى مسألة لا يوجب الموافقة فى غيرها (وإلا يجب على من ساعد مجتهداً فى حكم) مسألة لدليل (مساعدته) إياه (فى جميع الأحكام) وهو باطل (قيل) عليه الأمة (أجمعوا على الاتحاد) أى اتحاد المسألتين فى الحكم لأنهم لم يفصلوا ، والفصل مخالفة للاجماع ، وهو باطل (قلنا) ان عنيتم أنهم اتفقوا على الاتحاد . فغير محل النزاع وإن عنيتم أنهم أفتوا فى المسألة بحكم واحد مع عدم التعرض لشىء آخر فلا نسلم أن الفصل خلاف الإجماع بل هو (عين الدعوى) ولا نسلم أن عدم القول بالفصل قول بعدم الفصل فان (قيل) يجوز الفصل بين المسألتين مطلقاً لو قوعه فان السلف اتفقوا على أن لافرق بين الجماع والأكل نسيانا فقال البعض يكون كل منهما مفطر والبعض الآخر بأن شيئاً منهما لايفطرو (قال الثورى الجماع ناسياً يفطر والأكل) القليل ناسياً (لا) يفطر لأن فى الجماع امداداً وطولا فيؤثر فى الافطار كذا قيل ففرق بين المسألتين مع أنهم نصوا على اتحادهما فى الجامع وهو النسيان أو مباشرة ما يضاد الصوم أقول الأظهر أنه فرق بين ذلك على أن وقت الصوم زمان الأكل عادة فيكثر فيه البلوى دون الجماع فيكون الجماع عنده مطلقاً مفطراً ، والأكل لا واللازم على التعليل الأول أن لايفطر بمجرد الإيلاج ويفطر بالأكل الممتد (قلنا) قول الثورى (ليس بدليل) ولاحجة

أحدها الجواز مطلقاً والثانى المنع مطلقاً والثالث وهو المرجح فى المنتخب والحاصل واختاره المصنف أنه إن اتحد الجامع بين المسألتين فلا يجوز كتوريث العمة والخالة فان علة توريثهما أو عدم توريثهما كونهما من ذوى الأرحام وكل من ورث واحدة أو منعها قال فى الأخرى كذلك فصار ذلك بمثابة قولهم لا تفصلوا بينهما وإن لم يتحد الجامع بينهما فيجوز كما إذا قال بعضهم : لا زكاة فى مال الصبى ولا فى الحلى المباح وقال بعضهم : بالوجوب فيهما فيجوز الفصل . واستدل المصنف عليه بقوله وإلا وجب أى لو لم يجز الفصل لكان كل من ساعد مجتهداً فى حكم أى وافقه عليه يجب عليه أن يساعده فى جميع الأحكام وهو باطل اتفاقاً ووجه الملازمة أن امتناع التفصيل يقتضى موجباً ولا موجب سوى موافقة بعض المجتهدين فى حكم إحدى المسألتين استدل المانعون مطلقاً بأن فتوى بعضهم بالتحليل فيهما ، وبعضهم بالتحريم فيهما إجماع على اتحاد الحكم فلا يجوز خلافه ، وأجاب المصنف بقوله : قلنا عين الدعوى أى لا نسلم أن عدم التفصيل إجماع على اتحاد الحكم فانه عين النزاع بل نتبرع ونقول لا يدل عليه لأن عدم القول بالتفصيل غير القول بعدم التفصيل أو معناه أنه لا محذور فى مخالفة هذا الإجماع فان الواقع منهم ليس هو التنصيص على الاتحاد بل الاتحاد فى فتواهم ونحن لا نسلم أنه يمنع من الفصل فان ذلك أول المسألة وهذا الثانى هو جواب المحصول ولم يجب عنه فى المنتخب بشىء واحتج المجوزون مطلقاً بأن الناس اختلفوا فى تعاطى المفطرات نسياناً ثم أن الثورى فصل بينهما مع اتحادهما فى العلة فقال : الجماع ناسياً يفطر بخلاف الأكل ناسياً وأجاب المصنف بأن مذهب الثورى ليس بحجة حتى يجوز التمسك به بل يجوز أن يكون هو من المخالفين فى هذه المسألة ولم يجب الإمام ولا أتباعه عن هذا وكأنهم تركوه لوضوحه قال (الثالثة يجوزُ الاتِّفاق بعْد الاخْتلافِ خلافاً للصَّيرفىِّ لنا الإجْماعُ علىَ الخلافةِ بعْد الاخْتلافِ وله ما سَبقَ

على غيره بل هو من جملة الخصوم المسألة (الثالثة : يجوز الاتفاق) والإجماع على حكم (بعد) وقوع الخلاف فيه وتقرير المسألة أنه إذا اختلفوا أهل العصر ثم اتفقوا هم بعينهم عقيب (اختلاف) من غير أن يستقر الخلاف ، وتعين المذاهب فاجماع ، وحجة وأما بعد استقرار الخلاف فالمختار أنه جائز (خلافاً للصيرفى) والمجوزون اختلفوا فقيل حجة ، وقيل : ليس بحجة (لنا) على الجواز أنه لو لم يجز لما وقع من الصحابة واللازم باطل أو (الإجماع على الخلافة) أى خلافة أبى بكر كان (بعد الاختلاف) أى بعد اختلافهم فيها (وله) أى وللصيرفى (ما سبق) هو عندى يحتمل أن يكون قوله : أجمعوا على الاتحاد فانه يستنبط منه أنهم إذا أجمعوا على الاختلاف أى أن المسألة مختلفة

الرابعة الاتِّفاقُ على أحدِ قَوْلى الأوّلينَ كالاتِّفاق على حُرْمةِ بَيع أمِّ الولدِ والمتْعةِ إجماعٌ خلافاً لبعْضِ الفقهاءِ والمتكلِّمينَ

فيها لم يجز الاتفاق على خلافه وإلا لزم رفع الإجماع الأول والجواب أن اتفاقهم على وقوع الاختلاف لاعلى وجوب بقائه ودوامه قال العبرى معناه ماسبق فى باب الفسخ أقول لعله أراد به امتناع انعقاد الإجماع بخلاف الاجماع الأول وههنا يلزم ذلك على تقدير تجوز الاجماع بعد استقرار الخلاف لأن اختلافهم إجماع على جواز الأخذ بأى قول كان فلو انعقد الاجماع بخلاف التجويز الأول بأن يجمع على أحد القولين لزم نسخ يجوز الأخذ بآخر فيلزم نسخ الاجماع الأول وهو باطل لما مر والجواب لا نسلم الاجماع الأول أى اتفاقهم على تسويغ الأخذ بكل منهما أو كل فرقة تجوز ما نقول وتنفى الآخر ولو سلم فالاجماع الأول كان مشروطا بعدم الوفاق على قول فلما زال الشرط بحصول الوفاق زال المشروط ومثله ليس بنسخ وقد يجاب بأن هذا كما لم يستقر خلافهم أو فى زمن الخلاف فيجوزون الأخذ بكل واحد وما يجرى ما ذكرتم فيه بعينه فما هو جوابكم فهو جوابنا ولهم أن يفرقوا بأن ذلك يجوز ذهنى بأنه يمكن أن يكون مايجب العمل به هذا أو ذلك مع أنه يجوز أن يظهر بطلان أحدهما وهذا تجوز وجودى بمعنى أنه يجوز العمل بهما معاً كذا ذكر المحقق. المسألة (الرابعة: الاتفاق) أى اتفاق أهل العصر الثانى (على أحد قولى الأولين كالاتفاق) أى كاتفاق التابعين (على حرمة بيع أم الولد و) حرمة (المتعة) مع أنه استقر خلاف الصحابة فى المسألتين (إجماع) وحجة (خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين) كالأشعرى وأحمد وحجة الإسلام والامام فى مختصر المدقق أنه يفيد لا فى القليل، وجمهور الشارحين على أن المراد لا ينافى المخالف القليل إذ أن مثل هذا الاتفاق إنما يكون عن جلى أو قاطع ويمتنع عادة غفلة الكثير عنه دون القليل. وقال المحقق معناه أنه مستبعد إلا فى القليل من مسائل كبيع أمهات الأولاد وغيره لأنه لا يكون إلا من جلى وتبعد غفلة المخالف عنه قال الفاضل وربما اعترض عليه بمنع بعد غفلة المخالف عن ذلك الجلى مطلقاً. بل إذا كان كثيراً وتقرير مسألة بيع أم الولد أن علياً رضى الله عنه كان يقول بجواز ذلك خلافا لغيره من الصحابة ثم أجمع من بعدهم على ذلك واعترض الآمدى بأن مذهب على لم يترك وعليه جميع الشيعة، وهو أحد قولى الشافعى والجواب ان هذا إنما يرد لو لم يكن عصراً خالياً عن مجتهد قائل بجوازه وفى شرح السنة ما يشير إلى أنه وقع الاتفاق من على رضى الله عنه أيضاً على عدم جواز هذا البيع وأما مسألة المتعة فقد ذكرها المدقق بقوله: وفى الصحيح أن عثمان رضى الله عنه كان

لنَا أنَّه سبيلُ المؤمنينَ قيلَ فإنْ تَنازَعتُمْ أوجبَ الرَّدَّ إلى الله تعالى قلنا زالَ الشَّرطُ قيلَ أصحابى

يمنع عن المتعة وفى شرح المحقق أن عمر رضى الله عنه وجمهور الشارحين للمختصر على أن المراد متعة نكاح وهو أن ينكح المرأة إلى مدة فاذا انقضت بانت وإن قول البغوى هو أن تحريمه صار إجماعا على ما قال فى شرح السنة اتفق العلماء على تحريم نكاح المتعة وهو كالاجماع بين المسلمين وذهب بعضهم إلى أن قوله ثم صار إجماعا من كلام المدقق وقول البغوى هو أن فى الخبر الصحيح أن عثمان كان ينهى عن المتعة وهو بعيد جداً أو ليس يوجد هذا فى الشيء من كتب البغوى والمذكور فى كتاب الصحيح وشرح السنة أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء رواية عن على وغيره من الصحابة وليس فيها أن عثمان كان ينهى عن ذلك وذهب المحقق إلى أن المراد متعة الحج والمراد بقوله ثم صار إجماعا أى صار مجمعاً عليه وهو الحق لما ذكر فى صحيح البخارى أن مروان بن الحكم قال شهدت عثمان وعلياً وعمر ينهون عن المتعة وأن يجمع بينهما فلما رأى ذلك على أهل لهما وقال لبيك بعمرة وحجة قال ما كنت لأدع سنة النبى عليه السلام بقول أحد وأبو سعيد بن المسيب قال اختلف على وعثمان فى المتعة فقال على ماأريد أن أنهى عن أمر فعله الرسول عليه السلام فلما رأى ذلك على أهل لهما جميعاً وقال البغوى فى شرح السنة هذا اختلاف محكى وأكثر الصحابة على جوازها واتفقت الأمة عليه فظهر أن الصواب أن عثمان كان نهى على مافى المتن دون عمر على مافى الشرح وكأنه اعتبر ما روى عن عمر أنه نهى عن متعة الحج ومتعة النكاح وما ذكر فى شرح السنة أنه روى عن عمر النهى أيضاً لكن على هذا لايكون المراد كتاب الصحيح إذ لا يوجد هذا فيه كذا ذكر الفاضل هذا ولكن كلام المصنف نص فى أن مراده متعة النكاح وأن الاجماع على تحريمها بعد سبق الاختلاف (لنا) على أن هذا الاتفاق إجماع وحجة (أنه) أى ذلك الاتفاق (سبيل المؤمنين) كذلك وكل ماهو كذلك يجب اتباعه لما مر حجة الاجماع فان (قيل) قوله تعالى (فإن تنازعتم) فى شيء فردوه إلى الله والرسول (أوجب الرد إلى الله تعالى) ورسوله أى الكتاب والسنة لا الاجماع الذى هو غيرهما وإثبات هذا الحكم المختلف بهذا الاتفاق رد للخلاف والتنازع إلى الإجماع (قلنا) وجوب الرد إليهما مشروط بوجود التنازع وقد (زال الشرط) وهو التنازع بين أهل العصر الثانى بالاجماع فيزول المشروط وهو وجوب الرد اليها فان (قيل) لو ثبت حجة هذا الاتفاق لكان اتفاق التابعين على أحد قولى الصحابة حجة فيكون الاخذ بالقول الآخر ضلالا لأنه مخالفة مايجب اتباعه لكنه اهتداء لقوله عليه السلام (أصحابى

كالنُّجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم قلنا الخطابُ مع العوام الّذينَ في عصرِه قيل اختلافهم إجماعٌ على التَّخيير قلنا ممنوع) أقول هل يجوز اتفاق أهل العصر على الحكم بعد اختلافهم فيه ينبني على أن انقراض العصر أى موت المجمعين هل هو شرط فى اعتبار الاجماع فيه خلاف يأتى فان قلنا باعتبار موتهم فلا إشكال فى جواز اتفاقهم بعد الاختلاف وإن قلنا إن موتهم لايعتبر ففى جواز اتفاقهم مذاهب أحدها أنه ممتنع ونقله فى البرهان عن القاضى ونقله المصنف تبعا للامام عن الصيرفى والثانى يجوز واختاره الإمام وأتباعه وابن الحاجب والثالث إن لم يستقر الخلاف جاز وإلا فلا وهذا التفصيل هو مختار إمام الحرمين فانه قال بعد حكاية القولين الاولين والرأى الحق عندنا كذا وكذا واختاره أيضاً الآمدى وإذاقلنا بالجواز ففى الاحتجاج به مذهبان اختار ابن الحاجب أنه يحتج به ونقله فى البرهان عن معظم الاصوليين واستدلال المصنف يقتضيه (قوله لنا) أى الدليل على الجواز إجماع الصحابة على خلافة أبى بكر بعد اختلافهم فيها ولك أن تقول لانسلم أن هذا الاجماع كان بعد استقرار الخلافة وحينئذ فلا يطابق الدعوى لانها أعم سلمنا لكن الخلافة لاتتوقف على الاجماع بل يجب الانقياد اليها بمجرد البيعة (قوله وله ما سبق) أى وللصيرفى من الأدلة ماسبق فى المسألة الأولى وهو أن اختلاف الأمة على قولين اجماع على جواز الأخذ بكل منهما اجتهادا وتقليدا فلو جاز الاتفاق بعد ذلك لكان يجب الأخذ بالقول الذى اتفقوا عليه ويلزم من ذلك رفع الاجماع بالاجماع وهو باطل وجوابه ماتقدم أيضا وهو أن الاجماع على التخيير مشروط بعدم الاتفاق فاذا اتفقوا فيزول بزوال شرطه * المسألة الرابعة إذا اختلف أهل العصر على قولين ثم حدث بعدهم مجتهدون آخرون فقال الإمام أحمد والأشعرى وغيرهما يستحيل اتفاقهم على

كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم قلنا) هذا (الخطاب) كان (مع العوام الذين فى عصره) من الصحابة إذ الخطاب مع الحاضرين وهم الصحابة ولا يراد المجتهدون لعدم جواز اقتدائهم بغيرهم فلا يدل حينئذ إلا على جواز تقليد عوام هذا العصر مجتهديه ولا يلزم منه أن يكون قول بعضهم اهتداء بالنسبة إلى العصر الثانى حين أجمع أهله على قول البعض الآخر وأيضاً الظاهر منه أن ذلك إنما يكون اهتداء لو لم يوجد دليل مخالف أقوى فان (قيل اختلافهم) أى العصر الأول (إجماع) منهم (على التخيير) بين القولين أى جواز الأخذ بكل منهما والاتفاق على أحدهما مخالف هذا الاجماع فيكون باطلا (قلنا ممنوع) أى لانسلم أن اختلاف العصر الاول على القولين اجماع على التخيير وقد سبق تحقيقه قال العبرى الفرق بين

أحد قولى واختاره الآمدى والصحيح عند الإمام وابن الحاجب وغيرهما امكانه ومثل له المصنف تبعاً لابن الحاجب باتفاق العلماء على تحريم بيع أم الولد مع أن عليا وابن مسعود وجابر بن عبد الله وابن الزبير وابن عباس فى رواية عنه وعمر بن عبد العزيز كانوا يقولون بالجواز وباتفاقهم أيضاً على تحريم المتعة يعنى تحريم نكاح المرأة إلى مدة مع أن ابن عباس كان يفتى بالجواز وفى المثالين نظر أما الأول فقال الآمدى لا نسلم حصول الاجماع فيه لأن الشيعة يقولون بالجواز * وأما الثانى فنقل الماوردى وغيره أن ابن عباس رجع فأفتى بالتحريم فعلى هذا لايكون مطابقا لهذه المسألة بل يكون مثالا للمسألة السابقة وإذا قلنا بجواز الاتفاق بعد الاختلاف فقال الإمام وأتباعه يكون اجماعا محتجا به واستدل عليه المصنف بأنه سبيل المؤمنين فيجب اتباعه لقوله تعالى: «ويتبع غير سبيل المؤمنين» الآية وقال بعض المتكلمين وبعض الفقهاء لا أثر لهذا الاجماع وهو مذهب الشافعى رضى الله عنه كما قال الغزالى فى المنخول وابن برهان فى الأوسط وقال فى البرهان أن ميل الشافعى اليه قال ومن عباراته الرشيقة فى ذلك قوله أن المذاهب لا تموت بموت أصحابها ولم يرجح ابن الحاجب شيئاً مع ترجيحه أن الاتفاق إذا صدر من المختلفين يكون حجة كما قلناه عنه فى المسألة السابقة وسببه أن تلك المسألة ليس لغير المجتمعين فيها قول يخالف المجتمعين بخلاف هذه ومن ثمرة الخلاف فى هذه المسألة تنفيذ قضاء من حكم بصحة بيع أم الولد وسقوط الحد عن الواطىء فى نكاح المتعة وأخبرنى بعض من أثق به أن قاضى المدينة أخبره أن بالمدينة مكاناً موقوفاً على نكاح المتعة ومستحما موقوفا على الاغتسال من وطئها (قوله قيل الخ) أى استدل القائلون بأنه ليس باجماع بثلاثة أوجه * الأول قوله تعالى «فإن تنازعتم فى شيء فردوه إلى الله والرسول» والنزاع قد حصل فوجب رده إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله لا إلى الإجماع * وأجاب الإمام بوجهين أحدهما أن الرد إلى الإجماع رد إلى الله ورسوله * الثانى أن وجوب الرد إلى الله ورسوله مشروط بالتنازع وقد زال التنازع فى العصر الثانى

هذه المسألة والسابقة أن الوفاق فى السابقة حدث بعد تردد أهل الاجماع فيه حال النكر وفى هذا حصل بعد استقرار الخلاف أقول النزاع فى كلتا المسألتين إنما هو بعد استقرار الخلاف على مايشهد به كتب الأصول والفرق أن فى السابقة المجمعين عين المتخالفين وفى الثانية غيرهم فان قلت الإجماع على خلافة أبى بكر فانه قبل تقرر الخلاف والاستدلال يدل على أن النزاع فى السابقة فيما لم يتقرر فيه الخلاف قلنا لا بل بعده فان الدين سبيله السيف وقال لا أرضى بخلافة أبى بكر وكذا كان سعد بن عبادة يقول لا أرضى بخلافته وقال أبو سفيان أرضيتم بأبى عبد مناف أن يأتى عليكم يتيم والله لا ملأن الوادى

فيزول وجوب الرد واقتصر المصنف على هذا وفيه نظر فان الشرط إنما هووجود التنازع وقد وجد حصول الاتفاق بعد ذلك لاينافى حصوله كما إذا قال لعبده ان خالفتنى فأنت حر ثم خالفه ثم وافقه * الدليل الثانى قوله صلى الله عليه وسلم أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم دل الحديث على حصول الاهتداء بالاقتداء بقول كل واحد منهم سواء حصل بعد ذلك اتفاق أم لا فلو أوجبنا الأخذ بما اتفق عليه أهل العصر الثانى لزم التقييد بحالة عدم الاتفاق وهو خلاف الظاهر وجوابه أن الخطاب مع العوام أى المقلدين دون المجتهدين لأن المجتهد لايقلد المجتهد ولأن قول الصحابى ليس بحجة كما سيأتى وهؤلاء العوام الذين خوطبوا هم الموجودون فى عصر الصحابة خاصة لأن خطاب المشافهة لايتناول من يحدث بعدهم وحينئذ فلا يكون الخطاب متناولا لخواص أهل العصر الثانى لما قلناه أولا ولا لعوامهم لما قلناه ثانيا وإذا لم يكونوا مخاطبين به لم تبق فيه دلالة على هذه المسألة لأن الكلام فى اتفاق العصر الثانى وفى الجواب نظر لأن خطاب المشافهة يعم بأدلة خارجية وإلا لم يكونوا مأمورين الآن وهو باطل وأيضاً فالمسألة باقية بحالها فى العوام المخاطبين وذلك فيما إذا بلغوا رتبة الاجتهاد واتفقوا بعد انقراض أولئك ولأجل ماقلناه لم يذكر الإمام ولا صاحب الحاصل هذا الجواب بل أجابا بتخصيص الحديث * الثالث ان اختلاف أهل العصر الأول على قولين مثلا إجماع منهم على التخيير أى على جواز الأخذ بكل منهما فلو كان الاتفاق على أحدهما إجماعا مانعاً من الأخذ بخلافه لزم تعارض الإجماعين * وأجاب المصنف بقوله قلنا ممنوع أى لا نسلم أن اختلافهم اجماع على التخيير فان كل واحد من الفريقين يعتقد خطأ الآخر أو معناه لانسلم أن هذا الإجماع الذى على التخيير يعارضه الإجماع الآخر وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن الاجماع الأول مشروطا بعدم الإجماع الثانى وليس كذلك بل هو مشروط بعدمه فاذا وجد زال الأول لزوال شرطه وهذا الجواب هو المذكور فى المحصول والحاصل وقد وقع التصريح به فى بعض النسخ فقال قلنا زال بزوال شرطه قال (الخامسة إِذَا اخْتَلَفُوا فَماتتْ إِحدٰى الطَّائفتَينِ يصيرُ قولُ الباقينَ حجّةً لكوْنه قولَ كلِّ الأمةِ

خبلاورجلا المسألة (الخامسة إذا اختلفوا) أى أهل عصر فى حكم فتشعبوا طائفتين (فماتت إحدى الطائفتين) منهم (يصير قول الباقين حجة لكونه) أى قول الباقين (قول كل الأمة) وهو اجماع وكذا القول إذا انقسموا قسمين ثم كفر أحدهما والعياذ بالله فانه يبقى الباقى حجة ويقال على هذه المسألة والمسألة السابقة أن هذا الاتفاق ليس اتفاق كل الأمة لبقاء القول المخالف وإن لم يبق قائله فلا يكون إجماعا ولا حجة لأن الحجة مالا يكون له مخالف ولو نادرا أو الجواب بأن هذا لو صح لزم أن

السادسة إذَا قالَ البعْضُ وسَكتَ الباقونَ فليْس بإجماعٍ ولا حجَّة وقالَ أبو عليّ إجماعٌ بعْدهمْ وقال ابْنُه هو حجَّةٌ لنا أنَّه ربَّما سكَت لتوقُّفٍ أوْ خوفٍ أو تَصويبِ كلِّ مُجتهدٍ

لا يكون اتفاقهم قبل استقرار الخلاف حجة لبقاء المخالف مدفوع بأنه لا قول لأحد قبل استقرار الخلاف أو يقال عرف أنهم لم يقولوا بشيء بل يقرا متفقين فلا يتحقق مع اتفاق قول مخالف وذلك لأن معنى عدم استقرار الخلاف أن يكون خلافهم وأقوالهم على طريق البحث عن المأخذ كما هو عادة النظار قبل اعتقاد شيء من الطرفين كذا ذكر الفاضل فهذه هي المسائل فى أنواع الإجماع المختلف فيها مع أنها من الإجماع على ما هو الحق كذا قيل وفيه نظر لأن الأولين أعنى مسألة الاختلاف على القولين ومسألة عدم التفصيل بين مسألتين الحق فيها التفصيل لا أن الأول مطلقاً إجماع على منع احداث الثالث والثانى على منع التفصيل المسألة (السادسة) مااختلف فى كونه إجماعا مع أنه ليس منه فى الواقع (إذا قال البعض) أى بعض أهـــل العصر قولا بمحضر الباقين (وسكت الباقون) وما أنكروه (فليس بإجماع ولا حجة) عند الشافعى وروى عنه خلافه أى حجة لا إجماع وقيل أى حجة واجماع وهذا أقرب لأنه مذهب بعض الشافعية وقال المدقق إنه اجماع أو حجة وليس فيه دليل قطعى قال العلامة وإنما ردد فيه لأن أحدهما ثابت ضرورة لما سيجيء كما هو مذهب أبى هاشم وهو المصرح به فى المنتهى وهذا إذا كان قبل استقرار الخلاف وعند البحث عن المذاهب والنظر فيها وأما إذا كان بعده لم يدل على الموافقة قطعاً إذ العادة الإنكار فلم يكن حجة (وقال أبو على) الجبائى أنه (إجماع بعدهم) أى بعد انقراض أهل العصر (وقال ابنه) أبو هاشم (هو حجة) وإن لم يكن إجماعا قطعياً وقال أبو على بن أبى هريرة ان كان القول فتوى فاجماع وإن كان حكما وقضاء فلا (لنا) على مختار الشافعى أن السكوت يحتمل وجوها سوى الرضا لاحتمال (أنه ربما سكت لتوقف) لتعارض الأدلة حتى يتروى ويتفكر (أو خوف) كخوف لحوق الذم أو عدم الالتفات اليه بسبب الانكار كما قال ابن عباس فى حق عمر بعد وفاته حين خالفه فى شرعية العول هبته وكان رجلا مهيباً (أو) لاعتقاد (تصويب كل مجتهد) فلا يرى الانكار واجباً أو يوقر القائل بأن لم يخالفه تعظيما له ومع قيام هذه الاحتمالات لا يدل السكوت على الموافقة فلا إجماع ومن هذا قال الشافعى لا ينسب إلى الساكت قول وأجيب بأنها وإن كانت محتملة فهى خلاف الظاهر لما علم من عادتهم ترك السكوت فى مثله كقول معاذ لعمر لما رأى جلد الحامل ما جعل الله على ما فى بطنها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك

قيل يُتمسَّك بالقَول المنتَشر ما لمْ يُعرَفْ له مُخالفٌ جوابهُ المنْع وأنَّه إثباتُ الشيءِ بنفْسه فرع قَول البعْض فيما تعُمُّ به البلْوى ولمْ يُسمَع خلافُه كقَولِ البعْض وسُكوتِ الباقينَ) أقول إذا اختلف أهل العصر على قولين ثم ماتت إحدى الطائفتين أو ارتدت كما قاله فى المحصول فانه يصير قول الباقين حجة لكونه قول كل الأمة وهذا هو الذى جزم به الإمام وأتباعه وصرحوا بكونه اجماعاً أيضاوهو يؤخذ من تعليل المصنف وذكر ابن الحاجب هذه المسألة فى أثناء اتفاق أهل العصر الثانى على أحد قولى العصر الأول وحكى عن الأكثرين أنه لا يكون إجماعا وذكر الآمدى نحوه أيضاً * المسألة السادسة إذا قال بعض المجتهدين قولا وعرف به الباقون فسكتوا عنه ولم ينكروا عليه ففيه مذاهب أصحها عند الإمام أنه لا يكون اجماعاً ولا حجة

عمر وكقول امرأة لما نهى عن المغالاة فى المهر يعطينا الله بقولهم وآتيتم احداهن قنطارا أو يمنعنا عمر فقال كل أفقه من عمر حتى المخدرات فى الحجاب وكقول عبيدة لعلى لما قال بجواز بيع أمهات الأولاد رأيك فى الجماعة أحب الينا من رأيك وحدك إلى غير ذلك وقول ابن عباس محمول على السكوت عن إقامة الدليـــل على مدعاة والمناظرة لا السكوت عن أصل الخلاف فان (قيل يتمسك بالقول) المشهور المنتشر فيما بين الصحابة مالم يعرف له مخالف من غير نكر يدل على أنه حجة قلنا جوابه المنع أى لانسلم أنهم تمسكوا به من غير نكر وإثبات الشيء بنفسه لأنه إثبات الإجماع السكوتى وكونه حجة باستدلال البعض وعدم إنكار الباقين وهو عين الإجماع السكوتى قال الجاربردى وفى عبارة المصنف تساهل لأنه إثبات الشيء بفرد من أفراده أقول يعنى بإثبات الشيء بنفسه أن يكون هو نفسه مما يتوقف عليه ثبوته وذا لازم قطعاً قال العبرى وفيما ذكره المصنف نظر لأنه يتمسك فى كثير من المسائل السابقة الاجماع السكوتى يعنى أن إنكار التمسك بالقول (المنتشر) الذى (مالم يعرف له مخالف جوابه المنع وأنه إثبات الشيء بنفسه « فرع ») ومنعه غير موجه لأنه بنفسه تمسك به فى كثير من المواد واستدل على ما اختير فى المختصر وهو قول أبى هاشم أن سكوتهم ظاهر فى موافقهم إذ سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة بعيد عادة وكان فى إفادة الاتفاق ظنا كقوله الدلالة غير قطعيتها وحينئذ ينهض دليل السمع ظاهراً فانه سبيل المؤمنين وقول كل الأمة ظاهراً فان علمت موافقة الساكتين كان إجماعا قاطعا والانكار حجة لأن الاحتمال إنما يقدح فى القطعية دون الحجية كالقياس وخبر الواحد فرع على القول بالاجماع السكوتى (قول البعض) أى بعض الأمة (فيما تعم به البلوى) والحاجة إذا اشتهر (ولم يسمع خلافه كقول البعض وسكوت الباقين)

كما سيأتى ثم قال هو والآمدى أنه مذهب الشافعى وقال فى البرهان أنه ظاهر مذهب الشافعى وقال الغزالى فى المنخول نص عليه الشافعى فى الجديد والثانى وهو مذهب أبى على الجبائى أنه اجماع بعد انقراض عصرهم لأن استمرارهم على السكوت إلى الموت يضعف الاحتمال والثالث قاله أبو هاشم بن أبى على أنه ليس باجماع لكنه حجة وحكى فى المحصول عن ابن أبى هريره أنه ان كان القائل حاكما لم يكن اجماعا ولا حجة وإلا فنعم وحكى الآمدى عن الإمام أحمد وأكثر الحنفية أنه اجماع وحجة واختار الآمدى أنه اجماع ظنى يحتج به وهو قريب من ذهب أبى هاشم ووافقه ابن الحاجب فى المختصر الكبير وأما فى المختصر الصغير فانه جعل اختياره محصوراً فى أحد مذهبين وهما القول بكونه اجماعا والقول بكونه حجة والذى ذكره الآمدى هنا محله قبل انقراض العصر وأما بعد انقراضه فانه يكون اجماعا على مانبه عليه فى مسألة انقراض العصر * واعلم أن الشافعى قد استدل على إثبات القياس وخبر الواحد بأن بعض الصحابة عمل به ولم يظهر من الباقين انكار فكان ذلك اجماعا قال فى المعالم وهذا يناقض ماتقدم نقله عنه وأجاب ابن التلمسانى بأن السكوت الذى تمسك به الشافعى فى القياس وخبر الواحد هو السكوت المتكرر فى وقائع كثيرة وهو ينفى جميع الاحتمالات الآتية (قوله لنا) أى الدليل على أنه ليس باجماع ولا حجة أن السكوت يحتمل أن يكون لأجل التوقف فى الحكم إما لكونه لم يجتهد فيه أو لكونه اجتهد فلم يظهر له شىء ويحتمل أن يكون لخوف من القائل أو المقول له كقول ابن عباس وقد أظهر مخالفة عمر فى العول بعد موته كان رجلا مهيبا فهبته ويحتمل أن يكون سكت عن الانكار لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب إلى غير ذلك من الاحتمالات ولما احتمل السكوت هذه الوجوه لم يكن فيه دلالة على الرضا وهو معنى قول الشافعى لاينسب إلى ساكت قول (قوله قيل يتمسك) أى احتج أبو هاشم على كونه حجة بأن العلماء لم يزالوا يتمسكون فى كل عصر بالقول المنتشر بين الصحابة إذا لم يعرفوا له مخالفا فدل على جواز الأخذ بقول البعض وسكوت الباقين والجواب المنع أى لانسلم أنهم كانوا يتمسكون به فان وقع منهم شىء فلعله وقع ممن يعتقد حجيته أى على وجه الالزام أو على وجه الاستئناس به وأيضاً فالاستدلال به إثبات للشىء بنفسه فان القول المنتشر مع عدم الانكار هو قول البعض وسكوت الباقين (قوله فرع الخ) اعلم أنه إذا قال بعض المجتهدين قولا

فحجته إتتوقف على حجيته وفيما لاتعم البلوى أوتعمها لكن لم يشتهر ليس بحجة أصلا لاحتمال ذهول الباقين بخلاف ما نحن فيه لأنه لما عمت الحاجة الجميع فلابد من علم الباقين وتنصيصهم على المخالفة لواعتقدوا ذلك فلما لم يثبت رضاهم بقول الناطق كما فى الاجماع السكوتى قال العبرى وفيه ما فيه يعنى فى هذا الفرع ما فى أصله من أنه

ولم ينتشر ذلك القول بحيث يعلم أنه بلغ الجميع ولم يسمع من أحد مايخالفه فهل يكون كما إذا قال البعض وسكت الباقون عن إنكاره أم لا اختلفوا فيه .كما قاله فى المحصول فنهم من قال يلحق به لأن الظاهر وصوله إليهم ومنهم من قال لا يلحق به لأنا لانعلم هل بلغهم أم لا واختاره الآمدى ومنهم من قال إن كان ذلك القول فيما تعم به البلوى أى بما تمس به الحاجة إليه كمس الذكر فيكون كقول البعض وسكوت الباقين لأن عموم البلوى يقتضى حصول العلم به وإن لم يكن كذلك فلا لاحتمال الذهول عنه قال الإمام وهذا التفصيل هو الحق ولهذا جزم به فى الكتاب قال (الباب الثالث فى شرائطه وفيه مسائل : الأولى أنْ يكونَ فيه قَوْل كلِّ عالِمِى ذلكَ الفنِّ فإنَّ قَوْلَ غَيْرِهِمْ بلا دليلٍ فيكونُ خَطأً فلوْ خالفَهُ واحدٌ لمْ يكُنْ سبيلَ الكلِّ

.ربما سكت لتوقف أوخوف تصويب كل مجتهد والجواب مامر (الباب الثالث فى شرائطه) أى الاجماع قال الخنجى فى هذا الباب مسائل منها مايتوقف عليه تحقق الاجماع ومنها مالا يتوقف عليه فلذا جعل من شرائطه قال العبرى مالايتوقف عليه لايكون من شرائطه ولعل مراده أن يتوقف عليه ذلك يبين كونه شرطا ومالايتوقف عليه يبين أنه ليس بشرط (وفيه) أى فى هذا الباب (مسائل) المسألة (الأولى) شرط الاجماع (أن يكون فيه قول كل عالمى ذلك الفن) أو قول البعض ليس بحجة قال العبرى معناه كل عالم يتمكن من الاجتهاد فى ذلك الفن كالمتكلم فى الكلام والفقيه فى الفقه فلاعبرة بالمتكلم فى الفقه من حيث هو متكلم ولا فى الكلام بالفقه من حيث هو فقيه بل من يمكن منه الاجتهاد فى باب من أبواب الفقه دون غيره يعتبر وفاقه وخلافه فى ذلك دون غيره بالفقيه الحافظ للأحكام غير المجتهد بخلاف الأصولى المجتهد فانه يعتبر وفاقه وخلافه وإن لم يكن حافظاً للأحكام والحاصل أنه لا يعتبر خلاف غير عالمى الفن الذى يقع منه الاجماع (فان قول غيرهم) سواء كان عامياً مطلقاً أو فى هذا الفن فقط قول فى الدين (بلا دليل فيكون خطأ) فيكون قول علماء الفن صوابا وإلا لزم اجتماع الجميع على الخطأ وهل القاضى إلى اعتبار المقلد سواء كان عاميا لم يحصل شيئاً من العلوم لها دخل فى الاجتهاد أو أصولها أوفروعها وقيل يعتبر الأصولى دون الفروعى وقيل بالعكس (فلو خالفه واحد) من مجتهدى الفن (لم يكن سبيل الكل) فلم يكن اجماعا لايقال سبيل كل عالمى الفن مع مخالفة العامى ليس سبيل الكل أيضاً قلنا العامى مخصوص من دليل الاجماع الدال على أن المعتبر قول كل الأمة لما ذكرنا من الدليل فيبقى المعتبر قول كل المجتهدين فلا اجماع مع مخالفة واحد منهم فان قلت حكم العادة جارهنا لاستحالة اجماع الأكثرين

قالَ الخيَّاط وابنُ جرير وأبو بكرٍ الرَّازىُّ المؤمنونَ يصْدق على الأكثر قلنا مَجازاً قالوا عليكمْ بالسَّواد الأعْظم قلنا يوجبُ عدمَ الالْتفات إلى مخالفَة الثُّلث)

أقول عقد المصنف هذا البابَ لبيان ما يكون شرطاً فى الإجماع ومالَا يكون شرطاً فيه مما يظن أنه شرط وذكر فيه خمس مسائل . الأولى : أن الاجماع فى كل فن من الفنون يشترط أن يكون فيه قول جميع علماء ذلك الفن فى ذلك العصر فلاعبرة بقول العوام ولا بقول علماء فن فى غير فنهم لأن قولهم فيه يكون بلا دليل لكونهم غير عالمين بأدلته والقول بلا دليل خطأ لايعتد به ومنهم من اعتبر قول الاصولى فى الفقه إذا كان متمكنا من الاجتهاد فيه واختاره الامام ومنهم من عكس ، ومنهم من قال : لابد من موافقة العوام أيضاً واختاره الآمدى (قوله فلو خالفه) أى يتفرع على اشتراط قول جميع المجتهدين أنه إذا خالف واحد فلا يكون قول غيره إجماعا ولاحجة لأن أدلة الاجماع كقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين لا تتناول ذلك لأن قول البعض ليس هو سبيل الكل ، وهذا هو اختيار الامام والآمدى وقال ابن الحاجب أنه اذا ندر المخالف لا يكون إجماعا قطعياً قال لكن الظاهر أنه حجة لأنه يبعد أن يكون الراجح من الأقلين . وقال أبو الحسين الخياط ومحمد بن جرير الطبرى وأبو بكر

من المحققين عادة على القطع فى شرعى من غير قاطع قلنا : ممنوع بل ذلك فى الكل نعم هو بعيد غاية البعد لا محال لجواز اطلاع الواحد مالم يطلع عليه الجماعة قال العبرى إذا خالف المجتهد الواحد لم يبق حجة أقول : هو مخالف لما صرحوا من أن الظاهر حجة وإن لم يبق إجماعا قاطعاً بمعنى أنه لا يكفر جاحده حيث قالوا لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كاجماع من عدا ابن عباس على العول ، ومن عدا أبا موسى الأشعرى على أن النوم ينقض الوضوء فالظاهر أنه حجة لدلالته ظاهراً على وجود راجح أو قاطع (قال) أبو الحسين (الخياط) من المعتزلة (و) محمد (ابن جرير) الطبرى (وأبو بكر الرازى) مخالفة الواحد والاثنين لايقدح فى الاجماع إذ الوارد فى الآية لفظ المؤمنين و (المؤمنون يصدق على الأكثر) كما يقال للبقرة أنها سوداء ، وإن كانت عليها شعرات بيض باعتبار الغلبة (قلنا) إنما يصدق (مجازاً) لأنه حقيقة فى الاستغراق والأصل عدم المجاز إلا فيما قام عليه الدليل (قالوا) قال عليه السلام (عليكم بالسواد الأعظم) وهو يدل على أن قول الأكثر إجماع واجب الاتباع (قلنا) المراد الكل وإلا أى وإن لم يكن الكل مراداً بل أريد الأكثر (يوجب عدم الالتفات إلى مخالفة الثلث) أى ثلاثة أشخاص من المجتهدين وانعقاد الاجماع مع مخالفتهم واللازم باطل بالاتفاق ولهم أن يقولوا هذه الصورة مخصوصة بالاجماع والأقرب أو يقال لو سلم ما ذكرتم فلا يدل إلا على وجوب اتباع ما اتفق عليه الجماعة مع مخالفة

الرازى ينعقد الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين كما نقله عنهم الامام وعبر المصنف عنه بالأكثر واستدلوا بأمرين * أحدهما : أن لفظ المؤمنين الوارد فى قوله تعالى : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » وفى غيره من الأدلة يصدق على أكثر المؤمنين كما يقال للبقرة أنها سوداء وإن كانت فيها شعرات بيض وإذا صدق على الأكثر كان قولهم حجة لأنه سبيل المؤمنين وجوابه أن لفظ المؤمنين إنما يصدق على الأكثر مجازاً فان الجمع المعرف بأل حقيقة فى الاستغراق ولهذا يصح أن يقال أنهم ليسوا كل المؤمنين . الثانى : قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بالسواد الأعظم وجه الدلالة أنه أمر باتباع السواد الأعظم والسواد الأعظم هم الأكثرون فيكون قولهم حجة * وأجاب فى المحصول بأن السواد الأعظم هم كل الأمة لأن كل ما عدا الكل فالكل أعظم منه ولولا ما ذكرناه لكان نصف الأمة إذا زاد على النصف الآخر بواحد يكون قولهم حجة وليس كذلك ، وإليه أشار المصنف بقوله مخالفة الثلث وهو بضم الثاء أى ثلث الأمة ويحتمل أن تكون الثاء مفتوحة وأن يكون المراد الثلاث التى هى اسم العدد فان الجماعة الذين نقل المصنف عنهم الخلاف فى هذه المسألة يسلمون أن مخالفة الثلاثة قادحة كما اقتضاه كلام الامام ونقل الآمدى عن قوم أن عدد الأقل إن بلغ عدد التواتر قدح فى الاجماع وإلا فلا (الثانية لا بدَّ له من سنَدٍ لأنَّ الفتوى بدونهِ خطأ ٌ قيل لو كانَ

الواحد أو الاثنين فلا يلزم منه إلا كونه حجة والنزاع فى كونه إجماعا قطعياً لأنهم ليسوا بدونه كل الأمة ويكون حجة عند قدرة الناجى والتابعى ههنا أعم من أن يكون نادراً أو أكثر أو المخالف النادر فى المسألة السابقة أعم من أن يكون تابعياً أو غيره فبين المسألتين عموم من وجه وأما من نشأ وبلغ درجة الاجتهاد بعد انعقاد إجماعهم فخلافة معتبر عند من اشترط فى تمام الاجماع انقراض العصر غير معتبر عند من لم يشترط المسألة (الثانية لا بد له) أى الاجماع (من سند) أى دليل أو أمارة تبنى عليه الاجماع ويسند إليه (لأن الفتوى) فى الدين (بدونه) أى بدون ما يعتمد عليه من قطعى أو ظنى (خطأ) لكونه قولا بالتشهى فلو أجمع لا عن مستند اجتمع الأمة على الخطأ ، ولأن اتفاق الكل لابداع مستحيل عادة كالاجتماع على أكل طعام واحد ويقال على الأول أنه ممنوع لجواز أن يوافقهم لاختيار الصواب وقيل المراد جواز كونه خطأ فان القول بلا دليل قد لا يكون حقاً وذلك باطل لأنه قادح فى عصمة أهل الاجماع عن الخطأ على ماثبت بالأدلة السمعية ورد بأنه لو صح لما صح الاجماع عن سند ظنى لاستلزامه جواز الخطأ وبأنه إنما يلزم جواز الخطأ لو لم يقع الاجماع فان الله تعالى عند وقوعه يوفقهم لاختيار الصواب قطعاً بحيث يستحيل الخطأ على مادلت عليه الأدلة السمعية (قيل لو كان) أى تحقق السند أو وجب

فهوَ الحجَّة قلنا يكونانِ دليلَينِ قيل صحَّحوا بَيْع المُراضاةِ بلا دليل قلنا لا بلْ تُركَ اكْتفاءً بالإِجْماع) أقول ذهب الجمهور إلى أن الإجماع لا بد له من شيء يستند إليه من نص أو قياس لأن الفتوى بدون المستند خطأ لكونه قولا فى الدين بغير علم والأمة معصومة عن الخطأ * ولقائل أن يقول إنما يكون خطأ عند عدم الاجماع عليه أما بعد الإجماع فلا لأن الاجماع حق وحكى الآمدى وغيره عن بعضهم أنه لا يشترط المستند بل يجوز صدوره عن توفيق بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب ولما حكى الإمام هذا المذهب عبر عن التوفيق بالتبخيت تبعا لصاحب المعتمد وهو بالخاء المعجمة وظن صاحب التحصيل أن المراد بالتبخيت هو الشبهة فصرح به وهو مردود فانه غير مطابق للأدلة ولأن الإمام قد نص فى المسألة التى تلى هذه على جواز الإجماع عن الشبهة واقتضى كلامه أن لا خلاف فيها والمراد بالشبهة هو الدليل الظنى كأخبار الآحاد والعمومات (قوله قيل لو كان) أى احتج الخصم بوجهين * أحدهما أن الإجماع لو كان له سند لكان ذلك السند هو الحجة وحينئذ فلا يكون للإجماع فائدة * وأجاب المصنف بأن الإجماع والسند يكونان دليلين واجتماع الدليلين على الحكم جائز ومفيد وأجاب ابن الحاجب أيضاً بأن فائدته سقوط البحث عن الدليل وحرمة المخالفة الجائزة قبل انعقاد الاجماع لكونه مقطوعا به وبأن ماذكروه يقتضى أنه لايجوز انعقاده عن دليل ولا قائل به * الوجه الثانى أنه لو توقف الاجماع على السند لم يقع بدونه لكنه قد وقع فانهم أجمعوا على صحة بيع المراضاة بلا دليل وجوابه أنا لا نسلم أنهم أجمعوا عليه من غير دليل فانه غاية ذلك أنهم لم ينقلوه اكتفاء بالإجماع فانه أقوى وعدم نقل الدليل لا يدل

فى الإجماع (فهو) أى السند هو (الحجة) حينئذ لا الإجماع فيلزم أن لايكون للإجماع فائدة كذا قالوا قال الفاضل معناه لم يكن الإثبات كون الإجماع حجة فائدة على مافى المختصر واللازم باطل لأن العلماء اشتغلوا بذلك وبالغوا فيه اثباتا ونفياً فلا يكون عبثاً وأما إذا حمل على أنه لم يكن لنفس الإجماع على المسألة فائدة فيتعذر ابطال اللازم كما فى الإتفاق على موجب الدليل القاطع الظاهر قلنا لانسلم انتفاء الفائدة بل هى سقوط البحث وحرمة المخالفة كذا ذكر المحقق ويقرب منه ماذكر العبرى من أن الفائدة كفه عن وجود دليل فى المسألة من غير حاجة إلى معرفة والبحث عن كيفية دلالته على المدلول وأيضاً (قلنا يكونان) أى السند والإجماع (دليلين) لذلك الحكم فيكون من تعاضد الأدلة (قيل) الإجماع لا عن دليل قاطع لأنهم (صححوا بيع المراضاة بلا دليل قلنا لا) نسلم أنه بلا دليل (بل) غايته أنه (ترك) نقل الدليل (اكتفاء بالإجماع) عنه والمراد ببيع المراضاة ماحصل بتراضى الجانبين ويسمى بيع التعاطى واختلف كيفيته فقال الشافعى لابد له من صفة تدل عليه فى الجملة وقال

على عدمه * واعلم أن دعوى الاجماع على بيع المراضاة ذكره أبو الحسين فى المعتمد فقلده فيه الإمام ومن تبعــه فإن أرادوا به المعاطاة وهو الذى فسره به القرافى فهو باطل عند الشافعى وإن أرادوا غيره فلا بد من بيانه وبيان انعقاد الاجماع فيه من غير سند قال *

(فرعان الأوّل يجوزُ الإجْماع عنِ الأمارةِ لأنها مبْدأ الحُــكْم قيل الإجماعُ علىٰ جواز مخالفتها قلنا

أبو حنيفة بمجرد المعاطاة تدل عليه وقيل المراد به شرب الماء من السقاء من غير تقدير الماء وعوضه قال الجاربردى فى كلام التعبيرين نظر أما الثانى فلأنه لا يسمى بيعا وأما الأول فلأنهم ما اكتفوا فيه بذكر الاجماع فان كتبهم مشحونة بذكر سنده وهو قوله تعالى: «إلا أن تكون تجارة عن تراض» أقول الجواب عن الثانى أن ذلك مما تقررت العادة بأن يعطى ثمنه عوض شرب الماء وإن قل ولا بعد فى تسميته بيعاً وعن الأول بأن السند إنما ذكر فى بعض الكتب دون عامتها قال قلت المراد بالتجارة عن تراض فى الآية البيع وهو ينصرف إلى الشرعى المعتاد فى زمن الرسول وبيع التعاطى حادث بعده فكيف تكون الآية سنداً لجوازه فالجواب أن يقال فيه إشعار بأن المصحح التراضى ووجدوه فى بيع المعاطاة وإن كان حادثا فأجمعوا على صحته وفيه نظر لجواز كون المصحح المناط والإيجاب والقبول معه دونه وحده ولا دلالة فى الآية على أنه هو المناط فقط فالأقرب أن يقال الظاهر أن المراد بالتجارة عن تراض ماهو أعم من أن يكون فيه اللفظان أولا بدليل اطلاق التجارة والبيع فى ذلك الزمان على ما يكون بالملامسة والقاء الحجر ونحو ذلك أيضاً وخص منه البياعات المبهمة بأدلة أخرى وبقى بيع المعاطاة غير مخصوص فثبت بالآية ولو ظنا فأجمع عليه لتحصيل القطع أو غير ذلك (فرعان) على أن الاجماع لابد له من سند (الأول يجوز الإجماع) أى صدوره عن الامارة أى الظنى الذى هو غير نص الشارع ههنا كالوصف المنوط به ظن ثبوت الحكم القياسى وكالقياس كما جاز (عن) سند قطعى خلافاً لابن جرير وذلك (لأنهـا) أى (الأمارة مبدأ الحكم) أى طريق إلى إثبات الأحكام كالدليل فجاز كونه سنداً للاجماع ولأنا نقطع بجوازه لأنه لو فرض لم يلزم منه محال لذاته مع أن الظاهر الوقوع كامامة أبى بكر أجمع عليها بقياسها على إمامته فى الصلاة فقيل رضيك النبى عليه السلام لأمر ديننا أفلا نرضاك لأمر دنيانا وكحد شارب الخمر حيث أثبته على رضى الله عنه بالقياس فقال إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى فأرى عليه حد المفترين وقال عبد الرحمن هذا حد وأقل الحد ثمانون فإن (قيل الإجماع) منعقد (على جواز مخالفتهما) أى الامارة فلو كانت سند الاجماع لم تجز المخالفة لاستلزامه مخالفة للاجماع (قلنا) إن أراد جواز مخالفتها بعد الاجماع أو مطلقاً فممنوع بل إنما يجوز

قبل الإجماع قيل اختلف فيها قلنا منْقوضٌ بالعُموم وخبَر الواحدِ الثانى الموافق لحديث لايجبُ أنْ يكونَ منه خلافاً لأبى عبد الله البَصرىّ لجواز اجتماع دليلَيْن)

أقول إذاً فرعنا على أن الاجماع لابد له من سند فذلك السند يجوز أن يكون نصاً ويجوز أن يكون ظاهراً وهل يجوز أن يكون أمارة يعنى قياساً فيه مذاهب حكاه الإمام أصحها عنده وعند الآمدى واتباعهما كابن الحاجب أنه جائز وواقع واستدل عليه الآمدى وابن الحاجب باجماعهم على تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه وعلى إراقة الشيرج ونحوه إذا ماتت فيه الفأرة قياساً على السمن وعلى إمامة أبى بكر قياسا على تقديمه فى الصلاة والثانى أنه جائز ولكنه غير واقع والثالث ان كان القياس جلياً جاز وإلا فلا والرابع ممتنع مطلقاً واقتصر المصنف على ذكر الخلاف فى الجواز واختار أنه يجوز مطلقاً واستدل عليه بأن الأمارة مبدأ الحكم الشرعى أى طريق اليه فجاز أن تكون سنداً للإجماع بالقياس على الدليل واستدل المانعون بوجهين * أحدهما أن الإجماع منعقد على أنه يجوز للمجتهد مخالفة الامارة فلو صدر الإجماع عنها لكان يلزم جواز مخالفته لأن مخالفة الأصل تقتضى مخالفة الفرع لكن مخالفة الإجماع ممتنعة اتفاقاً كما مر وأجاب المصنف بأنه إنما يجوز مخالفة الامارة قبل الاجماع على حكمها وأما إذا اقترن بها الاجماع فلا لاعتضادها به * الثانى أن العلماء مختلفون فى الاحتجاج بالقياس وذلك مانع من انعقاد الاجماع عنها لأن من لايعتقد حجيتها من المجتهدين لايوافق القائل بحجيتها وجوابه أن ذلك منقوض بالعموم وخبر الواحد * فان الخلاف قد وقع فى حجيتهما كما تقدم فى موضعه مع جواز صدور الإجماع عن كل منهما اتفاقا * الفرع الثانى الإجماع الموافق لمقتضى حديث لايجب أن يكون صادراً عنه لأنه يجوز اجتماع دليلين على المدلول الواحد وحينئذ فيجوز أن يكون سند الإجماع دليلا غير ذلك الحديث وقال أبو عبد الله البصرى

مخالفتها (قبل الإجماع) أى قبل أن يصير سنداً له أما بعد ذلك فلا نسلم انعقاد الاجماع على جواز مخالفتها فإن (قيل اختلف فيها) أى الأمارة يعنى فى كونها حجة فلا تكون سند الاجماع المتفق على حجيته فان الخلاف فى حجية السند خلاف فى حجية ماهى عليه (قلنا) ماذكرتم (منقوض بالعموم)النص (وخبر الواحد)فان كلا منهما يجوز كونه سنداً للاجماع اتفاقا مع الاختلاف فى حجيته الفرع (الثانى) الإجماع (الموافق لحديث لايجب أن يكون منه) أى إذا وافق إجماع لمقتضى حديث لايلزم أن يكون انعقاده من ذلك الحديث (خلافاً لأبى عبد الله البصرى) ولاخفاء أنه إن أراد اللزوم وهو الظاهر فباطل (لجواز اجتماع دليلين) إفادته من غيره لجواز قيام الأدلة الكثيرة على مدلول واحد وإن أراد أن الظاهر انه مستفاد منه فصحيح لأن

يجب استناده اليه ونقله ابن برهان فى الأوسط عن الشافعى لأنه لابد له من سند كما تقدم وقد تيقنا صلاحية هذا له والأصل عدم غيره وقال القاضى عبد الوهاب المالكى فى ملخصه ان كان الخبر متواتراً فلا خلاف فى وجوب استناده إليه وإن كان من الآحاد فان علمنا ظهور الخبر بينهم وأنهم عملوا بموجبه لأجله فلا كلام وان علمنا ظهوره بينهم وأنهم عملوا بموجبه ولكن لم نعلم أنهم عملوا لأجله ففيه ثلاثة مذاهب ثالثها إن كان على خلاف القياس فهو مستندهم وإلا فلا وإن لم يكن ظاهراً بينهم لكن عملوا بما يتضمنه فلا يدل على أنهم عملوا من أجله وهل يكون إجماعهم على موجبه دليلا على صحته فيه خلاف منهم من قال لايدل كما أن حكم الحاكم لايدل على صدق الشهود والصحيح دلالته عليه لأن السمع دل على عصمتهم بخلاف الشهود قال (الثالثة لا يُشترطُ انقراضُ المجْمعين لأنّ الدّليلَ قامَ بدونه قيل وافق علىُّ الصَّحابة رضى الله عنهم فى منْع بيْع أمِّ الولدِ ثمَّ رجع وردَّ بالمنْع

الأصل عدم غيره المسألة (الثالثة لايشترط) فى انعقاد الإجماع وكونه حجة (انقراض) عصر (المجمعين) فاذا اتفقوا ولو حيناً لم يجز لهم ولغيرهم مخالفته وعليه المحققون (لأن الدليل) كقوله لاتجتمع أمتى على الضلالة وغيره من السمعيات (قام) على حجية الاجماع (بدونه) أى دون اشتراط انقراض العصر فلا يشترط مالم يقم دليل الاشتراط وقال أحمد وأبو بكر بن فورك يشترط وقيل يشترط فى السكوت دون غيره وقال إمام الحرمين إن كان سنده قياسا اشترط وإلا فلا فان (قيل وافق على الصحابة رضى الله عنهم فى منع بيع) المستولدة أى (أم الولد ثم رجع) عن ذلك حيث قال كان رأيى ورأى عمر أن لا يبعن أى أمهات الأولاد والآن رأيت بيعهن فقال أبو عبيدة السلمانى رأيك فى الجماعة أحب وهو يدل على أن إجماع كان حاصلا مع أن عليا خالفه وذلك يدل على اشتراط انقراض العصر ولانسلم بخبر الرجوع عنه (ورد) ذلك (بالمنع) عن حصول الإجماع على حرمة بيعهن وقوله أبو عبيدة لايدل على الاجماع بل على رأى الجماعة وبينهما بون وقد استدل بأنه لو اشترط الانقراض لما حصل الاجماع لحوق المجتهدين بعض بعضاً واللازم باطل لأن البحث عنه فرع حصوله ورد بأن هذا اللحوق ليس بواجب بل غايته الجواز فمن أين يلزم عدم تحقق الاجماع وبأن المراد انقراض المجمعين الأولين إن كان للاجماعين مدخل وانقراض المجمعين كلهم إن لم يكن وتحقيق ذلك ما ذكر الفاضل وهو أنه اختلف القائلون باشتراط الانقراض فى فائدته فذهب الجمهور إلى أنه يعتبر موافقة اللاحقين ومخالفتهم حتى لاتصير المسألة إجماعية مع مخالفتهم وذهب أحمد وجماعة إلى أنه يعتبر بل فائدته تمكن المجمعين عن الرجوع حتى لو انقرضوا مصرين كانت المسألة إجماعية لاعبرة فيها بمخالفة

* الرابعة لا يُشترطُ التَّواترُ فى نقْله كالسُّنّة * الخامسة إذا عارَضه نص أوِّله القابل لهُ وإلاَّ تَساقَطا) أقول هل يشترط فى انعقاد الإجماع موت المجمعين أم لا اختلفوا فيه فقال الإمام وأتباعه وابن الحاجب : لايشترط وقال الإمام أحمد وابن فورك: يشترط وفصل الآمدى بين الإجماع السكوتى وغيره على ما تقدم إيضاحه هناك وقال إمام الحرمين إن قطعوا بالحكم فلايشترط وإن لم يقطعوا به بل أسندوه إلى الظن فلابد من تطاول الزمان سواء ماتوا أم لا . واستدل المصنف على عدم الاشتراط بأن الدليل الدال على كون الإجماع حجة ليس فيه تعرض للتقييد بانقراضهم فيبقى على إطلاقهم إذ الأصل عدم التقييد واستدل الخصم بأنه لو لم يشترط لم يصح رجوع بعضهم لاستلزام الرجوع مخالفة الاجماع لكن الرجوع ثابت فان علياً وافق الصحابة رضى الله عنهم أجمعين فى منع بيع المستولدة ثم رجع عنه فانه قال كان رأيى ورأى عمر أن لايبعن وقد رأيت الآن بيعهن فقال عبيدة :

الآخرين فعلى الأول أهل الاجماع هم السابقون واللاحقون جميعاً لكن إنما الشرط انقراض السابقين فقط وعلى الثانى هم السابقون فقط فيصح انقراض المجمعين كلهم المسألة (الرابعة : لا يشترط) فى الأول (التواتر فى نقله) أى الاجماع بل المروى بالآحاد حجة أيضاً لأن الاجماع حجة فيجوز التمسك بمظنونه كما يجوز بمقطوعه (كالسنة) فانه لايشترط فى حجتها التواتر بل خبر الواحد حجة أيضاً قال الجاربردى : نقل الظنى كالسنة بطريق الآحاد موجب للعمل فالقطعى أولى ثم قال ولا مانع أن نقول لانسلم أن كل ظنى موجب أقول لعله أراد بالسنة قسما منها وهو مايدل متنه على الحكم ظاهراً لاقطعاً والجواب عن المنع أن الأدلة قائمة على اتباع مطلق الظن فى العمليات وحيث لم يوجد قطع وكذا لاشرط فى حجيته أن يبلغ عدد المجتهدين عدد أهل التواتر عند الأكثرين لأن دليل السمع يتناول إجماع أقل من عدد التواتر لكونهم كل الأمة والمسلمين ثم لو لم يبق من المجتهدين إلا واحد فقيل قوله حجة لمضمون السمعى وهو أنه لايخرج الحق عن هذه الأمة وإن خالف صريحه لعدم صدق سبيل المؤمنين واجتماع الأمة عليه وقيل ليس بحجة لأن الاجماع يشعر بالاجتماع ، ولأن المنفى عنه الخطأ هو الاجتماع وسبيل المؤمنين ، وهو منتف ههنا المسألة (الخامسة : إذا عارضه) أى الاجماع (نص) من كتاب أو سنة فاما أن يكون أحدهما قابلا للتأويل أولا فان كان قابلا (أول القابل له) أى للتأويل والضمير للمصدر كما فى اعدلوا هو وذلك للجمع بين الدليلين كما إذا كان أحدهما خاصاً والآخر عاما فيؤول العام بتخصيصه بالخاص أو يكون كل منهما خاصاً وأحدهما قابلا للتجوز (وإلا) أى وإن لم يقبل شىء منهما التأويل (تساقطا) لأن قبول أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح كذا ذكر العبرى ، وفى

السلمانى رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك ، وأجاب المصنف بالمنع أى لانسلم ثبوت الرجوع أو معناه لانسلم ثبوت الاجماع قبل الرجوع وهو الذى ذكره فى المحصول قال لأن كلام على وعبيدة إنما يدل على اتفاق جماعة عليه لاعلى أنه قول كل الأمة ويؤيده أن جماعة من الصحابة قالوا بالجواز أيضاً كما بيناه فى اتفاق العصر الأول . المسألة الرابعة : ذهب الامام والآمدى وأتباعهما كابن الحاجب إلى أن الاجماع المنقول بطريق الآحاد حجة لأن الاجماع دليل يجب العمل به فلايشترط التواتر فى نقله قياساً على السنة وذهب الأكثرون كما قاله الامام إلى أنه ليس بحجة قال الآمدى والخلاف على أن دليل أصل الاجماع هل هو مقطوع به أو مظنون . المسألة الخامسة : إذا عارض الاجماع نص من الكتاب أو السنة فان كان أحدهما قابلا للتأويل بوجه ما أول القابل له سواء كان هو الاجماع أو النص جمعاً بين الدليلين وإن لم يكن أحدهما قابلا للتأويل تساقطا لأن العمل بهما غير ممكن والعمل بأحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح ، وهذا كله إذا كانا ظنين فان كانا قطعيين أو كان أحدهما قطعياً والآخر ظنيا ، فلا تعارض كما ستعرفه فى القياس ﴿ فروع ﴾ حكاها فى المحصول * أحدها : إذا استدل أهل العصر بدليل أو ذكروا للحديث تأويلا فذكر أهل العصر الثانى دليلا آخر أو تأويلا آخر من غير قدح فى الأول جاز على الصحيح ونقله ابن الحاجب عن الأكثرين لأن الناس لم يزالوا على ذلك فى كل عصر من غير إنكار فكان ذلك إجماعا وقيل لا لأن الدليل الثانى والتأويل الثانى غير سبيل المؤمنين * الثانى : اجماع الصحابة مع مخالفة من أدركهم من التابعين ليس بحجة خلافا لبعضهم لأن الصحابة رجعوا اليهم فى وقائع كثيرة فدل على اعتبار قولهم معهم قال ابن الحاجب : فان نشأ التابعى بعد اجماعهم ففى اعتبار موافقته خلاف مبنى على انقراض العصر « الثالث المبتدع » ان كفرناه فلا اعتبار بقوله لكن لا يجوز التمسك باجماعنا على كفره فى تلك المسائل لأنه انما ثبت خروجهم عن الاجماع بعد ثبوت كفرهم فلو أثبتنا كفرهم فيها باجماعنا لزم الدور ، وان لم نكفره اعتبرنا قوله لأنه من المؤمنين وحكى ابن الحاجب قولا ثانياً أنه لايعتبر لفسقه وثالثا ان قوله معتبر فى حق نفسه لافى حق غيره بمعنى أنه يجوز له مخالفة الاجماع المنعقد دونه ولايجوز لغيره ذلك . الرابع : ارتداد الأمة ممتنع للأدلة على عصمتهم وقال قوم لايمتنع لأنهم اذا فعلوا ذلك لم يكونوا مؤمنين فلا يكون سبيلهم سبيل المؤمنين وأجاب ابن الحاجب بأنه يصدق ان الأمة ارتدت . الخامس : جاحد الحكم المجمع عليه لا يكفر خلافا لبعض الفقهاء

شرح الجاربردى إن قبل النص التأويل أول لئلا يلغى الاجماع وإلا فان كان أحدهما أعم خص بالأخص أقول كأنه لا يجعل التخصيص تأويلا ، وهو ضعيف لأن التأويل صرف

وقال ابن الحاجب أن انكار الاجماع الظنى ليس بكفر وفى القطعى ثلاثة مذاهب المختار ان كان مشهوراً للعوام كالعبادات الخمس كفر وإلا فلا . السادس : الأكثرون أنه لايجوز أن تنقسم الأمة على قسمين أحد القسمين مخطئون فى مسألة والقسم الآخر مخطئون فى مسألة أخرى لأن خطأهم فى مسألتين لايخرجهم عن أن يكونوا اتفقوا على الخطأ * السابع : يجوز اشتراك الأمة فى عدم العلم بما لم يكلفوا به لأنه لامحذور فيه وحجة المخالف أنه لو جاز ذلك لكان عدم العلم به هو سبيل المؤمنين وحينئذ فيحرم تحصيل العلم به والفرعان الأخيران لم يذكرهما ابن الحاجب إلا أنه ذكر فرعا قريبا من الأخير فقال اختلفوا فى جواز عدم علم الأمة بخبر أو دليل راجح إذا عمل على وفقه وعبر الآمدى بعبارة أخرى فقال هل يمكن وجود خبر أو دليل لامعارض له وتشترك الأمة فى عدم العلم به اختلفوا فيه فنهم من جوزه مصيراً منه إلى أنهم غير مكلفين بالعمل بما لم يظهر لهم ولم يبلغهم فاشتراكهم فى عدم العلم به لا يكون خطأ لأن عدم العلم ليس فعلهم وخطأ مكلف من أوصاف فعله ومنهم من أحاله لأنه يلزم منه امتناع تحصيل العلم به .

تم بحمد الله الجزء الثانى

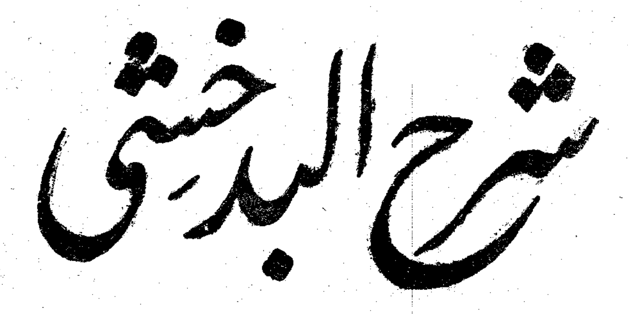
ويليه الجزء الثالث وأوله الكتاب الرابع فى القياس

اللفظ عن الظاهر إلى غيره بقرينة والتخصيص كذلك اللهم إلا أن يخص التأويل بصارف ظنى والتخصيص بقطعى .

تم بحمد الله الجزء الثانى

ويليه الجزء الثالث وأوله الكتاب الرابع فى القياس

مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر
١٣٨٨ هـ – ١٩٦٩ م



شرح البدخشي

مناهج العقول

للإمام محمد بن الحسن البدخشي

ومعه

شرح الأسنوي

نهاية السول

للإمام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي المتوفى سنة ٧٧٢ هـ

كلاهما شرح

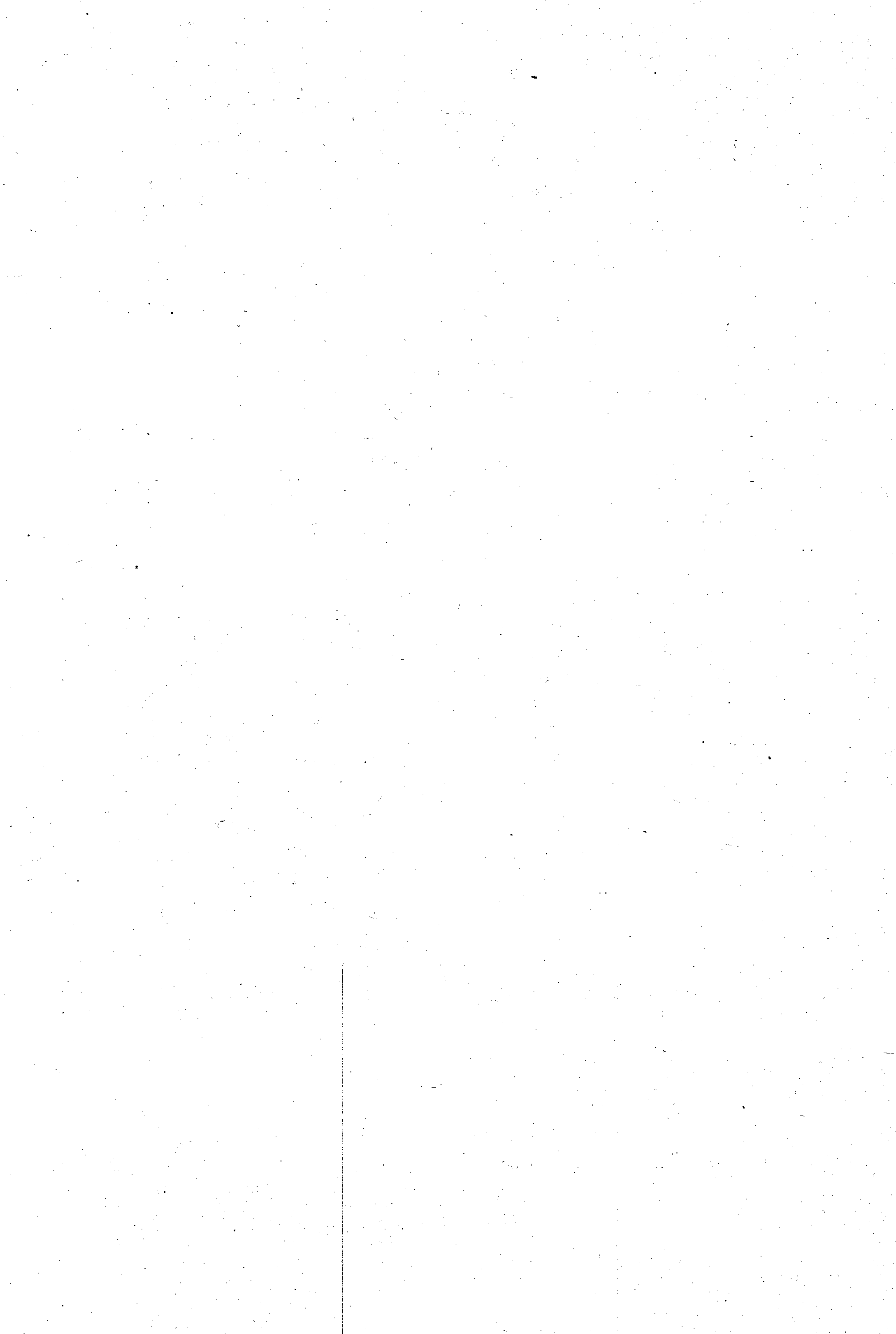
منهاج الوصول في علم الأصول

تأليف

القاضي البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

الجزء الثالث

مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر بمصر



(الاســـنوى)

بسم الله الرحمن الرحيم

(الـكتاب الرابع فى القيا س وهو : إثْباتُ مثْلِ حكْمِ مَعْلوم فى معلوم آخرَ لاشْتراكهما فى علـَّةِ الحكْم عنْدَ المُثْبتِ) أقول القياس والقيس مصدران لقاس بمعنى قدر يقال قاس الثوب بالذراع يقيسه قيساً وقياسا إذا قدره به وهو يتعدى بالباء كما مثلناه بخلاف المستعمل فى الشرع فانه يتعدى بعلى لتضمنه معنى البناء والحمل ثم إن التقدير يستدعى التسوية فان التقدير يستلزم شيئين ينسب أحدهما إلى الآخر بالمساواة * وبالنظر إلى هذا أعنى المساواة عبر الأصوليون عن مطلوبهم بالقياس وقد عرفوه بتعريفات كثيرة والمختار منها عند الآمدى وابن الحاجب أنه مساواة فرع لأصل فى علة حكمه والمختار عند الامام وأتباعه ما ذكره المصنف ثم إن القياس له أربعة أركان وهى الأصل

(البدخشى)

بسم الله الرحمن الرحيم

(الـكتاب الرابع فى القياس وهو) فى اللغة التقدير يقال قست الأرض بالقصبة أى قدرتها بها والمساواة ويتعدى بالباء كما ذكر وكقوله :

خف يا كريم على عرض يدنسه مقال كل سفيه لا يقاس بكا

قال الآمدى هو للتقدير فيستدعى أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بالمساواة فهو نسبة بين الشيئين يقال فلان لا يقاس بفلان أى لا يساوى به وإنما قيل فى الشرع قاس عليه ليدل على البناء فان انتقال الصلة للتضمين وفى الاصطلاح (إثبـات مثل حكـم معـلوم فى معـلوم آخر لاشترا كهـما فى عـلة الحـكـم عند المثـبت) قوله إثبات مثل حكم المراد بالاثبات القدر المشترك بين القطع والظن أى أعم من أن يكون إثباتاً قطعياً أو ظنياً فيشمل كلا قسمى القياس وبالحكم ماهو أعم من السلبى أو الإيجابى وأراد بالمثل المتحد مع آخر فى النوع أو الجنس * الأول كوجوب

والفرع وحكم الأصل والعلة وقد تضمنها الحد المذكور فقوله إثبات كالجنس دخل فيه المحدود وغيره والقيود التى بعده كالفصل والمراد بالإثبات هو القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن سواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم أو بعدمه والقدر المشترك بينها هو حكم الذهن بأمر على أمر وقوله مثل احترز به عن إثبات خلاف حكم معلوم فانه لا يكون قياسا وأشار به أيضا إلى أن الحكم الثابت فى الفرع ليس هو عين الثابت فى الأصل فان ذلك مستحيل بل الثابت مثله قال الإمام والمثل تصوره بديهى أى لا يحتاج إلى تعريف فان كل عاقل يعلم بالضرورة كون الحار مثلا للحار ومخالفا للبارد فلو لم يكن تصور المثل والمخالف بديهيا لكان الخالى عن ذلك التصور خاليا عن التصديق وقوله حكم هو غير منون على الإضافة لما بعده وأشار به إلى الركن الأول وهو حكم الأصل والمراد به ههنا نسبة أمر إلى آخر ليكون شاملا للشرعى والعقلى واللغوى إيجابا كان أو سلبا فان القياس يجرى فى كلها على ما ستعرفه وقوله معلوم وأشار به إلى الركن الثانى وهو الأصل وقوله فى معلوم آخر أشار به إلى الركن الثالث وهو الفرع والمراد بالمعلوم هو المتصور فدخل فيه العلم المصطلح عليه والاعتقاد والظن فان الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الأمور وإنما عبر به ولم يعبر بالشىء لأن القياس يجرى فى الموجود والمعدوم سواء كان ممتنعا أو ممكنا والشىء لا يشمل المعدوم

القصاص فى النفس المشترك بين القتل بالمثقل والمحدد * والثانى كإثبات الولاية على الصغيرة فى نكاحها قياسا على إثبات الولاية فى مالها فان المشترك بين نوعى الولاية جنسها قيل المثل بديهى التصور بحكم كل عاقل بديهة بان حارا مثل حار آخر وهو موقوف على تصور المثل فيكون بديهيا وفيه النظر المشهور وإنما قيد بالمثل لأن إثبات العين مستحيل إذ المعنى الشخصى لا يقوم بعينه بمحلين وفيه إشعار بأن القياس لا يتأتى فيما يتماثل الحكمان وذلك لأن شرع الأحكام لا لذاتها بل لما تفضى اليه من مصالح العباد فاذا تماثل الحكمان علم ان ما يحصل بحكم الأصل من المصلحة يحصل بحكم الفرع أيضا فيتأتى القياس بخلاف ما إذا لم يتماثلا كذا ذكر الجاربردى والمراد بالمعلوم الحاصل صورته عند العقل ولم يقل شىء ليتناول قياس المعدوم فان أغلب استعمال الشىء فى الموجود الخارجى خصوصاً عند الأشاعرة ولا أصل لئلا يتوهم أنه موجود ألبتة بناء على أنه ما يتولد عنه الشىء وكذا القول فى معلوم آخر وقد يقال إنما لم يقل حكم أصل فى فرع لأن الأصل المقيس عليه والفرع المقيس فأخذهما فى تعريف القياس دور وهو مدفوع بأن المأخوذ فى التعريف لغوى والمعرف اصطلاحى وبأن الأصل محل الحكم المعلوم ثبوته فيه والفرع محل الحكم المطلوب إثباته فيه فلا دور والحاصل أن المراد بهما ذات الأصل والفرع والموقوف على القياس وصفا الأصلية والفرعية

إن كان ممتنعا اتفاقا وكـذا إن كان ممكنا عند الأشاعرة وإنما رجح التعبير به على التعبير بالأصـل والفرع لئلا يقال تصورهما فرع عن تصور القيـاس فتعريفه بهما دور وقوله لاشتراكهما فى علة الحكم أشار به إلى الركن الرابع وهو العلة وسيأتى تعريفها واحترز بذلك عن إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لا للاشتراك فى العلة بل لدلالة نص أو إجماع فإنه لا يـكون قياسا وقوله عند المثبت ذكره ليتناول الصحيح والفاسد فى نفس الأمر وعبر بالمثبت وهو القائس ليعم المجتهد والمقلد كما يقع الآن فى المناظرات قال الآمدى وهذا الحد يرد عليه إشكال مشكل لا محيص عنه وهو أن إثبات الحـكم هو نتيجة القياس فجعله ركنا فى الحد يقتضى توقف القياس عليه وهو دور وقد يقال إنما يلزم ذلك أن لو كان التعريف المذكور حدا ونحن لا نسلمه بل ندعى أنه رسم وقد أشار إليه إمام الحرمين فى البرهان *قال (قيل الحُـكْمَانِ غَـيْر مُتَماثِلَيْنِ فى قَوْلنا لوْ لمْ يُشْـتَرَط الصَّـوْمُ فى صِحَّـةِ الاعْـتكافِ لمـا وَجَبَ بالنَّـذْرِ كالصَّـلاةِ قلنا تَـلازُمٌ

كذا ذكر الفاضل أقول ولا يخفى أن ذلك لا يدفع توهم الدور فالأولى عدم استعمالها فى التعريف وقوله لاشتراكهما فى العلة إشارة إلى أن القياس لا يمـكن فى كل شيئين بل إذا كان بينهما مشترك ولا كل مشترك بل ما يوجب الاشتراك فى الحـكم وقوله عند المثبت أى يـكون اشتراكهما فى العلة فى نظر القايس أعم من أن يـكون فى الواقع أولا فيشمل القياس الصحيح والفاسد وإنما لم يقل عند المجتهد إذ المفهوم من إطلاقه المجتهد مطلقا فيخرج عنه قياس المجتهد فى المذهب كالفقيه المقلد لأبى حنيفة أو الشافعى مثلا إذا صار مفتياً فى المذهب وقايسا لصورة على أخرى كحجة الإسلام وغيره وهـذا التعريف أولى مما ذكره البصرى والإمام أن القياس تحصيل حـكم الأصل فى الفرع لاستوائهما فى علة الحـكم عنـد المجتهـد يعرف ذلك بما أسلفنا من التقريرات فإن (قيل) لقياس العكس وقياس التلازم وهو الاستثنائى والقياس الاقترانى خارج عن الحد أما الأول فلاشتراط التماثل فى الحد و (الحـكمان غير متماثلين) ثمة لأنه تحصيل نقيض حكم معلوم فى آخر لافتراقهما فى العلة كما (فى قولنا لو لم يشترط الصوم فى صـــحة الاعتـكاف) مطلقا (لمـا وجب) شرطا له (بالنذر كالصلاة) فإنها لما لم تـكن شرطا مطلقا لم تصر شرطا بالنذر فالمطلوب إثبات شرطية الصوم والثابت فى الأصل نفى شرطية الصلاة فحكم الفرع نقيض حكم الأصل وأيضا افترقا فى العلة إذ هى فى الأصل أن الصلاة ليست بشرط الاعتكاف بالنذر وهى لا توجد فى الصوم لأنه مشروط بالنذر وأما خروج الأخيرين فظاهر (قلنا) لا نسلم إطلاق القيـاس فى اصطلاح الأصـــول على مثل ذلك فهو فى الحقيقة (تلازم) أى قياس استثنائى إذ حاصله أن يقال

والقياسُ لبَيانِ المُلازمةِ والتَّماثُلُ حاصلٌ على التَّقديرِ والتَّلازمُ والاقترانيُّ لا نُسَمِّيها قياساً

ولم يشترط لما شرط بالنذر واللازم باطل قوله (والقيـاس الخ) جواب ما يقال قولهم كما فى الصلاة أبدا للمقيس عليه فيكون قياساً وتقرير الجواب أن القياس دليل سوى التلازم مستأنف (لبيان الملازمة) فالحكم المراد إثباته فى المقيس عدم اشتراط الصوم بالنذر على تقدير عدم اشتراطه مطلقا والحكم الثابت فى المقيس عليه عدم اشتراط الصلاة بالنذر بناء على عدم اشتراطها مطلقا (والتماثل) بين الحكمين (حاصل على) هذا (التقدير) والمثل أعم من المثل الواقع أو المقدر والجامع أن ما ليس بشرط لشىء لايصير شرطا بالنذر كذا فى محصول الامام وقد يقال إن التماثل حاصل لأن الصلاة تتساوى حكما حالة نذرها فى الاعتكاف وحالة عدم نذرها للاجماع على عدم وجوبها فى الحالين فكذا الصوم يتساوى حكما فى الحالين وليس التساوى بأن يكونا عدم الوجوب للاجماع على الوجوب حالة النذر فتعين أن يكون التساوى بثبوت الوجوب أقول لا خفاء أن ليس المراد بالتماثل الاشتراك فى مفهوم عام كيف ما كان حتى يكون الاشتراك فى مطلق التساوى المشترك بين تساوى الشيئين فى الاثبات وتساويهما فى النفى تماثلا ولذا لا يكفى فى التماثل اشتراك الحكمين فى كون كل منهما حكما ولو سلم إطلاق القياس فى الأصول على قياس العكس لكن الاطلاق عليه وعلى قياس الطرد بالاشتراك اللفظى المحدود وهو الثانى فقط ولا يضر خروج قياس العكس عنه كما لو حد العين الباصرة بما يخصها لا ينتقض بخروج العين الجارية عنه كذا ذكر الآمدى والجواب عن خروج الأخيرين أن الحد للقياس الأصولى (والتلازم والاقترانى لا نسميهما) أى لا نسمى نحن شيئاً منهما (قياساً) فى هذا الاصطلاح وإطلاقه عليهما اصطلاح المنطقيين حيث عرفوا القياس بأنه قول مؤلف من أقوال يلزم عنه لذاته قول آخر لوسلمت وذلك لأن ما نحن فيه من القياس لا بدله من التسوية وهى لا تكون إلا فى شبيه صورة بأخرى وهو لا يوجد فى التلازم والاقترانى فان قلت التسوية حاصلة هناك أيضا إذ المطلوب بعد التحصيل يصير مثل المتقدمتين فى المعلومية قلنا لو كفى هذا القدر لكان التمسك بأى دليل كان فى إثبات الحكم المطلوب حتى النص قياسا لجعله المطلوب المجهول كالدليل فى المعلومية واللازم باطل كذا ذكر الجاربردى ثم قال والشامل لجميع الانواع تعريف المنطقيين للقياس أقول لاخفاء فى أنهم جعلوا القياس الأصولى قسما لقياسهم الذى عرفوه وسموه تمثيلا وصرحوا بأن قولنا يلزم منه مخرج التمثيل والاستقراء لجواز التخلف فى مدلولهما فلا يكون تعريفهم هذا شاملا للقياس الأصولى اللهم أن يحمل اللزوم أعم

وفيه بابان الباب الأول فى بيان أنه حجة وفيه مسائل) أقول اعترض بعضهم على هذا الحد فقال انه غيرجامع لأن اشتراط تماثل الحكمين مخرج لقياس العكس وهو إثبات نقيض حكم معلوم فى معلوم آخر لوجود نقيض علته فيه ومثاله ماقاله المصنف وتقريره أنه إذا نذر أن يعتكف صائماً فانه يشترط الصوم فى صحة الاعتكاف اتفاقا ولو نذر أن يعتكف مصلياً لم يشترط الجمع اتفاقا بل يجوز التفريق واختلفوا فى اشتراط الصوم فى الاعتكاف بدون نذره معه فشرطه أبو حنيفة ولم يشرطه الشافعى فيقول أبو حنيفة لولم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف عند الاطلاق لم يصر شرطا له بالنذر قياساً على الصلاة فانها لما لم تكن لصحة الاعتكاف حالة الاطلاق لم تصر شرطا له بالنذر والجامع بينهما عدم كونهما شرطين حالة الاطلاق فالحكم الثابت فى الأصل أعنى الصلاة عدم كونها شرطا فى صحة الاعتكاف والعلة فيه كونها غير واجبة بالنذر والحكم الثابت فى الفرع كون الصوم شرطا فى صحة الاعتكاف والعلة فيه وجوبه بالنذر فافترقا حكما وعلة وأجاب المصنف بأنا لا نسلم أنه غير جامع فان الذى سميتموه قياس العكس إنما هو تلازم فان المستدل يقول لولم يشترط الصوم فى صحة الاعتكاف لم يكن واجباً بالنذر لكنه وجب بالنذر فيكون الصوم شرطاً فهذا فى الحقيقة تمسك بنظم التلازم وإلى هذا أشار بقوله قلنا تلازم ثم ان دعوى ملازمة أمر لأمر لابد من بيانها بالدليل فبينها المستدل بالقياس المستعمل عند الفقهاء وهو أن ماليس بشرط لصحة الاعتكاف لايجب بالنذر قياساً على الصلاة وإليه أشـــار بقوله والقياس لبيان الملازمة يعنى أن القياس المحدود وهو القياس المستعمل عند الفقهاء قد استعمل هنا لبيان الملازمة فتلخص أن قياس العكس مشتمل على تلازم وعلى القياس المحدود الذى لبيان الملازمة ثم شرع المصنف يجيب عن كل منها لاحتمال أن يكون هو المقصود بالايراد فأجاب عن الثانى ثم عن الأول وحاصله أن الخصم ان اعتمد فى إيراد قياس العكس على القياس الذى لبيان الملازمة فهو غير وارد لأن الأصل والفرع فيه متماثلان لكن التماثل حاصل على التقدير فانه على تقدير عدم اشتراط الصوم فى صحة الاعتكاف يلزم ان لايشترط أيضا حالة النذر كما أن الصلاة لاتشترط فى الاعتكاف حالة النذر فأثبت عدم وجوب الصوم بالنذر بالقياس على عدم وجوب الصلاة بالنذر على تقدير عدم اشتراط الصوم فى صحة الاعتكاف والجامع كون كل من الصلاة والصوم غير شرط فى صحة الاعتكاف فان قولنا

من اللزوم المنطقى أو يحمل قوله لجميع الأنواع على ماسوى الاصولى كالعكس والتلازمى والاقترانى (وفيه) أى فى هذا الكتاب (بابان الباب الاول فى بيان أنه) أى القياس (حجة) بمعنى أنه يجب العمل به كالسنة ولو قدم باب بيان الأركان لكونها من الذاتيات لكان أنسب (وفيه مسائل)

إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر أعم من أن يكون حقيقة أو تقديراً وإلى هذا أشار بقوله والتماثل حاصل على التقدير وان اعتمد الخصم فى الايراد على التلازم فنحن نسلم أنه خارج عن حد القياس لكن لايضرنا ذلك فانه ليس بقياس عندنا لأن أصول الفقه إنما يتكلم فيها على القياس المستعمل فى الفقه والفقهاء إنما يستعملون قياس العلة وأما ماعداه كالتلازم والاقترانى فان الذى يسميهما قياساً إنما هم المنطقيون إذ القياس عندهم قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والذى يسميه الأصوليون قياسا يسميه المنطقيون تمثيلا فالتلازم قد عرفته ويعبر عنه بالاستثنائى سواء كان بان أولا * وأما الاقترانى فكقولهم كل وضوء عبادة وكل عبادة لابد فيها من النية ينتج أن كل وضوء فلا بد فيه من النية وإلى هذا أشار بقوله والتلازم والاقترانى لانسميهما قياسا والتقرير المذكور فى السؤال والجواب اعتمده واجتنب غيره قال: (الأولى فى الدليل عليه يَجِبُ العَمَلُ به شرْعاً وقالَ القفَّالُ والبَصْرِىُّ عقْلاً والقَاسانىُّ والنَّهْروانىُّ حيْثُ العلَّةُ منْصوصةٌ أوِ الفَرعُ بالحُكْمِ أوْلىٰ كتَحْريمِ الضَّرْب علىٰ تحريمِ التَّأفيفِ وداوُدُ أنكَرَ التَّعبُّد بهِ وأحالهُ الشِّيعةُ والنَّظَّامُ واسْتدلَّ أصْحابنا بوُجوهٍ الأوّل أنَّه مُجاوَزةٌ عنِ الأصْلِ إلىٰ الفرْع

المسألة (الأولى فى الدليل عليه) أى على وجوب العمل به والمدعى أنه (يجب العمل به شرعاً وقال القفال) من الأشاعرة (والبصرى) من المعتزلة يجب العمل بالقياس المنصوص العلة وغيره (عقلا) كما وجب سمعاً كذا ذكر الفنرى والمفهوم من ظاهر شرح الجاربردى أن وجوب العمل عندهما بالعقل لا بالسمع (و) قال (القاسانى والنهروانى) يجب العمل بالقياس (حيث العلة منصوصة) صريحا أو ايماء (أو) كان (الفرع بالحكم أولى كتحريم الضرب) أى كقياسه (على تحريم التأفيف) وفيما سوى ذلك لايعمل به والفنرى لم يقيد وجوب العمل به على قولها بشىء من العقل والسمع وقيد الجاربردى بأنه العقل (وداود أنكر التعبد به) أى القياس أى وقوع تكليف العبد بوجوب العمل به فى الأحكام الكلية التى يمكن التنصيص عليها لكنه ما أحال ذلك (وأحاله الشيعة) وبعض المعتزلة مطلقا (والنظام) فى شرعنا بناء على مازعم أن مبنى شرعنا على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات فيمتنع القياس حينئذ وسنحققه (واستدل أصحابنا) على وجوب العمل به (بوجوه) أربعة الكتاب والسنة والإجماع والمعقول ولم نتمسك بالقياس لامتناع إثبات الشىء بنفسه الوجه (الأول أنه) أى القياس (مجاوزة عن) حكم (الأصل إلى) حكم (الفرع

والمُجاوزةُ اعْتبارٌ وهُو مأمورٌ به فى قوله تعالى : (فاعْتبرُوا) قيلَ المُرادُ الاتّعاظُ فإنَّ القِياسَ الشّرعىَّ لا يُناسبُ صَدْرَ الآيةِ قلْنا المُرادُ القدْرُ المشْتَرَكُ قيل الدّالُّ على الكلّىِّ لا يَدلُّ على الجزْئىِّ قلنا بلى ولكنْ ههُنا جَوازُ الاسْتثْناء دليلُ العُموم

والمجاوزة) عن شيء إلى غيره (اعتبار) لأنه من العبور وهو المجاوزة يقال عبرت عليه وعبر النهر بمعنى جاوزته وجاوزه ومعبر للمجاز أى موضع المجاوزة والمعبرة لآلة الجواز وهى السفينة والعبرة لدمعة جاوزت الجفن وعبر الرؤيا أى جاوزها إلى ما يلازمها فهما مترادفان فالقياس اعتبار (وهو) أى الاعتبار (مأمور به فى قوله تعالى فاعتبروا) يا أولى الأبصار فالقياس مأمور به فيكون حجة فان قلت اللازم وجوب القياس لا حجيته بمعنى وجوب العمل به قلنا لا فرق بينهما أو معنى وجوب القياس وجوب إثبات الحكم الشرعى فى بعض الصور لمشاركته للبعض الآخر فى العلة وهذا معنى وجوب العمل به فان (قيل) لا نسلم أن القياس اعتبار وقوله لأنه مجاوزة والمجاوزة اعتبار قلنا لا نسلم الثانية إذ لا يقال للقياس فى الحكم الشرعى انه معتبر ه اليه أشار الفنرى أقول فيه نظر إذ هو منع للمقدمة المثبتة بالدليل من غير تعرض له وأيضاً قوله إذ لا يقال مع أنه لا يحسن سنداً للمنع على ما لا يخفى غير صحيح أيضاً فان اطلاق المعتبر على القائس شائع بين القوم ومنه ما قال صاحب التنقيح وضع معالم العلم على مسالك المعتبرين أراد بالمعالم العلل وبالمعتبرين القائسين وكذا إطلاق الاعتبار على القياس ومنه ما فى مفتاح الهداية والاعتبار بالأمثال من صنعة الرجال وفيه بحث ثم يتجه أن يقال لا يراد بالاعتبار فى الآية القياس الشرعى الذى هو المجاوزة الخاصة بل (المراد الاتعاظ) كما فى قوله تعالى ان فى ذلك لعبرة لأولى الأبصار وقوله عليه السلام السعيد من اعتبر بغيره (فإن القياس الشرعى لا يناسب صدر الآية) إذ لا يناسب أن يقال يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين فقيسوا النبيذ بالخمر فانه كلام ركيك (قلنا) الركاكة إذ أريد الصورة الخاصة وهى بخصوصها لا تراد بل (المراد القدر المشترك) بين القياس الشرعى والاتعاظ وهو المجاوزة إذ الاتعاظ أيضاً مجاوزة من حال الغير إلى حال نفسه فان (قيل) سلمنا ذلك لكن لا يلزم من وجوب القدر المشترك وجوب القياس إذ (الدال على الكلى) كالقدر المشترك ههنا (لا يدل على الجزئى) كالقياس مثلا إذ لا دلالة للعام على الخاص (قلنا بلى) ان الدال على ذلك من حيث هو لا يدل على ذا (ولكن) لم لا يجوز أن يدل بقرينة و (ههنا جواز الاستثناء دليل العموم) فيكون شاملا لجميع الجزئيات ومنها القياس قال الخنجى لا نسلم صحة الاستثناء

قيل الدّلالةُ ظنيَّةٌ قلنا المقصودُ العملُ فيكفى الظنُّ) أقول اتفق العلماء كما قاله فى المحصول قبيل هذه المسألة على أن القياس حجة فى الأمور الدنيوية واختلفوا فى الشرعية فذهب الجمهور إلى وجوب العمل بالقياس شرعا وذهب القفال الشاشى من الشافعية وأبو الحسين البصرى من المعتزلة إلى أن العقل قد دل على ذلك يعنى مع السمع أيضا كما صرح به فى المحصول وقال القاشانى والنهروانى يجب العمل به فى صورتين إحداهما

وإنما يصح لو كان الأمر بالماهية أمراً بجميع الجزئيات وهو أول المسألة قال الفنرى صحته ظاهرة لأنه لايخطأ لغة من قال اعتبر إلا الاعتبار الفلانى وصحة الاستثناء معيار العموم فيعلم ان الصدر أمر بجميع الجزئيات لاأنه أمر بالماهية وهو مستلزم الأمر بالجزئيات أقول دليل تحقيق العموم إنما هو وجود الاستثناء لامجرد صحته وصحته بمعنى امكانه إنما تقتضى صحة استعمال الصدر فى العموم ولو على خلاف الظاهر فلايلزم عمومه بالفعل إلاعند مقارنة الاستثناء وذلك لأن إمكان المشروط إنما يستلزم إمكان الشرط لاوجوده ويمكن دفعه بأن المراد بالصحة أنه لامانع ثمة من وقوع الاستثناء وذا يقتضى ان العموم بالفعل هناك حاصل وإلا لتحقق مانع ويمكن بيان العموم بأنه حذف متعلق الاعتبار على نحو حذف المفعول فى فلان يعطى وفى قد كان منك مايؤلم فيفهم العموم ظاهراً تحرزاً عن الترجيح بلا مرجح بالقصد إلى فرد دون فرد وفيه بحث فإن قلت فحينئذ يلزم وجوب مثل اعتبار حال السماء بحال الأرض فى قبول الحركة والسكون مثلا قلنا أمثاله مخصوص بالإجماع وذكر الفاضل فى بيان عمومه أن اعتبروا فى معنى افعلوا الاعتبار وهو عام أقول لانسلم ذلك بل فى معنى افعلوا اعتبارا كما ذهب اليه المحققون فى اضرب انه بمعنى افعل ضربا فان التعريف بلام الاستغراق زائد لادليل عليه ثم قال وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف أقول لانسلم أنه كاف فى المطلوب وهو شمول الاعتبار للقياس الشرعى كيف ومطلق الاعتبار يكفى فيه تحققه فى ضمن الاتعاظ وأما ماقيل أن المطلق ينصرف إلى الكامل فليس معناه وجوب شموله الأفراد كلها بل المراد انصرافه إلى ماهو كامل فى هذا المفهوم كالرقبة فى تحرير رقبة ينصرف إلى السليمة لا إلى جميع الرقبات (قيل) سلمنا العموم لكن (الدلالة) أى دلالة العام (ظنية) فلايصح دليلا فى المسألة العلمية وهى كون القياس حجة وكذا كون الاعتبار مجاوزة مأخوذ من الاشتقاقات التى لاتفيد اليقين وأيضا صيغة الأمر تحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع المجتهدين الحاضرين فقط والتقييد ببعض الأحوال والأزمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح فى كل زمان (قلنا) سلمنا أن المسألة علمية أى مما ينبغى أن يعتقد لكن (المقصود العمل فيكفى الظن) لما عرفت من أنه وسيلة

أن تكون علة الأصل منصوصة إما بصريح اللفظ أو بإيمائه والثانية أن يكون الفرع بالحكم أولى من الأصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف واعترفا بأنه ليس للعقل هنا مدخل لا فى الوجوب ولا فى عدمه كما قاله فى المحصول أيضا وهذه الثانية أبدلها فى المستصفى بالحكم الوارد على سبب كرجم ماعز وأبدلها فى البرهان بالحكم الذى هو فى معنى المنصوص عليه كقياس صب البول فى الماء بالبول فيه لكنه جعل الثانى من كلام المصنف داخلا فى القسم الأول وأنكر داود الظاهرى وأتباعه التعبد به شرعا أى قالوا لم يرد فى الشرع ما يدل على العمل بالقياس وإن كان جائزاً عقلا وهذا الذى ذكره المصنف مخالف لما فى المحصول والحاصل فان المذكور فيهما أن داود وأصحابه قالوا يستحيل عقلا التعبد بالقياس كالمذهب الذى ذكره المصنف بعد هذا لكنه موافق لما نقله عنه الغزالى وإمام الحرمين وهو مقتضى كلام الآمدى وابن الحاجب أيضا وذهب جماعة إلى أنه يستحيل عقلا التعبد بالقياس ونقله المصنف عن النظام والشيعة وفيه نظر من وجوه منها أن صاحب المحصول والحاصل وغيرهما نقلوا عن النظام أنه يقول بذلك فى شريعتنا خاصة قال لأن مبناها على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتماثلات كما سيأتى (ومنها) أن المصنف قد ذكر بعد هذا أن القياس الجلى لم ينكره أحد وأن النظام يقول إن التنصيص على العلة أمر بالقياس فلزم من ذلك أن يكون مذهب النظام كمذهب القاشانى والنهروانى من غير فرق وقد غاير بينهما وأن يكون مذهب داود والشيعة مخصوصا أيضا ومنها أن الشيعة منقسمة إلى امامية وزيدية والزيدية قائلون بأنه حجة كما سيأتى فى كلامه (قوله استدل) أى استدل أصحابنا على كونه حجة بالكتاب والسنة والاجماع والدليل العقلى ه الأول الكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا وجه الدلالة أن القياس مجاوزة بالحكم عن الأصل إلى الفرع والمجاوزة اعتبار لأن الاعتبار معناه العبور وهو المجاوزة تقول جزت على فلان أى عبرت عليه والاعتبار مأمور به لقوله تعالى فاعتبروا وإلى الاعتبار أشار المصنف بقوله وهو فينتج أن القياس مأمور به

إلى العلم بوجوب العمل والاحتمالات المذكورة لا تدفع الظهور وإفادة الظن والجاربردى منع كونها علمية وكأنه أراد أنها ليست مما ادعى فيه القطع قال صاحب التنقيح تركيب الاعتبار يدل على التجاوز فيدل على الاتعاظ عبارة لأنه سيق له وعلى القياس إشارة لأنه غير مسوق أقول المطلق إذا تعين إرادة أحد أفراده بقرينة فلا نسلم دلالته على إرادة فرد آخر إشارة بل ذلك فى العام أو حيث يوجد دليل خارجى ثم قال سلمنا أن الاعتبار الاتعاظ لكن ثبت القياس دلالة أى بفحوى الخطاب وطريقها أن النص هو قوله تعالى وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله الآية ذكر هلاك قوم بناء على سبب وهو اعتزازهم بالقوة والشوكة ثم أمر بالاعتبار بمعنى اجتنبوا عن مثل هذا السبب وإلا ترتب على فعلكم مثل هذا الجزاء فلما

(قوله قيل المراد) أى اعتراض الخصم بثلاثة أوجه * أحدها لانسلم أن المراد بالاعتبار هنا هو القياس بل الاتعاظ فان القياس الشرعى لايناسب صدر الآية لأنه حينئذ يكون معنى الآية يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين فقيسوا الذرة على البر وهو فى غاية الركاكة فيصان كلام البارى تعالى عنه وأجاب المصنف بأن المراد بالاعتبار هو القدر المشترك بين القياس والاتعاظ والمشترك بينهما هو المجاوزة فان القياس مجاوزة عن الأصل إلى الفروع كما تقدم والاتعاظ مجاوزة من حال الغير إلى حال نفسه وكون صدر الآية غير مناسب للقياس بخصوصه لايستلزم عدم مناسبته للقدر المشترك بينه وبين الاتعاظ فان من سئل عن مسألة فأجاب بما لا يتناولها فانه يكون باطلا ولو أجاب بما يتناولها ويتناول غيرها فانه يكون حسناً * الاعتراض الثانى أنه لايلزم من الأمر باعتبار الذى هو القدر المشترك الأمر بالقياس فان القدر المشترك معنى كلى والقياس جزئى من جزئياته والدال على الكلى لايدل على الجزئى وأجاب فى المحصول بوجهين أحدهما وعليه اقتصر المصنف أن ماقاله الخصم من كون الأمر بالماهية الكلية لايكون أمرا بشىء من جزئياتها على التعيين مسلم لكن ههنا قرينة دالة على العموم وهى جواز الاستثناء فانه يصح أن يقال اعتبروا إلا فى الشىء الفلانى وقد تقدم غير مرة أن الاستثناء معيار العموم وهذا الجواب ضعيف لأن الاستثناء انما يكون معيارا للعموم إذا كان عبارة عن اخراج ما لولاه لوجب دخوله إما قطعا أو ظنا ونحن لانسلم أن الاستثناء بهذا التفسير يصح هنا فان الفعل فى سياق الاثبات لايعم وأيضاً فان هذا الجواب لو صح لأمكن اطراده فى سائر الكليات فلا يوجد كلى إلا وهو يدل على سائر الجزئيات وهو باطل والجواب الثانى أن ترتيب الحكم على الشىء يقتضى العلية وذلك يقتضى أن علة الأمر بالاعتبار هو كونه اعتبارا فلزم أن يكون كل اعتبار مأمورا به وهو أيضا ضعيف لما قاله صاحب التحصيل من كونه اثباتا للقياس بالقياس وقد يجاب بجواب آخر وهو أن الأمر بالماهية

أدخل فاء التعليل على فاعتبروا دل على علية القضية المذكورة لوجوب الاتعاظ وإنما تكون علة له باعتبار قضية كلية وهى أن كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب إذ التعليل إنما يصدق إذا كان الحكم الكلى صادقا فيكون فى هذا الجزئى صادقاً وإذا أثبتت القضية الكلية ثبت وجوب القياس فى الأحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من فاء التعليل فيكون مفهوما لغة فيكون دلالة النص لاقياساً حتى يلزم إثبات القياس بالقياس وهى مقبولة اتفاقا وفيه نظر لأن الفاء بل صريح الشرط والجزاء لايقتضى العلية التامة حتى يلزم أن يكون علة وجوب الاتعاظ هى القضية السابقة غاية مافى ذلك أن يكون لها دخل فى ذلك وهذا لايدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ماذكره من التحقيق مما شك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص كذا

المطلقة وان لم يدل على وجوب الجزئيات لكنه يقتضى التخيير بينها عند عدم القرينة والتخيير يقتضى جواز العمل بالقياس وجواز العمل به يستلزم وجوب العمل به لأن كل من قال بالجواز قال بالوجوب * الاعتراض الثالث سلمنا أن الآية تدل على الأمر بالقياس لكن لايجوز التمسك بها لأن التمسك بالعموم واشتقاق الكلمة كما تقدم إنما يفيد الظن والشارع إنما أجاز الظن فى المسائل العملية وهى الفروع بخلاف الأصول لفرط الاهتمام بها وأجاب المصنف بأنا لا نسلم أنها عملية لأن المقصود من كون القياس حجة إنما هو العمل به لامجرد اعتقاده كأصول الدين والعمليات يكتفى فيها بالظن فكذلك ماكان وسيلة إليها هذا هو الصواب فى تقديره وقد صرح به فى الحاصل وهو رأى أبى الحسين وان كان الأكثرون كما نقله الإمام والآمدى قالوا انه قطعى وأما قول بعض الشارحين إنه يكتفى فيها بالظن مع كونها علمية لكنها وسيلة فباطل قطعا لأن المعلوم يستحيل إثباته بطريق مظنونة وقد التزم فى المحصول هذا السؤال ولم يجب عنه قال : (الثانى قِصَّةُ معاذ وأبى موسى قيل كان ذلك قبلَ نزولِ : (اليَوْم أكْمَلْتُ لكُمْ دِينكُمْ) قلنا المرادُ الأصولُ لعدَمِ النَّصِّ على جميعِ الفُرُوعِ الثالث أنّ أبا بكرٍ قال فى الكلالةِ أقولُ برأيى الكلالةُ ما عدا الوالدَ والولدَ والرأى هو القِياسُ إجماعاً وعمَرَ أمرَ أبا موسى فى عهْدِهِ بالقياسِ

قال الفاضل الوجه (الثانى قصة معاذ وأبى موسى) فانه روى أنه عليه السلام لما أراد بعثهما إلى اليمن قال بم تحكمان قالا اذا لم نجد الحكم فى الكتاب والسنة نقيس الأمر بالأمر فما كان أقرب نعمل به فصوبهما رسول الله عليه السلام وذا يدل على حجة القياس قال الفنرى وهذا إنما يدل على جواز العمل بالقياس لا وجوبه أقول جعل القياس قرين الكتاب والسنة الموجبين للعمل مع دلالة الحال على أن السؤال عما منه يستفاد الحكم الواجب عليهما القضاء به دليل واضح على أنه موجب للعمل فإن (قيل كان ذلك) أى العمل بالقياس (قبل نزول) قوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم) أى قبل استقرار الشرع وكمال الدين إذ لم تكن النصوص وافية حينئذ بجميع الأحكام وأما بعد ذلك فقد صار القياس مستغنى عنه وإلا لم يكن الدين كاملا لأن ذلك إنما يكون لو بين فيه جميع ما يحتاج اليه (قلنا) خصوصية الزمان غير معتبرة إذالأصل عدم التخصيص ببعض الأزمان ولانسلم أن المراد بكمال الدين الكمال فى جميع المسائل الأصلية والفرعية بل (المراد الاصول) أى الكمال فيها (لعدم النص على جميع الفروع) الوجه (الثالث أن أبا بكر) رضى الله عنه (قال فى الكلالة أقول برأيى الكلالة ماعدا الوالد والولد والرأى هو القياس إجماعاً و) أن (عمر أمر أبا موسى فى عهده بالقياس) لما روى عنه أنه كتب فى رسالته اعرف

وقالَ فى الجدِّ أقضى فيه برأيي وقالَ عثمانُ إنِ اتَّبعْتَ رأيكَ فسَديدٌ وقال عليٌّ اجْتَمع رأيي ورَأيُ عمَرَ فى أمِّ الولدِ وَقاس ابنُ عبَّاسٍ الجدَّ على ابْنِ الابنِ فى الحجْبِ وَلم يُنكَرْ عليهمْ وإلاَّ لاشتهَرَ . قيل ذمُّوه أيضاً قلنا

الأشباه والنظائر وقس الامور برأيك (وقال) عمر أيضاً (فى الجد أقضى فيه برأيي وقال عثمان) رضي الله عنه له أى لعمر (إن اتبعت رأيك فسديد) أى فرأيك سديد وإن تتبع رأى من قبلك فنعم الرأى (وقال على اجتمع رأيي ورأى عمر فى أم الولد) على أن لاتباع وقد رأيت الآن بيعها (وقاس ابن عباس الجد على ابن الابن فى الحجب) أى حجب الأخوة وقال فى حق زيد ابن ثابت لما رأى مقاسمة الجد مع الاخوة لايتق الله زيد يرى ابن الابن ابناً ولا يرى أب الأب أباً ولم يرد التسمية فان الجد لايسمى أباً باللغة بل يشبه الجد بابن الابن فى الحجب وذلك هو القياس فهؤلاء قالوا بالقياس وعملوا به (ولم ينكر) الاستدلال بالقياس (عليهم وإلا) أى لو أنكر (لاشتهر) أى القياس أصل عظيم فى الشرع نفياً وإثباتاً وهؤلاء القائلون به من عظماء الصحابة فلو أنكر أحد عليهم ذلك لنقل إلينا لأنهم نقلوا الاختلاف فى الفروع كاختلافهم فى الجد مع الاخوة فالاختلاف فى الأصول أولى بالنقل فثبت أنهم قالوا بالقياس من غير نكير أحد فهو إجماع سكوتى على أن القياس حجة فإن (قيل ذموه أيضاً) قال الجاربردى هذا منع المقدمة القائلة بأنه لم ينكر الباقون أى لانسلم ذلك قوله وإلا لاشتهر قلنا الملازمة مسلمة وبقى التالى ممنوع بل اشتهر فإنه نقل الانكار عن الصحابة فقال أبو بكر كذا وعمر كذا وعلى أقول الأظهر أنه معارضة أى ماذكر من أنهم قالوا بالقياس معارض بانكار القائلين به إياه فقال أبو بكر أى سماء تظلنى وأى أرض تقلنى إذا قلت فى كتاب الله برأيي وعن عمر إياكم وأصحاب الرأى فإنهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا وعنه أيضاً وإياكم والمكايلة فقيل ماهى قال المقايسة وعنه أيضاً فيما كتب الى سريح اقض الكتاب ثم بالسنة ثم باجماع أهل العلم فإن لم تجد فلا عليك ان لاتقضى وعن عثمان وعلى لوكان الدين بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره وعن ابن عباس يذهب فقهاؤكم وخياركم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الأمور برأيهم وعنه إذا قلتم فى دينكم بالقياس أحللتم كثيراً مما حرم الله وحرمتم كثيراً مما أحل الله وعنه إياكم والمقاييس فإنما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس وكذا روى عن غيرهم إنكاره كما روى عن ابن عمر أن السنه ماسنه النبي عليه السلام فلاتجعلوا رأيكم سنة (قلنا) ماذكرنا دل على أعمال القياس وما ذكرتم على إهماله وإهمالها خلاف الأصل وإعمال أحدهما فقط

حَيثُ فقَدَ شَرْطه تَوفيقاً الرابع أن ظنَّ تعليلِ الحكْم فى الأصْلِ بعِلَّة توجَد فى الفَرْع يُوجبُ ظنَّ الحكم فى الفَرع والنَّقيضان لا يُمكنُ العَملُ بهما وَلا التَّرْكَ لهُما والعَمَلُ بالمرْجُوح ممْنوعٌ فتَعيَّن العَملُ بالرَّاجح) أقول الدليل الثانى على حجية القياس السنة فانه روى أن النبى صلى الله عليه وسلم بعث معاذا وأبا موسى الى اليمن قاضيين كل واحد منهما فى ناحية فقال لهما بم تقضيان فقالا إذا لم نجد الحكم فى السنة نقيس الأمر بالأمر فما كان أقرب إلى الحق عملنا به فقال عليه الصلاة والسلام أصبتما واعترض الخصم بأن تصويب النبى صلى الله عليه وسلم كان قبل نزول قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم فيكون القياس حجة فى ذلك الزمان لكون النصوص غير وافية بجميع الاحكام وأما بعد إكمال الدين والتنصيص على الاحكام فلا يكون حجة لأن شرط القياس فقدان النص والجواب أن التصويب دال على كونه

ترجيح بلا مرجح فيعمل بها وطريقه أن يقال إن ذمهم وإنكارهم للقياس كان (حيث فقد شرطه) واتفاقهم على صحة القياس حيث فقد شرطه واتفاقهم على صحة القياس حيث استجمع الشرائط (توفيقاً) بين الدليلين وإعمالا لهما ولو من وجه والجواب التفصيلى أن المراد من قول أبى بكر تفسير القرآن بالرأى لقوله فى كتاب الله ومن قول عمر فى الاول ذم من ترك الاحاديث وعمل بالقياس وفى الثانى المقايسة والتخمين فى قدر المبيع كما فى المزابنة وأما الثالث ليس بنص فى ذم القياس ومن قول عثمان وعلى أنه لو كان جميع الدين بالقياس والمراد التنبيه على أنه ليس كل ما أتت به السنة على وفق القياس ومن قول ابن عباس فى الاول والثانى الرأى المجرد عن اعتبار الشارع وفى الثالث منع جوازه فى أصول الدين بدليل إنما عبدت الشمس ومن قول ابن عمر ذم ترك السنة رأساً وجعل الرأى هلاك أمر الدين ومختار الفنرى ان الحق ترجيح روايات الذم على روايات إيجاب العمل لأن إنكارهم فيها صريح دون قولهم به الوجه (الرابع أن) القياس لا يكون إلا حيث (ظن تعليل الحكم فى الأصل بعلة توجد فى الفرع) وإن ظن تعليل الحكم فى الأصل بعلة توجد فى الفرع (يوجب ظن الحكم فى الفرع) لوجود ما ظن عليته فى الأصل فيه وحينئذ يجب الحكم بثبوت الحكم فى الفرع لأن الحكم المظنون فى الفرع يكون نقيضه وهو عدمه موهوما (والنقيضان لا يمكن العمل بهما) أى الحكم بحقية كليهما لاستحالة اجتماعهما (ولا الترك لهما) أى الحكم ببطلان كل منهما لاستحالة الارتفاع فلا بد من العمل بأحدهما (والعمل بالمرجوح) وهو الموهوم مع وجود الراجح وهو المظنون (ممنوع فتعين العمل بالراجح) أى العمل بالظن بوجود الحكم فى الفرع الراجح

حجة مطلقاً والأصل عدم التخصيص بوقت دون وقت والمراد من الاكمال المذكور فى الآية إنما هو اكمال الأصول لأنا نعلم أن النصوص لم تشتمل على أحكام الفروع كلها مفصلة فيكون القياس حجة فى زماننا لاثبات تلك الفروع (قوله الثالث) أى الدليل الثالث على حجية القياس الاجماع فان الصحابة قد تكرر منهم القول به من غير انكار فكان ذلك اجماعا بيانه أن أبا بكر رضى الله عنه سئل عن الكلالة فقال أقول فيها برأيى فان يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان * الكلالة ما عدا الوالد والولد * والرأى هو القياس اجماعا كما قاله المصنف وأيضاً فان عمر رضى الله عنه لما ولى أبا موسى الأشعرى البصرة وكتب له العهد أمره فيه بالقياس فقال اعرف الأشياء والنظائر وقس الامور برأيك وقال عمر أيضاً فى الجد أقضى فيه برأيى وقال عثمان لعمر ان اتبعت رأيك فسديد وان تتبع رأى من قبلك فنعم الرأى وقال على رضى الله عنه اجتمع رأيى ورأى عمر فى أمهات الأولاد أن لا يبعن وقد رأيت الآن بيعهن وقاس ابن عباس رضى الله عنهما الجد على ابن الابن فى حجب الاخوة وقال ألا لا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الأب أبا فثبت صدور القياس بما قلناه وبغيره من الوقائع الكثيرة المشهورة الصادرة عن أكابر الصحابة التى لا ينكرها إلا معاند ولم ينكر أحد ذلك عليهم وإلا لاشتهر إنكاره أيضاً فكان ذلك اجماعا فان قيل الاجماع السكوتى ليس بحجة قلنا قد تقدم أن محل ذلك عند عدم التكرار فراجعه وهذا الدليل هو الذى ارتضاه ابن الحاجب وادعى ثبوته بالتواتر وضعف الاستدلال بما عداه (قوله قيل ذموه أيضاً) أى لا نسلم أن الباقين لم ينكروا فقد نقل عن أبى بكر رضى الله عنه أنه قال أى سماء تظلنى وأى أرض تقلنى إذا قلت فى كتاب الله برأيى ونقل عن عمر أنه قال إياكم وأصحاب الرأى فانهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا وعنه أيضاً إياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة وقال على كرم الله وجهه لو كان الدين يؤخذ قياسا لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره وعن ابن عباس أنه قال يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الأمور برأيهم وأجاب المصنف بأن الذين نقل عنهم انكاره هم الذين نقل عنهم القول به فلا بد من التوفيق بين النقلين فيحمل الأول على القياس الصحيح والثانى على الفاسد توفيقا بين

على وهم عدمه أقول فيه نظر قد مر وهو أنه يجوز تركهما بمعنى عدم الحكم بشىء منهما ولا يلزم ارتفاع النقيضين لجواز أن يتوقف مع ثبوت أحدهما فى نفس الأمر فان قلت لو وجب العمل بالظن لوجب على القاضى العمل بقول شاهد واحد فى الزنا وشاهدين فيه إذا غلب على ظنه الصدق وعلى من ظن صدق المبدى تصديقه قلنا المدعى وجوب العمل بالظن فيما لا يقضى القاطع

النقلين وجمعا بين الروايتين (قوله الرابع)أى الدليل الرابع وهو الدليل أن المجتهد إذا غلب على ظنه كون الحكم فى الأصل معللا بالعلة الفلانية ثم وجد تلك العلة بعينها فى الفرع يحصل له بالضرورة ظن ثبوت ذلك الحكم فى الفرع وحصـــول الظن بالشىء مستلزم لحصول الوهم بنقيضه وحينئذ فلا يمكنه أن يعمل بالظن والوهم لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا أن يترك العمل بهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين .ولا أن يعمل بالوهم دون الظن لأن العمل بالمرجوح مع وجود الراجح ممتنع شرعاً وعقلا فتعين العمل بالظن ولا معنى لوجوب العمل بالقياس إلا ذلك وهذا الدليل قد تقدم الكلام عليه فى تعريف الفقه قال (احتجوا بوجوه الأول قولهُ تعالىٰ : (لا تقَـدِّموا . وأنْ تقـُولوا . ولا تقْـفُ . ولا رطْـب . إنَّ الظنَّ) قلنـا

بخلافه وما ذكر مما يدل القاطع على عدم جواز العمل فيه بمجرد الظن (احتجوا) أى المانعون القياس مطلقاً (بوجوه) سنة الكتاب والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة والمعقول البحث والمركب منه ومن المنقول ووجه الضبط أن الدليل اما نقلى . أو عقلى أو مركب منهما والأول ينقسم إلى الثلاثة والثالث أى الاجماع إنما يفيد عندهم لو عرف أصله والممكن عرفانه الصحابة والعترة لأن غيرهم منتشرون فى مشارق الأرض ومغاربها (الأول) آيات خمس الأول (قوله تعـــالى لا تقدموا) بين يدى الله ورسوله . فانه نهى عن التقدم والقياس تقديم فيكون منهياً عنه * الثانية قوله تعالى (وأن تقولوا) على الله مالاتعلمون . لدلالته على ان القول بما لا يعلم منكر منهى والعمل بالقياس كذلك لانه قول بالظن الذى هو غير علم * الثالثة قوله تعالى (ولا تقف) ماليس لك به علم . وطريق التمسك مامر * الرابعة قوله تعالى(ولا رطب)ولا يابس إلا فى كتاب مبين . فانه يدل اشتمال القرآن على جميع الاحكام الشرعية فالحكم القياسى إن كان فى الكتاب فهو الدليل وإلا فلا يكون حكماً شرعياً والكلام فى ثبوت الشرعى بالقياس * الخامسة قوله تعالى (إن الظن) لا يغنى من الحق شيئا . فان القياس لا يفيد إلا الظن فلو كان الحكم الثابت به حقا لكان الظن مغنياً عن الحق (قلنا) لانسلم أن القول بالقياس تقديم بين يدى الله ورسوله وانما يلزم لو لم يكن القياس مما أمر به الله وصوبه رسوله وهو باطل لما سبق والمراد بالكتاب المبين اللوح المحفوظ لا القرآن ولو سلم فغير مجرى على العموم بدليل أنه غير مشتمل على جميع الأحكام الفرعية الغير محصورة والقضايا الرياضية والقواعد الطبيعية وغير ذلك وقد يجاب بأنه إن أريد بكونه فى الكتاب دلالته عليه بغير واسطة يختار نقيضه ولا يلزم أن لا يكون حكما شرعيا لجواز دلالته عليه بواسطة القياس الثابت حجته بالكتاب وان أريد أعم يختار أنه فى الكتاب بمعنى دلالته عليه ولا يلزم أن

الحُكْمُ مقطوعٌ والظَّنُّ فى طريقهِ الثانى قولهُ عليه الصَّلاةُ والسَّلام تعمل هذهِ الأمةُ بُرهةً بالكتابِ وبُرهةً بالسُّنّة وبُرهةً بالقياسِ فإذا فعلوا ذلكَ فقدْ ضلُّوا * الثالث ذَمُّ بعْضِ الصَّحابةِ لهُ منْ غيْرِ نكيرٍ

لا يكون ثابتا بالقياس لجواز ثبوته بالكتاب بواسطة الثبوت بالقياس الثابت بالكتاب كذا ذكر الجاربردى ويجاب أيضاً بأن المراد أن كل شىء موجود فيه بعضها لفظا وبعضها معنى فالحكم المقيس عليه يكون موجودا فيه لفظا والحكم فى المقيس موجودا معنى ففى العمل بالقياس تعظيم شأن الكتاب واعتبار نظمه وفحواه وعن الآيات الثلاث الباقية بأنها تمنع اتباع الظن الصرف والقول به و (الحكم) فى القياس (مقطوع) لأن المجتهد إذا ظن أن تعليل حرمة الخمر بالاسكار ووجده فى النبيذ ظن حرمته أيضا فحصلت له مقدمة قطعية وهى انا أظن حرمة النبيذ وعنده مقدمة أخرى قطعية وهى أن كل من ظن حرمة النبيذ يجب عليه العمل لدلالة الإجماع القاطع على وجوب اتباع الظن فيلزم من المقدمتين العلم قطعا بأنه يجب عليه العمل بالظن فالحكم مقطوع أى العلم بوجود العمل أو ثبوت الحكم بالنظر إلى الدليل مقطوع (والظن فى طريقه) حيث جعل جزء الدليل ويجاب عنه أيضا بأن المراد منع اتباع المشكوك أو الموهوم بحمل الظن على غير الراجح للاجماع على وجوب اتباع الظن بمعنى الحكم الراجح ثم الظاهر أن المصنف جعل الجواب المذكور جوابا عن جميع الآيات وهو غير ظاهر وقال الجاربردى وغاية ما يمكن فى توجيهه أن يقال القياس مظنون وكل مظنون منهى عنه أما الصغرى فلأنه لا يفيد إلا الظن ثبوت الحكم فى الفرع ولقوله : ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين فانه يدل على أن كل ماهو قطعى ثابت بالكتاب دون ماهو ظنى إذ ما يكون منه لا يكون ظنيا فما لا يكون ثابتا به لا يكون قطعيا بحكم عكس النقيض والحكم الثابت بالقياس غير ثابت بالكتاب فيكون ظنيا فالقياس دليل مظنون واما الكبرى فالآيات الثلاث ولقوله لا تقدموا إذ هى نهى عن التقديم والعمل بالمظنون تقديم فيكون منهيا عنه والجواب منع الصغرى ومنع أنه لا يستفاد منه إلا الظن وسنده أن الظن انما هو فى الطريق والحكم مقطوع كما مر وانا لا نسلم أن الثابت بالقياس غير ثابت بالكتاب بل هو ثابت به بواسطة القياس أقول لا يخفى ما فيه من التمحل وان الظاهر أن المصنف ذهل عن جواب الأولى والرابعة الوجه (الثانى قوله عليه الصلاة والسلام تعمل هذه الأمة برهة) أى مدة (بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا) وأضلوا فانه يدل على أن العمل بالقياس ضلال الوجه (الثالث) إجماع الصحابة على منع العمل بالقياس فانه (ذم بعض الصحابة له) أى العمل بالرأى والقياس (من غير نكير) عن آخرين فهو

قلنا مُعارضان بمثلِهما فيجبُ التَّوفيقُ * الرابع نَقلُ الإماميَّة إنكارَه عَن العترةِ قلنا مُعارضٌ بنَقلِ الزَّيْديةِ * الخامس أنه يؤدِّى إلى الخلافِ والمُنازَعة وقدْ قال الله تعالى : (ولا تنازعوا) قلنا الآية فى الآراءِ والحروبِ لقولِهِ عليْه الصَّلاةُ والسَّلامُ : « اخْتلافُ أمَّتى رحْمةٌ » * السادس

إجماع سكوتى على عدم جوازه (قلنا) فى الجواب عنهما انهما (معارضان بمثلهما) أى الخبر بالخبر والإجماع بالإجماع فان خبر معاذ دل على جواز العمل به وكذا عمل بعض الصحابة بالرأى مع سكوت الباقين إجماع على ذلك (فيجب التوفيق) بينهما بأن يحمل ماذكروا على مافقد فيه شرط من شرائطه كما مر الوجه (الرابع نقل الإمامية) من الشيعة (إنكاره) أى القياس (عن العترة) فانه روى أن أهل البيت أجمعوا على عدم جواز العمل بالقياس وإجماع العترة حجة على ما مر (قلنا) لانسلم أن إجماع العترة حجة ولو سلم فهو (معارض بنقل الزيدية) عن العترة إجماعهم على العمل به والحق أنه قداشتهر من أهل البيت كالباقر والصادق وغيرهما من الأئمة رضوان الله عليهم إنكار القياس كما اشتهر عن أبى حنيفة والشافعى ومالك القول بوجوب العمل به كذا ذكر الفنرى أقول لعل ذلك فيما فقد شرط من شرائطه وذلك ماحكى أن أبا حنيفة رحمه الله لقى الإمام محمد بن على بن الحسين رضوان الله عليهم فى قبة من أديم بين الصفا والمروة فسلم عليه فرحبه وسأله بعض المسائل فسكت أبو حنيفة فقال له تكلم فقال لا أجد قياساً فاشتغل عن أبى حنيفة ساعة فقال أبو حنيفة يا ابن بنت رسول الله سألتك بالله الذى رزقك العلم أن تجيبنى فى هذه المسائل الغامضة فأجابه فيها ولم ينكر على أبى حنيفة رحمه الله فى قوله لا أجد قياساً وهذا مما يدل على عدم إنكاره إياه وإلا لما سكت عن تخطئة من اعتقد أنه دليل شرعى الوجه (الخامس أنه) أى تجويز العمل بالقياس (يؤدى إلى الخلاف والمنازعة) لأنه اتباع الأمارة والأمارات مختلفة فيجوز أن يذهب كل إلى أمارة فيتحقق النزاع والاختلاف (وقد قال الله تعالى ولا تنازعوا) نهى عن التنازع فيكون حراما فكذا مايؤدى إليه (قلنا الآية) الناهية عن النزاع واردة (فى الآراء والحروب) يدل عليه سياق الآية لا فى الأحكام الشرعية إذ الاختلاف فيها مندوب (لقوله عليه الصلاة والسلام اختلاف أمتى رحمة) الوجه (السادس) أن مبنى القياس على الجمع فى الحكم بين المتماثلين لاشتراكهما فى المصلحة الموجبة له وعلى الفرق فى الحكم بين المختلفين فى المصلحة وعلى كون علة الأصل مستلزمة لحكمه حيث كانت فى القياس الغير الجلى وعلى كون الحكم فى الفرع أولى من الأصل فى القياس الجلى حيث يكون استلزام العلة الحكم فى الفرع أظهر

الشّارِعُ فصَلَ بيْنَ الأزمنةِ والأمكنةِ في الشَّرفِ والصَّلواتِ في القَصْرِ وجَمع بيْنَ الماءِ والتُّرابِ في التَّطهيرِ وأوْجبَ التَّعفُّفَ على الحُرَّةِ الشَّوهاءِ دونَ الأمَةِ الحسناءِ وقطَعَ سارقَ القليلِ دونَ غاصبِ الكثيرِ وجلدَ بقَذْفِ الزِّنا وشرَطَ فيه شهادَةَ أربعةٍ دونَ الكُفْرِ وذلكَ يُنافي القياسَ قلنا القياسُ حيثُ عُرِفَ

منه فى الأصل كذا ذكر الفنرى والمشهور أن الجلى ما علم فيه نفى الفارق بين الأصل والفرع قطعا كقياس الأمة على العبد فى أحكام العتق كالتقويم على معتق الشقص فانه يعلم قطعا أن الذكورة والأنوثة مما لم يعتبره الشارع فيها وأن لافارق إلا ذلك والخفى بخلافه وهو ما يكون نفى الفارق فيه مظنونا كقياس النبيذ على الخمر فى الحرمة لجواز أن تكون خصوصية الخمر معتبرة فى الحرمة و(الشارع) لم يعتبر هذه المعانى حيث (فصل بين الأزمنة والأمكنة فى الشرف) فانه جعل ليلة القدر خيرا من سائر الليالى بل من ألف شهر ؛ وفضل الكعبة على سائر الأمكنة (و) بين (الصلوات فى القصر) حيث نصف الصلاة الرباعية دون الثنائية والثلاثية والأزمان والأماكن والصلوات متماثلات ففرق بينهما ولم يجمع وكذا فرق بين خروج المنى وخروج البول فى إيجاب الغسل ومنع قراءة القرآن ومكث المسجد فى الأول دون الثانى مع تماثلهما فى الاستقذار والفضلة وكذا أوجب الغسل من بول الصبية دون الصبى إذ اكتفى فيه بالنضح وكذا فرق بين عدتى الطلاق والوفاة فالأولى ثلاثة قروء والثانية أربعة أشهر وعشرا (وجمع بين الماء والتراب فى التطهير) مع اختلافها بالتنظيف والتشويه وكذا سوى بين قتل العبد عمدا وقتله خطأ فى الاحرام فى الفداء وسوى بين الزنا والردة فى القتل وسوى بين القاتل خطأ والواطىء فى الصوم والمظاهر من امرأته فى إيجاب الكفارة عليهم (وأوجب التعفف على الحرة) العجوزة (الشوهاء) السوداء (دون الأمة) الشابة (الحسناء) البيضاء مع وجود علة التعفف فى صورة الأمة الحسناء (و) كذلك (قطع سارق) المال (القليل دون غاصب) المال (الكثير) مع وجود العلة فى الغصب أيضا فلم يجعل العلة مستلزمة للحكم (وجلد بقذف الزنا) ثمانين جلدة (وشرط فيه) أى فى ثبوت الزنا (شهادة أربعة دون الكفر) الذى هو أغلظ منه حيث لم يجلد القاذف به ولم يشترط فى إثباته شهادة أربعة فلم يعتبر أولوية القياس ويمكن جعل مسألة التعفف والقطع من عدم اعتبار الأولوية أيضا وجعل الجاربردى المسائل الأربع من قبيل الفرق بين المتماثلات أو مما لايعرف له حكمة فثبت بما ذكرنا عدم اعتبار الشارع معانى عليها يبنى القياس (وذلك ينافى القياس) أى وجوب العمل به بل جوازه (قلنا القياس) إنما يسوغ فى الشرع (حيث عرف

المعنى) أقول احتج المنكرون للقياس بستة أوجه من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول * الأول الكتاب وهو آيات فنها قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله) والقول بمقتضى القياس تقديم بين يدى الله ورسوله لكونه قولا بغير الكتاب والسنة ومنها قوله تعالى (وأن تقولوا على الله مالا تعلمون) وقوله تعالى (ولا تقف ماليس لك به علم) وجه الدلالة أن الحكم الثابت بالقياس غير معلوم لكونه متوقفا على أمور لا يقطع بوجودها فلا يجوز العمل به الآيه ومنها قوله تعالى (ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين) فانه يدل على اشتمال الكتاب على الأحكام كلها وحينئذ فلا يجوز العمل بالقياس لأن شرطه فقدان النص ومنها قوله تعالى (ان الظن لا يغنى من الحق شيئاً) والقياس ظنى فلا يغنى شيئاً وأجاب المصنف بأن الحكم بمقتضى القياس مقطوع به والظن وقع فى الطريق الموصلة اليه كما تقدم تقريره فى حد الفقه وهذا الجواب ليس شاملا الآية الأولى ولا الآية الرابعة بل الجواب عن الأولى أنه لما أمرنا الله تعالى ورسـوله بالقياس لم يكن القول به تقديماً بين يدى الله ورسوله والجواب عن الرابعة أنه يستحيل أن يكون المراد منها اشتمال الكتاب على جميع الأحكام الشرعية من غير واسطة فانه خلاف الواقع بل المراد دلالتها عليها من حيث الجملة سواء كان بوسط أو بغير وسط وحينئذ فلا يلزم من ذلك عدم الاحتياج إلى القياس لأن الكتاب على هذا التقدير لا يدل على بعضها إلا بواسطة القياس فيكون القياس محتاجا اليه (قوله الثانى) أى الدليل الثانى على إبطال القياس السنة وهو الحديث الذى ذكره المصنف ودلالته ظاهرة (قوله الثالث) أى الدليل الثالث الاجماع فان بعض الصحابة قد ذمه كما تقدم إيضاحه فى أدلة الجمهور وسكت الباقون عنه فكان إجماعا وأجاب المصنف عن السنة والاجماع بأنهما معارضان بمثلهما كما سبق أيضا فيجب التوفيق بينهما بأن يحمل العمل به على القياس الصحيح وانكاره على القياس الفاسد (قوله الرابع) أى الدليل الرابع أن الامامية من الشيعة قد نقلوا عن العترة يعنى أهل البيت انكار العمل بالقياس واجماع العترة حجة وجوابه أن نقل الامامية معارض بنقل الزيدية فانهم من الشيعة أيضا وقد نقلوا اجماع العترة على العمل بالقياس على أنه قد تقدم أن اجماعهم ليس بحجة (قوله الخامس) أى الدليل الخامس المعقول

المعنى) المشترك وانتفى المانع * وفصل الشارع بين الصور المتماثلة جاز أن يكون لانتفاء المعنى المشترك الصالح للعلية المقتضية الاشتراك فى الحكم أو لوجود المانع * وجمعه بين المختلفين لاشتراكهما فى العلة المعتبرة شرعا فان المختلفات لا تمنع اشتراكها فى صفات وأحكام وأيضا يجوز اختصاص كل بعلة تقتضى حكم المخالف الآخر فان العلل المختلفة يجوز إيجابها حكما واحدا فى محال مختلفة وتخلف الحكم عن العلة المعتبرة ممنوع لجواز أن

وهو أن القياس يؤدى إلى الخلاف والمنازعة بين المجتهدين للاستقراء ولأنه تابع للأمارات والأمارات مختلفة وحينئذ فيكون ممنوعا لقوله تعالى (ولا تنازعوا) وأجاب فى المحصول بأن هذا الدليل بعينه قائم فى الأدلة العقلية فما كان جوابا لهم كان جوابا لنا وأجاب المصنف بأن الآية إنما وردت فى الآراء والحروب لقرينة قوله تعالى (فتفشلوا وتذهب ريحكم) فأما التنازع فى الأحـــكام فجائز لقوله عليه الصلاة والسلام: اختلاف أمتى رحمة. وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل (قوله السادس) أى الدليل السادس وهو من المعقول أيضا وعليه اعتمد النظام أن الشارع فرق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات وأثبت أحكاما لا مجال للعقل فيها وذلك كله ينافى القياس لأن مدار القياس على ابداء المعنى وعلى الحاق صورة بصورة أخرى تماثلها فى ذلك المعنى وعلى التفريق بين المختلفات كما ستعرفه من قبول الفرق عند ابداء الجامع أما بيان التفريق بين المتماثلات فان الشارع قد فرق بين الأزمنة فى الشرف ففضل ليلة القدر والأشهر الحرم على غيرهما وكذلك الأمكنة كتفضيل مكة والمدينة مع استواء الزمان والمكان فى الحقيقة وفرق أيضا بين الصلوات فى القصر فرخص فى قصر الرباعية دون غيرها وأما بيان الجمع بين المختلفات فلأنه جمع بين الماء والتراب فى جواز الطهارة بهما مع أن الماء ينظف والتراب يشوه وأما بيان الأحكام التى لا مجال للعقل فيها فلأنه تعالى أوجب التعفيف أى غض البصر بالنسبة إلى الحرة الشوهاء شعرها وبشرتها مع أن الطبع لا يميل اليها دون الأمة الحسناء التى يميل اليها الطبع ويحتمل أن يريد المصنف بالتعفف وجوب الستر أو يريد به كون الواطىء للحرة يصير محصنا دون واطىء الأمة وأيضا فلأنه تعالى أوجب القطع فى سرقة القليل دون غصب الكثير وأوجب الجلد على القاذف بالزنا دون الكفر أى بخلاف القاذف بالكفر كما قاله فى المحصول وشرط فى شهادة الزنا شهادة أربعة رجال واكتفى فى الشهادة على القتل باثنين مع كونه أغلظ من الزنا وأجاب المصنف بأنا انما ندعى وجوب العمل بالقياس حيث عرف المعنى أى العلة الجامعة مع انتفاع المعارض وغالب الأحكام من هذا القبيل وماذكرتم من الصور فانها نادرة لا تقدح فى حصول الظن الغالب لاسيما والفرق بين المتماثلات يجوز أن يكون لانتفاء صلاحية مايوهم أنه جامع أو لوجود معارض وكذلك المختلفات يجوز اشتراكها فى معنى جامع وقد ذكر الفقهاء معانى هذه الأشياء قال (الثانية قالَ النَّظّامُ والبَصْرى وبعْضُ الفُقهاء إنَّ

لا تعرف العلة المعتبرة ويظن غيرها إياها * المسألة (الثانية) فى أن نص الشارع على علية الحكم هل يكفى فى تعدية الحكم بها دون ورود الشرع بالتعبد بالقياس أم لا حتى يرد به (قال النظام والبصرى) وأحمد والقاشانى (وبعض الفقهاء) كأبى بكر الرازى والكرخى (إنه

التَّنْصيص علىٰ العلّةِ أمرٌ بالقياسِ وفرّق أبو عبد الله بَيْن الفِعْل والتَّرك لنا أنّه إذا قالَ حرَّمتُ الخَمرَ لكَوْنها مُسْكرةً يحْتملُ علّيةَ الإسكارِ مطلقاً وعلّيَّة إسكارِها قيل الأغْلبُ عدمُ التَّقييدِ قلنا فالتَّنْصيص وحْدَه لا يفيدُ

التنصيص) أى تنصيص الشارع (على العلة أمر بالقياس) بمعنى أنه بمنزلة ورود الشرع بايجاب التعبد به سواء كان علة الفعل أوالترك والمختار عند المدقق والمصنف أنه ليس كذلك أى ليس بأمر بالقياس أصلا وعليه الجمهور (وفرق أبو عبد الله) البصرى (بين الفعل والترك) فقال هوأمر فى التحريم دون غيره كالوجوب والندب لنا على المختار أنه لو قال أعتقت غانما لحسن صورته فلو تناول كل حسن الصور باللفظ لكان كقوله أعتقت كل حسن ولزم عتق غيره من حسنى الصورة وهو باطل وقد يجاب بمنع الملازمة فان الخصم لا يقول بثبوت الحكم بتعيين اللفظ حتى يلزم ما ذكرتم بل يقول بأن اللفظ دل على جواز القياس فى هذه الصورة وعلى كونه حجة شرعية يجب العمل بموجبها قال الفاضل لحقيقة الجواب أن ماذكرتم نصب الدليل فى غير محل النزاع لا منع الملازمة يظهر بالتأمل و (لنا) أيضا (أنه إذا قال) الشارع (حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل عليه الإسكار مطلقاً) حيث ثبت التحريم فى كل مسكر ويكون أمراً بالقياس (و) يحتمل (علية إسكارها) أى الخمر بحيث يكون قيد الاضافة معتبرا فى العلية فلا يعم التحريم كل مسكر فلا يكون أمراً بالقياس لامتناع التعبد به حينئذ فيمتنع الجزم بالأمر بالقياس وإذا لم يكن التنصيص على علة الترك كالتحريم أمراً بالقياس لم يكن فى غيره كذلك لعدم القائل بالفصل فان (قيل الأغلب) والأصل بحسب العرف (عدم التقييد) أى عدم كون خصوص المحل قيداً فى العلة وإلا لاتجه ذلك فى جميع القياسات ولأنه إذا قيل لا تأكل هذه الحشيشة فانها سم لا يراد المنع عن خصوص هذه الحشيشة بل عن كل ما هو سم وإذا سقط التقييد عرفا سقط شرعا لأن مارآه المؤمنون حسنا فتكون العلة حينئذ ثمة الاسكار مطلقا فيكون أمر بالقياس (قلنا) فهم التعميم فيما ذكر لقرينة الشفقة وما علم منها أنه تقتضى عادة النهى عن كل مضر بخلاف أحكام الله تعالى فانها قد تختص ببعض المحال دون البعض لأمر لا يدرك وقد يدفع هذا بأنه يفرض الكلام فيما يخلو عن مثل هذه القرينة ومع ذلك يفهم العموم كالطبيب يقول لا تأكل هذا لبرودته أو لحموضته وما ذكر من احتمال اختصاص الأحكام ببعض المحال لا يدفع ظهور العموم كاحتمال التخصيص فى كل عام وفى انتفاء القرينة فى مثال الطبيب نظر على ما لا يخفى ولو سلم سقوط التعبد شرعا (فالتنصيص) على العلة (وحده لا يفيد) كونه أمراً بالقياس وحده وبمجرده بل التنصيص مع أن الأصل عدم التقييد يكون مقتضيا وهو غير المتنازع كذا ذكر الجاربردى * وقال الفنرى معناه مجرد ذلك لا يستلزم الأمر بالقياس مالم يدل

قيل لوْ قالَ علـَّةُ الحرْمة الإسكارُ لا نـْدفع الاحتـمالُ قلنا فيـَثـْبـُتُ الحـكـْمُ فى كلِّ الصُّورِ بالنَّصِّ) أقول ذهب النظام وأبو الحسـين البصرى وجماعة من الفقهاء وكـذا الامام أحمد كما نقله ابن الحاجب الى أن التنصيص على علة الحكم أمر بالقياس مطلقا سواء كان فى طرف الفعل كقوله تصدقوا على هذا لفقره أو الترك كقوله حرمت الخمر لاسكارها . وقال أبو عبد الله البصرى التنصيص على علة الفعل لا يكون أمرا بالقياس بخلاف علة الترك والصحيح عند الامام والآمدى وأتباعهما أنه لا يكون أمرا به مطلقا بل لابد فى القياس من دليل يدل عليه ونقله الآمدى عن أكثر الشافعية ولم يصرح المصنف بالمذهب المختار لاشعار الدليل به والذى نقله هنا عن النظام هو المشهور عنه وعلى هذا فيكون النقل المتقدم عنه وهو استحالة القياس إنما محله عند عدم التنصيص على العلة ونقل عنـه الغزالى فى المستصفى أن التنصيص على العلة يقتضى تعميم الحكم فى جميع مواردها بطريق عموم اللفظ لا بالقياس (قوله لنا) أى الدليل على ما قلناه ان الشارع إذا قال مثلا حرمت الخمر لكونها مسكرة فانه يحتمل أن يكون علة الحرمة هو الاسكار مطلقا ويحتمل أن يكون هو اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة إلى الخمر معتبرا فى العلة

دليل على الحاق الفرع بالأصل للاشتراك فى العلة أعنى الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس فان (قيل لو قال) الشارع (علة الحرمة) أى حرمة المشروب (الإسكار) أى من حيث هو اسكار (لاندفع الاحتمال) المذكور ويكون أمراً بالقياس وهذا هو التنصيص بخلاف ما ذكرتم من المثال إذ الاحتمال ينافى التنصيص (قلنا) لو قال هكذا لاقتضى بصيغته ثبوت الحرمة فى جميع صور الاسكار بالنص (فيثبت الحكم) وهو الحرمة (فى كل الصور بالنص) لا بالقياس وذلك لأن النص دل على علية الاسكار من حيث هو والعلم بوجود العلة أينما وجدت علة العلم بوجود الحكم فالنص حينئذ هو الدال على التعميم فالقياس غير مثبت لكونه مثبتا الحكم فى فرع لم يثبت فيه هذا الحكم بالنص وإن ثبت به فى الأصل لا فيما أثبت النص الحكم فيه * واستدل الفارق بأن من ترك أكل رمانة لحموضة دل على تركه كل حامض ومن أكل رمانة لحموضة لايدل على أكل كل رمانة حامضة والجواب أن الترك ربما كان للحموضة المخصوصة بهذه الرمانة فلا يلزم ترك سائر الرمانات الحامضة وإن أكل هذه الرمانة جاز أن يكون لحموضتها مع ميل الطبيعة إليها وقيام الاشتهاء الصادق وخلو المعدة عن غيرها فلايوجب أكل سائر الرمانات وقد يجاب بأن ذلك لقرينة التأذى بها وكون ترك المؤذى مطلقاً مركوزاً فى الطباع وخصوصية ذلك المؤذى ملغاة عقلا بخلاف الأحكام فانها قد تختص بمحالها لأمور لاندركـ كـذا ذكر

لجواز اختصاص اسكارها بترتب مفسدة عليه دون اسكار النبيذ وإذا احتمل الأمران فلا يتعدى التحريم إلى غيرها إلا عند ورود الأمر بالقياس وإذا ثبت ذلك فى جانب الترك ثبت فى الفعل بطريق الأولى لما تقدم ولقائل أن يقول هذا الدليل بعينه يقتضى امتناع القياس عند التنصيص على العلة مع ورود الأمر به أيضا (قوله قيل الأغلب) أى اعترض الخصم من وجهين أحدهما أن الأغلب على الظن فى هذا المثال كون الاسكار علة للتحريم مطلقا لأنه وصف مناسب للحكم واما كونه من خمر أو غيره فلا أثر له وحينئذ فيجب ترتب الحكم عليه حيث وجد ويحتمل أن يريد أن الأغلب فى العلل تعديتها دون تقييدها بمحل الحكم بالاستقراء وأجاب المصنف بأن النزاع انما هو فى أن التنصيص على العلة هل يستقل بافادة وجوب القياس أم لا وما ذكرتم يقتضى أنه لا بد أن يضم اليه كون العلة مناسبة أو أن الغالب عدم تقييدها بالمحل ويحتمل أن يريد ما ذكره فى المحصول وهو أن مجرد التنصيص على العلة لا يلزم منه الأمر بالقياس مالم يدل دليل على وجوب لحاق الفرع بالأصل للاشتراك فى العلة أعنى الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس • الاعتراض الثانى أن الاحتمال الذى ذكرتموه وهو كون العلة اسكار الخمر مخصوص بالمثال المذكور فلا يتمشى دليلكم فى غيره كما إذا قال الشارع علة حرمة الخمر هو الاسكار فان احتمال التقييد بالمحل ينقطع هنا وتثبت الحرمة فى كل الصور وأجاب المصنف بأنا نسلم ثبوت الحكم هنا فى كل الصور لكنه يكون بالنص لا بالقياس قال فى المحصول لأن العلم بأن الاسكار من حيث هو اسكار يقتضى الحرمة موجب للعمل بثبوت هذا الحكم فى كل مسكر من غير أن يكون العلم ببعض الأفراد متأخراً عن العلم بالبعض الآخر وحينئذ فلا يكون هذا قياساً لأنه ليس جعل البعض أصلا والآخر فرعا بأولى من العكس وإنما يكون قياساً إذا قال حرمت الخمر لكونه مسكراً • واعلم أن الذهاب إلى أن الشارع إذا قال علة حرمة الخمر هو الاسكار أن الحكم يكون ثابتاً فى النبيذ وغيره من المسكرات بالنص جزم به فى المحصول وهو مشكل فان اللفظ لم يتناول ولعل هذا هو المقتضى لكون المصنف عبر بقوله علة الحرمة هو الاسكار لكنه لا يستقيم من وجه آخر وهو أن السائل لم يورد السؤال هكذا فتعبيره بهذا حجر على السائل

المحقق قال الفنرى النظام ممن يحيل القياس فكيف يقول التنصيص على العلة أمر به بل لعل مراده أن ذلك كاف فى العلم بثبوت الحكم فى غير المنصوص عليه وهذا ليس باثبات الحكم بالقياس ففى تحرير المسألة خبط وكذا فى تقريرها إذ لا حاجة إلى التطويلات بل يكفى فى ذلك أن يقال الشارع إن نص على علة الحكم بحيث لم يكن للتقييد دخل ثبت الحكم فى جميع محالها بالنص وان نص عليها بحيث يكون له دخل فى العلية لم يتأت القياس لامتناع

وأيضاً فلأنه يقتضى حصر التحريم فى الا سكار وهو باطل قطعا واستدل أبو عبدالله البصرى على مذهبه بأن من ترك أكل شىء لكونه مؤذيا فانه يدل على تركه لكل مؤذ بخلاف من ارتكب أمراً لمصلحة كالتصدق على فقير فانه لايدل على تصدقه على كل فقير والجواب انا لانسلم أنه يدل على تركه لكل مؤذ سلمناه لكنه لقرينة التأذى لا لمجرد التنصيص على العلة *

قال: (الثالثة القياسُ إمَّا قَطْعِىٌّ أوْ ظنِّىٌّ فيكونُ الفَرعُ بالحكمِ أوْلى كتَحْريمِ الضَّربِ علىٰ تحريم التَّأفيفِ أوْ مُساوياً كقِياسِ الأمَةِ علىٰ العبْدِ فى السِّرايةِ أوْ أدْوَنَ كقِياسِ البِطّيخ عَلى البُرِّ فى الرِّبا

تعديته وأياما كان لم يكن امراً بالقياس أقول تعيين طريق الاستدلال ليس من دأب المناظر على ماعرف نعم ذلك لايليق بايجاز المصنف إلا أنه خبط * المسألة (الثالثة القياس إماقطعى) وهو المعلوم ثبوت علته فى الأصل والفرع وكونها مناط الحكم فى الأصل فيعلم ثبوت الحكم فى الفرع (أوظنى) وهو الذى ظن علة الحكم فى الأصل والفرع أوفى أحدهما وعلمت فىالآخر فيظن الحكم فى الفرع (فيكون الفرع) أى على تقدير ظنية القياس أوقطعيته اما(بالحكم أولى) بأن يكون استلزام العلة الجامعة لحكم الفرع أظهر من استلزامها لحكم الأصل (كتحريم) أوكقياس تحريم (الضرب على تحريم التأفيف) فان استلزام وجوب توقر الوالدين لحرمة الضرب أولى من استلزامه لحرمة التأفيف (أو) يكون الفرع (مساوياً) للأصل فى الحكم بأن يتساوى الاستلزامان (كقياس الأمة) التى اعتق الموسر بعضها (على العبد فى السراية) أى فى سراية العتق من البعض إلى الكل فإن المشترك بينهما رضا الشارع بالعتق وليس استلزامه لإحدى السرايتين أولى من استلزامه للأخرى إذلادخل لشىء من خصوصية الذكورة والأنوثة فى ذلك (أو) يكون الفرع (أدون) من الأصل فى الحكم بأن يكون استلزامها له فى الفرع أخفى منه فى الأصل (كقياس البطيخ على البر فى الربا) لأن علة الربا فى المطعومات هو الطعم والاقتيات وهو فى البر أولى منه فى البطيخ كذا ذكر الفنرى وقال الخنجى فى بيان الأدونية لاحتمال أن يكون علة الأصل هو القوت دون الطعم كما ذهب إليه مالك فلا يكون حكم الربوية فى السفرجل ثابتا على هذا التقدير ولذلك كان الحكم فى الفرع أدون وكأنه وقع فى المتن الذى عنده السفرجل مكان البطيخ قال الفنرى وفيه نظر فان مذهب مالك هنا يقتضى عدم الحكم فى الفرع لا كونه أدون فيه أقول المشهور أن العلة عند الشافعى فى المطعومات الطعم ولا نسلم أنه فى البر أولى بل الاولوية لو كانت فانما هى بالاقتيات وهو مما لم يعتبره الشافعية واعتراضه على الخنجى غيروارد إذ معنى كلامه أن ثبوت

قيل تحْريمُ التَّأفيفِ يدلُ علىٰ تحريم أنْواع الأذَىٰ عُرْفاً ويُكذِّبهُ قول الملكِ للْجلاَّد اقْتُلهُ ولاَ تسْتخِفَّ به قيل لو ثبتَ قياساً لمَا قال به مُنْكِرُه قلنا القَطْعىُّ لمْ يُنْكرْ

الحكم فى الأصل متيقن بخلافه فى الفرع لأن ذلك مبنى على أن العلة الطعم وهذا وإن كان راجحا عندنا لكنه يحتمل أن يكون القوت فلا يلزم ثبوت الحكم فى الفرع كالسفرجل على هذا التقدير فلتمكن هذا الاحتمال صار ثبوته فيه أدون وإن كان الراجح ثبوته بناء على ماهو علة عندنا ومن هذا قال الجاربردى وهذا جار فى أكثر القياسات التى تتداولها الفقهاء فى كتبهم ومباحثهم لاحتمال كون العلة غير ماذكروه قال الفنرى ثم الفاء فى فيكون الفرع تشعر بأن الأولوية مختصة بالقياس الظنى وليس كذلك إذ ذاك جار فى اليقينى أيضاً لأن اليقينيات ربما تتفاوت جلاء وخفاء أقول هذا حق لكن لا نسلم إشعار الفاء باختصاصها بالظنى بل هو لترتيب ما دخل عليه على التقسيم السابق كما أشرنا إليه مع أن ما ذكره يخالف ماذهب إليه فى صدر شرح المسألة من أن القياس إن كان يقينيا تمتنع الأولوية فيه إذ لا درجة للاعتقاد أقوى من اليقين اللهم إلا أن يكون ذلك لتقرير مافهمه من كلام المصنف (قيل) دلالة (تحريم التأفيف) على تحريم الضرب ليس من القياس إذ تحريم التأفيف (يدل على تحريم أنواع الأذى عرفاً) فيكون حقيقة عرفية فيه فيكون ذا مستفاداً من النص لا القياس ورده بقوله (ويكذبه) أى ذلك القول (قول الملك للجلاد) مشيراً إلى شخص (اقتله ولا تستخف به) فان النهى عن الاستخفاف مع الأمر بالقتل دليل على أنه ليس مدلوله عرفا فيكون ثابتا بالقياس قال الفنرى وفيه نظر لأن ماذكره لا ينافى ماسبق بل لو قال يكذبه قول الملك اقتله ولا تقل له أف لصح أقول لاخفاء فى ضعف النظر لأن حاصل قوله لا تقل له أف النهى عن الاستخفاف به لظهور أن ليس المراد الأصلى به صورة هذا التكلم نعم ينافى أن يقال المدعى الدلالة على تحريم أنواع الأذى ظاهراً ولا ينافى ذلك العدول عنه عند انضمام مايصرفه عن الظاهر فان (قيل لو ثبت) تحريم الضرب (قياساً) على تحريم التأفيف (لما قال به) أى بتحريم الضرب (منكره) أى من ينكر القياس واللازم باطل (قلنا) المنكرون إنما أنكروا القياس الخفى الظنى والجلى (القطعى لم ينكر) عند أحد قال الفنرى وفيه نظر لأن من أنكر أصل القياس كما مر فى صدر الباب كيف يقول بالجلى أقول قيل معناه أن مانعى القياس مطلقا منعوا ذلك وعند المانعين من الخفى لم يمنع لأنه من الجلى وهو غير منكر كذا ذكر الجاربردى وعلى هذا يدفع النظر والحق أنه لم ينقل عن أحد انكار استفادة حرمة الضرب من حرمة

قيل نَفْىُ الأدْنىٰ يدُلُ علىٰ نفْى الأعلىٰ كقولهم فلانٌ لا يمتلك الحبَّة ولاٰ النَّقيرَ ولاٰ القِطْميرَ قلنا أما الأوَّلُ فلأنَّ نفْى الجُزْء يَسْتلْزِمُ نفْى الكُلِّ وأمَّا الثانى فلأنَّ النقْل فيه ضرُورةٌ ولاٰ ضرورةَ هٰهُنا) أقول هذه المسألة قررها الشارحون على غير وجهها وقد يسر الله الكريم وجه الصواب فيها فنقول الكلام هنا فى أمرين أحدهما القياس والثانى الحكم الذى فى الأصل فأما القياس نفسه وهو الالحاق والتسوية فقد يكون قطعيا وقد يكون ظنياً فالقطعى كما قاله فى المحصول يتوقف على مقدمتين فقط إحداهما العلم بعلة الحكم والثانية العلم بحصول مثل تلك العلة فى الفرع فاذا علمهما المجتهد علم ثبوت الحكم فى الفرع سواء كان ذلك الحكم مقطوعا به أو مظنونا ثم مثل له أعنى الإمام بقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف فانه قياس قطعى لانا نعلم أن العلة هى الأذىٰ ونعلم وجودها فى الضرب ولكن الحكم ههنا ظنى لأن دلالة الألفاظ عنده لاتفيد إلا الظن كما تقدم نقله عنه فتلخص أن القياس فى هذا المثال قطعى والحكم المستفاد منه ظنى وحاصله أنا قطعنا بالحاق هذا الفرع فى ذلك الأصل فى حكمه المظنون وأما القياس الظنى فهو أن تكون إحدى المتقدمتين أو كلتاهما مظنونة كقياس السفرجل على البر فى الربا فان الحكم بأن العلة هى الطعم ليس مقطوعا به لجواز أن تكون هى الكيل أو القوت كما قاله الخصم وإلى هذا كله أشار المصنف بقوله القياس إما قطعىٌ أو ظنى * الامر الثانى

التأفيف والظاهر أن ذلك ليس من القياس المستنبط لأنه يفهم لغة لااجتهاداً بل هو من فحوى الخطاب الذى سماه الحنفية دلالة النص فان (قيل نفى الأدنى يدل على نفى الأعلى) عرفا (كقولهم فلان لا يمتلك الحبة) فانه يدل على أنه لا يملك ديناراً ولادرهما وإلا لزم إثبات المنفى (و) قولهم فلان (لا) يملك (النقير) وهى النقرة على ظهر النواة (ولا القطمير) وهى مافى شقها على مافى المحصول أو القشرة الدقيقة عليها على مافى الصحاح فانه يدل على أنه لايملك شيئاً أصلا وإذا كان كذلك كان تحريم التأفيف الذى هو أدنى دالا على تحريم الضرب الذى هو أعلى فلا يكون مستفاداً من القياس (قلنا) الأصل أن المنفى إذا دخل على شىء اختص به ولم يتجاوز إلالزائد ككونه شرطا لآخر أو جزءاً له فان نفيهما يستلزم نفى المشروط والكل أو كونه منقولا عنه لهذا اللفظ بحيث لا يراد به بل يراد المعنى المنقول إليه وفى مثالنا التحريم تعلق بالتأفيف وهو ليس بجزء للضرب ولاشرط له ولامانقل اللفظ الدال عليه إلى الضرب بخلاف المثالين فان فيهماقدوجد أمر زائد (أما الأول فلأن نفى الجـــزء) كالحبة (يستلزم نفى الكل) كالدينار والدرهم (وأما الثانى فلأن النقل فيه ضرورة) للقطع بأن ليس المراد الحقيقة بل المرادعدم تملك شىء معا (ولا ضرورة ههنا)

الحكم الذى فى الأصل قال فى المحصول فينظر فيه فان كان قطعيا فيستحيل أن يكون الحكم فى الفرع أولى منه قال لأنه ليس فوق اليقين مرتبة والذى قاله مبنى على أن العلوم لا تتفاوت وقد تقدم الكلام عليه فى الخبر المتواتر قال فان لم يكن قطعياً أى سواء كان القياس قطعياً أم لم يكن فثبوت الحكم فى الفرع قد يكون أولى من ثبوته فى الأصل وقد يكون مساويا له وقد ويكون دونه فالأولى كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف فان الأذى فيه أكثر أما المساوى فكقياس الأمة على العبد فى سراية العتق من البعض إلى الكل فانه قد ثبت فى العبد بقوله عليه الصلاة والسلام من أعتق شركا له فى عبد قوم عليه ثم قسنا عليه الأمة وهما متساويان فى هذا الحكم لتساويهما فى علته وهى تشوف الشارع إلى العتق ويسمى هذان القسمان بالقياس فى معنى الأصل ويسميان أيضا بالقياس الجلى وهو ما يقطع فيه بنفى تأثير الفارق بين الأصل والفرع فانا نقطع بأن الفارق بين العبد والأمة وهو الذكورة والأنوثة لا تأثير لهما فى أحكام العتق وأما الأدون فهى الأقيسة التى تستعملها الفقهاء فى مباحثهم كقياس البطيخ على البر فى الربا بجامع الطعم فانه يحتمل أن تكون العلة إنما هو القوت أو الكيل هكذا عاله بعض الشارحين وعلله بعضهم بأن الطعم فى المقتات أكثر مما هو فى البطيخ وإلى هذا كله أشار المصنف بقوله فيكون الفرع إلى آخره وهو متفرع على القياس من حيث هو وليس مفرعا على القياس الظنى وإن أوهمه كلام المصنف وصرح به الشارحون أيضا ولهذا أن الامام جعلهما مسألتين مستقلتين وقررهما بمعنى الذى قررته من أوله إلى آخره والذى ذكره الشارحون هنا سببه ذهولهم عن تقرير كلام الامام على وجهه فلزمهم أن يكون المنهاج مخالفا لأصليه الحاصل والمحصول من وجوه وأن يكونا قد ناقضا كلاميهما بعد أسطر قلائل مناقضة فظيعة حتى صرح بعضهم بها بناء على زعمه ويعرف ذلك بمراجعة المحصول ومنشأ الغلط توهمهم أن القياس إنما يكون قطعيا إذا كان حكم الأصل قطعيا وهو عجيب فانه مع كونه مخالفا للمحصول واضح البطلان لأن القياس هو التسوية وقد يقطع بتسوية الشيء بالشيء فى حكمه المظنون كما تقدم إيضاحه ومثال ذلك من خارج أن الاجماع منعقد على تسوية الخالة بالخال فى الارث أى نورثها أيضا كما ورثناه بمقتضى قوله صلى الله عليه وسلم الخال وارث من لا وارث له على تقدير ثبوته فالارث مظنون والتسوية مقطوع بها نعم الحكم الثابت بالقياس المظنون لا يكون إلا مظنونا واعلم أن فى كلام المصنف نظراً من وجهين أحدهما أن تقسيم القياس إلى أدون أراد به ضعف العلة يعنى أن ما فيها من المصلحة أو المفسدة دون ما فى الأصل فهذا يقتضى أن لا يجوز القياس لأن شرطه وجود العلة بكمالها فى الفرع كما سيأتى وإن أراد به شيئا آخر فلا بد من بيانه * الثانى أن الحكم على تحريم الضرب وغيره من أمثلة فحوى الخطاب بأنه من باب القياس يقتضى أن اللفظ

. . . .

لايدل عليه لأن القياس إلحاق مسكوت عنه بملفوظ به لكنه قد ذكر قبيل الأوامر والنواهى أن اللفظ يدل عليه بالالتزام وسماه مفهوم موافقة وهذا وارد أيضا على كلام الإمام وأتباعه وتقدم التنبيه عليه واضحا ومنهم من قال المنع من التأفيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوى وهو التلفظ بأف إلى المنع من أنواع الأذى كما سيأتى ذكره والاستدلال عليه فعلى هذا يكون الضرب ثابتا بالمنطوق لا بالمفهوم كما زعمه بعض الشارحين فتحصلنا على ثلاثة مذاهب ذكرها من تكلم على المحصول والذى اختاره المصنف هنا وهو كونه قياسا نقله فى البرهان عن معظم الأصوليين ونص عليه الشافعى فى الرسالة فى أواخر باب تثبيت خبر الواحد ثم قال وقد يمتنع بعض أهل العلم أن يسمى هذا قياسا * واعلم أنا إذا قلنا أنه يكون قياسا فيكون قطعيا بلا نزاع إلا على الوهم السابق فاعرفه (قوله قيل تحريم) أى استدل القائل أن التأفيف يدل على تحريم أنواع الأذى بثلاثة أوجه أحدها فهم أهل العرف له وجوابه أنه لو كان كذلك لم يحسن من الملك إذا استولى على عدوه أن يأمر الجلاد بقتله وينهاه عن الاستخفاف به لكون النهى عن الاستخفاف على هذا التقدير يدل بالالتزام على تحريم القتل لكنه يصح هكذا أجاب به الإمام فقلده فيه المصنف وفيه نظر من وجهين أحدهما أنه لا يطابق المدعى أصلا لأن الكلام فى نقل التأفيف لا فى نقل الاستخفاف ولايلزم من عدم النقل فى لفظه عدم النقل فى أخرى فلو قال ولا تقل له أف لاستقام الثانى أن النهى عن الاستخفاف أو التأفيف لايدل على تحريم القتل نصا بل ظاهرا فغاية ذلك أنه صرح بمخالفة الظاهر وأمر ببعض أنواع الاستخفاف ونهى عن الباقى لغرض فالأولى فى الجواب منع النقل وقد أجاب به الإمام أيضا * الدليل الثانى أن تحريم الضرب لو ثبت بالقياس لخالف فيه من يخالف فى القياس وأجيب بأن هذا هو القياس الجلى كما تقدم والمنكرون للقياس لم ينكروه بل إنما أنكروا القياس الخفى فقط * الثالث أن نفى الأدنى يدل على نفى الأعلى كقولهم فلان لايملك الحبة فانه يدل على نفى الدرهم والدينار وغيرهما وكقولهم لا يملك النقير ولا القطمير فانه يدل على أنه لايملك شيئاً ألبتة من غير نظر إلى القياس فكذلك نفى التأفيف مع الضرب والنقير هو النقرة التى على ظهر النواة والقطمير هو ما فى شقها هكذا قال فى المحصول ولكن المعروف وهو المذكور فى الصحاح أن الذى فى شقها هو الفتيل وأما القطمير فهو القشرة الرقيقة أى الثوب وأجاب المصنف بأن المثال الأول إنما دل فيه نفى الأدنى على نفى الأعلى لكون الأدنى وهو الحبة جزءا للأعلى ونفى الجزء مستلزم لنفى الكل وأما الثانى وهو النقير والقطمير فنحن نعلم بالضرورة من هذا المثال أنه ليس المراد نفيهما بل نفى ما يسارى شيئا فدعوى النقل فيهما ضرورية بخلاف صورة النزاع فانه لاضرورة فيها إلى دعوى النقل لجواز الحمل على المعنى اللغوى ولك أن تقول الحبة اسم للواحد مما يزرع فلايلزم من نفيها نفى

. . .   .

غيرها فان أدعى المجيب أن التقدير ليس عنده زنة حبة قلنا الأصل عدم الحذف فان ادعى اشتهاره فى العرف فيلزم أن تكون اللفظة منقولة أيضاً وتستوى الأمثلة قال (الرابعة القياس يجْرِى فى الشَّرْعيّاتِ حتَّى الحُدودِ والكفاراتِ لعُمومِ الدَّلائلِ

إذ الحقيقة مراده المسألة (الرابعة — القياس يجرى فى) جميع (الشرعيات حتى الحدود) كايجاب الحد على اللائط قياساً على الزانى والجامع ادخال فرج فى فرج محرم مشتهى قصدا (و) حتى فى (الكفارات) لما نقله الإمام فى مناقضات الحنفية أنهم قالوا بوجوب الكفارة بالافطار بالأكل قياسا على الافطار بالوقاع ولكنهم إنما يقولون بذلك لعموم قوله من أفطر فى نهار رمضان فعليه ماعلى المظاهر أو الدلالة النص الموجب للكفارة فى الوقاع على مااشتهر فى كتبهم وهى غير القياس عندهم وإنما منعوا جريان القياس فيهما لأن الحدود لكونها من العقوبات تدرأ بالشبهات كما ورد به الحديث وكذا الكفارات لأن فيها شائبة العقوبة وفى القياس شبهة فلا يثبتان به وأجيب بأن عدم افادة القياس للقطع لايعد شبهة دارئة للحدود وإلا لما ثبتت بخبر الواحد أيضا لأنه لايفيد العلم واللازم باطل اتفاقا فان قلت الحنفية إنما لا يثبتون الحدود والكفارات بالقياس بناء على أن لامدخل للرأى فى المقادير الشرعية كاعداد الركعات واعداد الجلد وتعيين ستين مسكينا مما لاسبيل إلى إدراك معناه فان ذلك مما لايعرف إلا بالسمع لا لأن القياس ظنى حتى يرد ماذكرتم قلنا هذا إنما يكون لو عم جميع أحكام الحدود والكفارات وليس كذلك فان منها مايعقل معناه ونحن لانوجب القياس فى كل حكم حدا أو كفارة بل لانوجبه فيها وفى غيرها إلا فيما علم معناه كما قيس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وقطع النباش على قطع السارق فان العلة والحكم فيهما معلومان وأما مالا يعلم فيه المعنى فلا خلاف فيه كذا ذكر المحقق وإنما جرى القياس فيهما (لعموم الدلائل) الدالة على جواز العمل بالقياس نحو فاعتبروا فانه عام وكقول معاذ وتصويب النبى عليه السلام إياه فان كلا منهما مطلق كذا ذكروا أقول فيه نظر إذ لانسلم أن اعتبروا عام بالنسبة إلى جميع الاعتبارات بل العموم فى المخاطبين وليس الكلام فيه والاطلاق لايقتضى وجوب العمل بجميع الأقيسة فلا يلزم وجوب العمل بالقياس فى المتنازع فيه اللهم إلا إذا ادعى جواز العمل به فيه * ذكر المحقق أن من صور اتفاق الصحابة على العمل بالقياس أنهم حدوا فى الخمر بالقياس حيث تشاوروا فيه فقال على إذا شرب سكر الخ فاقام مظنة الشىء مقامه كتحريم مقدمات الزنا حيث كانت مظنة له قال الفاضل ظاهر هذا الكلام أنه قاس السكر على القذف فى ترتيب وجوب ثمانين جلدة عليه بجامع كونه مظنة الافتراء أو قاس نسبة السكر إلى القذف على نسبة اللمس والتقبيل إلى الزنا فى ترتيب الحكم المنسوب إليه على المنسوب

وفى العَقْلِيَّاتِ عِنْدَ أَكْثَرِ المُتَكَلِّمِينَ وفى اللُّغَاتِ عِنْدَ أَكْثَرِ الأُدَبَاءِ

لجامع كون المنسوب مظنة المنسوب اليه وكلام الشارحين أنه قاس شارب الخمر على القاذف بجامع الافتراء ولاخفاء فى أن الافتراء غير متحقق فى الشارب وانما هو مظنة له (و) كذا يجرى (فى العقليات عند أكثر المتكلمين) ويسمونه الحاق الغائب بالشاهد بجامع عقلى كالعلة فى قولهم عالمية الغائب معللة بالعلم قياسا على الشاهد والشرط كقولهم العلم فى الغائب مشروط بالحياة كما فى الشاهد والدليل كما يقال الفعل المتقن المحكم يدل على قدرة الفاعل وعلمه فى الغائب قياسا على الشاهد واستدل على ذلك بأن القياس قد يكون يقينيا فيجوز أن يستدل به فى العقليات وأيضا انا إذا علمنا قطعا أن الحكم فى الأصل معلل بكذا خارجا أو ذهنا ثم وجدنا هذا الوصف فى الفرع علمنا ثبوت الحكم فيه إذ لو لم يكن كذلك فاما أن يكون تعين الأصل معتبرا فى ثبوت الحكم أو تعين الفرع مانعا أولا يكون هذا ولا ذاك فعلى الأول والثانى يخرج الوصف المشترك عن كونه علة وهو خلاف ماعلم وعلى الثالث يلزم الترجيح من غير مرجح أقول لاخفاء فى أن ذلك إنما يتم لو علم قطعاً أن الوصف من حيث هو علة تامة لثبوت الحكم حيث ماوجد ولا يتحقق ذلك فى كثير من العقليات التى أثبتوها بالقياس والحق أن التمسك به فى العقليات لايقتضى كونه قطعياً إذ من العقليات مايكتفى فيه بما يفيد غلبة الظن كالاقناعيات فالقياس وهو المسمى بالتمثيل عند المنطقيين يفيد فى ذلك (و) كذا يجرى (فى اللغات عند أكثر الأدباء) وتحرير محل النزاع أن المستفاد من اللغة أما الحكم أو اللفظ فالأول لا يجرى فيه القياس مثل قولنا الفاعل مرفوع إذ هى قاعدة كلية منتزعة من الجزئيات بالاستقراء غير مختصة بالبعض حتى يقاس عليه البعض الآخر والثانى ان كان علما أو صفة فكذلك اما العلم فلأنه غير موضوع لمعنى متجاوز عن محله حتى يكون جامعا بين الأصل والفرع ولابد للقياس منه وأما الصفة كالفاضل والعالم فلأنها واجبة الاطراد وضعا فى كل من وجد فيه المعنى كالفضل والعلم لجواز الاطلاق ثابت وضعا لاقياسا وان كان اسم جنس فأما أن يكون له معنى يلاحظ فى غير جنسه أولا فان لم يكن كرجل لم يثبت القياس فيه إذ الاطلاق مطرد فى جميع موارده نظرا إلى تحقق المعنى فى الكل لا بالقياس وإن كان كالخمر مثلا فعند أكثر الأدباء يجرى فيه القياس وهو مختار المازنى وأبى على الفارسى ومنع المحققون من ذلك احتج الأولون بأن الخمر إنما سميت خمرا للشدة المطربة المخامرة للعقل لأن التسمية دارت معها وجودا وعدما اما وجوداً ففى صورة الخمر واما عدما ففى صورة الماء والدوران امارة علية المدار للدائر فوجب أن يسمى النبيذ خمراً أيضاً بالقياس وأجيب بأن ذلك كما دار مع ماذكر دار مع المخامرة المستفادة من عصير العنب أيضاً اما وجوداً

دونَ الأسباب

فى هذه الصورة وأما عدما فظاهر أقول غاية ذلك إثبات أن المخامرة الخاصة علة بالدوران وهو لايدل على عدم علية مطلق المخامرة بل ليس فيه إلا عدم الدلالة عليها ولا تلزم الدلالة على العدم فيجوز أن يثبت بدلالة دوران آخر فالأقرب فى الجواب ما ذكر الفاضل من أنه يشترط فى الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان عمدة إطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع وقد يجاب بأن ماذكرتم إنما يتم لو كان رعاية المعنى لصحة الاطلاق وهو ممنوع بل هى للوضع إذ قد يراعى فيه لترجيح الاسم على غيره فى تخصيصه من بين الأسماء بالمعنى ويؤيد ذلك عدم إطلاق القارورة على الدن باعتبار قرار الماء فيه ، وقد يستدل على المنع بأن أهل اللغة . اما ان نصوا على أن الخمر وضعت لهذا المعنى المخصوص لاغير أو نصوا على وضعها لكل مسكر أو لم ينصوا على شىء من ذلك فعلى الأول يكون الإطلاق على النبيذ حقيقة خروجاً عن قانون اللغة ، ولا نزاع فى جواز الإطلاق مجازا وعلى الثانى يكون ذلك من الوضع لا القياس وعلى الثالث يحتمل أن يكون الجامع دليلا على التعدية ويحتمل أن لا يكون كذلك فالحكم بالتعدية إثبات اللغة بالمحتمل وهو باطل وقد يقال عليه لم لا يجوز أن يكون الواضع قد نص على أن الخمر موضوعة لهذا المعنى باعتبار المخامرة من غير تنصيص على عدم الوضع لغيرها ، ولاعلى وضعه لكل مايوجد فيه الجامع مع التنصيص على أن علة الوضع المخامرة فيتأتى القياس والجواب أنه إن أريد بالمخامرة الخاصة بالموضوع له لم يتأت القياس وإن أريد أن مطلق المخامرة من حيث هى علة للتسمية فهو تنصيص بوضعه لكل مايوجد فيه قوله : (دون الأسباب) أى القياس لايجرى فيها بمعنى أنه إذا جعل الشارع وصفا سبب الحكم لايقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سبباً وهذا هو مختار المالكية والحنفية كالقاضى أبى زيد وغيره خلافا لأكثر الشافعية لنا على المختار أنه لو قيس فى السببية فان كان ثمة جامع فهو السبب لاستقلاله باثبات الحكم فيتحد السبب والحكم فليس ثمة جعل وصف أصلا وآخر فرعا وإن لم يكن امتنع القياس لانتفاء الجامع فان قلت قيس المثقل على المحدد فى سببية القصاص واللواطة على الزنا فى سببية الحد أجيب بأن هذا قياس فى وجوب القصاص والحد لا السببية كذا ذكر الفنرى أقول لاخفاء أنه قياس لأحد الفعلين على الآخر فى وجوب العقوبة بسبب ذلك الفعل فهو قياس فى الحكم ، والسببية معاً وقد يجاب بأن النزاع فيما تعدد السبب فى الأصل والفرع أى الوصف المتضمن للحكمة ، وكذا العلة وهى الحكمة وههنا السبب واحد ثبت فى الأصل والفرع بعلة واحدة كالقتل العمد العدوان فانه سبب القصاص للزجر لحفظ النفس وكايلاج فرج فى فرج محرم شرعاً مشتهى طبعاً لوجوب الحد

والعادات كأقل الحيض وأكثره) أقول الصحيح وهو مذهب الشافعى كما قاله الإمام أن القياس يجرى فى الشرعيات كلها ، أى يجوز التمسك به فى إثبات كل حكم حتى الحدود والكفارات والرخص والتقديرات إذا وجدت شرائط القياس فيها وقالت الحنفية : لايجوز القياس فى هذه الأربعة ، ورأيت فى باب الرسالة من كتاب البويطى الجزم به فى الرخص ولأجل ذلك اختلف جواب الشافعى فى جواز العرايا فى غير الرطب والعنب قياساً وذهب الجبائى والكرخى إلى أن القياس لايجرى فى أصول العبادات كإيجاب الصلاة بالإيماء فى حق العاجز عن الإتيان بها بالقياس على إيجاب الصلاة قاعداً فى حق العاجز عن القيام والجامع بينهما هو العجز عن الإتيان بهما على الوجه الأكمل ، وصحح الآمدى وابن الحاجب أنه لايجرى فى جميع الأحكام لأنه ثبت فيها مالا يعقل معناه كالدية ثم استدل المصنف على الجواز بأن الأدلة الدالة على حجية القياس عامة غير مختصة بنوع دون نوع ، فمثال الحدود إيجاب قطع النباش قياساً على السارق والجامع أخذ مال الغير خفية قال الشافعى وقد كثرت أقيستهم فيها حتى عدوها إلى الاستحسان فانهم زعموا فيما إذا شهد أربعة على شخص بأنه زنى بامرأة وعين كل شاهد منهم زاوية أنه يحد استحساناً . مع أنه على خلاف العقل فلأن يعمل به فيما يوافق العقل أولى ومثال الكفارات إيجابها على قاتل النفس عمداً بالقياس على المخطىء قال الشافعى ولأنهم أوجبوا الكفارة فى الإفطار بالأكل قياساً على الإفطار بالجماع وفى قتل الصيد خطأ قياساً على قتله عمداً والحنفية حاولوا الاعتذار عما وقعوا فيه فقالوا إن هذا ليس بقياس وإنما هو استدلال على موضع الحكم لحذف الفوارق الملغاة وهذا لاينفعهم فانه قياس من حيث المعنى لوجود شرائط القياس فيه ولا عبرة بالتسمية ، وأما الرخص فقد قاسوا فيها وبالغوا كما قال الشافعى فان الاقتصار على الأحجار فى الاستنجاء من أظهر الرخص وهم قد عدوه إلى كل النجاسات . قال : وأما المقدرات فقد قاسوا فيها حتى ذهبوا إلى تقديراتهم فى الدلو والبئر يعنى أنهم فرقوا فى سقوط الدواب إذا ماتت فى الآبار فقالوا فى الدجاجة ينزح كذا وكذا وفى الفأرة أقل من ذلك ، وليس هذا التقدير عن نص ولا إجماع فيكون قياساً واحتجت الحنفية على الحدود بقوله عليه الصلاة والسلام ادرءوا الحدود بالشبهات والقياس شبهة لادليل قاطع وعلى المقدرات بأن العقول لاتهتدى إليها وعلى الرخص

الزجر لحفظ النسب . كذا ذكر المحقق قال الفاضل : والحق أن رفع النزاع بمثل ذلك ممكن كما فى كل صورة فإن القائلين بصحة القياس فى الأسباب لا يقصدون إلا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع ، ويعود إلى ما ذكر من اتحاد الحكم والسبب (و) كذا لا يجرى القياس فى (والعادات كأقل الحيض وأكثره) فان القياس إنما يجرى

بأنها منح من الله تعالى فلا تتعدى فيها مواردها وعلى الكفارات بأنها على خلاف الأصل لأنها ضرر والدليل ينفى الضرر والجواب أنه منقوض بما قلناه (قوله وفى العقليات) أى ذهب أكثر المتكلمين إلى جواز القياس فى العقليات إذا تحقق فيها جامع عقلى اما بالعلة أو الحد أو الشرط أوالدليل قال فى المحصول ومنه نوع يسمى الحاق الغائب بالشاهد بجامع من الأربعة فالجمع بالعلة وهو أقوى الوجوه كقول أصحابنا العالمية فى الشاهد يعنى المخلوقات معللة بالعلم فكذلك فى الغائب سبحانه وتعالى وأما الجمع بالحد فكقولنا حد العالم شاهدا من له العلم فكذلك فى الغائب وأما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاتقان يدلان على الارادة والعلم شاهدا وكذلك فى الغائب وأما الجمع بالشرط فكقولنا شرط العلم والارادة فى الشاهد وجود الحياة فكذلك فى الغائب (قوله وفى اللغات) أى ذهب أكثر أهل الأدب إلى جواز القياس فى اللغات كما نقله عنهم ابن جنى فى الخصائص وقال الإمام هنا انه الحق قال وذهب أصحابنا وأكثر الحنفية إلى المنع واختاره الآمدى وابن الحاجب به وجزم الإمام فى المحصول فى كتاب الأوامر والنواهى فى آخر المسألة وقد حرر ابن الحاجب محل الخلاف وحاصله أن الخلاف لا يأتى فى الحكم الذى ثبت بالنقل تعميمه لجميع افراده بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول ولا فى الإسم الذى ثبت تعميمه لافراد نوع سواء كان جامدا كرجل وأسامة أو مشتقا كضارب ومضروب ولا فى اعلام الأشخاص كزيد وعمرو فانها لم توضع لها لمناسبة بينها وبين غيرها وانما محل الخلاف فى الأسماء التى وضعت على الذوات لأجل اشتمالها على معان مناسبة للتسمية يدور معها الاطلاق وجودا وعدماً وتلك المعانى مشتركة بين تلك الذوات وبين غيرها فحينئذ يجوز على رأى اطلاق تلك الأسماء على غير مسمياتها لاشتراكها معها فى تلك المعانى وذلك كتسمية النبيذ خمراً لاشتراكه مع عصير العنب فى الاسكار وكذلك تسمية اللائط زانيا والنباش سارقاً وفائدة الخلاف فى هذه المسألة ماذكره فى المحصول وهو صحة الاستدلال بالنصوص الواردة فى الخمر والسرقة والزنا على شارب النبيذ واللائط والنباش واحتج المجوزون بعموم قوله تعالى (فاعتبروا) وبأن اسم الخمر مثلا دائر مع صفة الاسكار فى المعتصر من ماء العنب وجوداً وعدماً فدل على أن الاسكار هو العلة فى اطلاق الاسم فحيث وجد الاسكار جاز الاطلاق وإلا تخلف المعلول عن علته واعترض الخصم بأنه إنما يلزم من وجود علة التسمية وجود الاسم إذا كان تعليل التسمية من الشارع لأن صدور التعليل من آحاد الناس لا اعتبار به ولهذا لو قال أعتقت غانما لسواده لم يعتق غيره من السود وحينئذ فيتوقف المدعى على أن الواضع هو الله تعالى وأجاب فى المحصول أنا بينا أن اللغات توقيفية هذا كلامه وهو مخالف لما قدمه فى اللغات فانه اختار الوقف لا التوقيف

فيما يعلم علة الحكم قطعاً أو ظاهراً وأما طريقة العادة والخلقة لا تعلم العلة فيه قطعاً

واحتج المانعون بالنقض بالقارورة وشبهها فان القارورة مثلا إنما سميت بهذا الإسم لأجل استقرار الماء فيها ثم ان ذلك المعنى حاصل فى الحياض والأنهار مع انها لا تسمى بذلك وأجابه الإمام بأن أقصى مافى الباب أنهم ذكروا صوراً لا يجرى فيها بالقياس وهو غير قادح كما تقدم مثله عن النظام فى القياس الشرعى وهذا الذى ذكره فى القارورة من كونهم لم يستعملوا فيها القياس اللغوى صريح فى أنها وضعت للزجاجة فقط وهو مخالف لما ذكره فى الحقيقة العرفية فانه قال فى المحصول هناك فى الكلام على ماوضع عاماً ثم تخصص بالعرف مانصه والخابية والقارورة موضعان لما يستقر فيه الشيء ويخبأ فيه ثم تخصص بشيء معين (قوله دون الأسباب) يعنى أن القياس لا يجرى فى أسباب الأحكام على المشهور كما قاله فى المحصول وصححه الآمدى وابن الحاجب وذهب أكثر الشافعية كما قاله الآمدى إلى الجواز وقال ان هذا الخلاف يجرى فى الشروط وقال ابن برهان فى الأوسط انه يجرى فيها وفى المحال أيضاً فقال يجوز القياس فى الأسباب والشروط والمحال عندنا خلافا لأبى حنيفة مثال المسألة أن يقال الزنا سبب لايجاب الحد لعله كذا فكذلك اللواط بالقياس عليه واستدل المانعون بأن قياس اللواط على الزنا مثلا فى كونه موجباً للحد إن لم يكن لمعنى مشترك بينهما فلا يصح القياس وإن كان لمعنى مشترك كان الموجب للحد هو ذلك المشترك وحينئذ يخرج كل من الزنا واللواط عن كونه موجباً لأن الحكم لما أسند إلى القدر المشترك استحال مع ذلك اسناده إلى خصوصية كل واحد منهما وحينئذ فلا يصح القياس لأن من شرطه بقاء حكم الأصل وهو غير باق هنا وفى هذا الدليل بحث يطول ذكره (قوله والعادات) أى لا يجرى القياس أيضاً فى الأمور العادية كأقل الحيض وأكثره وأقل الحمل وأكثره لأنها تختلف باختلاف الأشخاص والأزمنة والأمزجة ولا يعرف أسبابها وهذا الحكم منقول فى المحصول ومختصراته عن الشيخ أبى اسحق الشيرازى فقط ولم يذكره الآمدى ولا ابن الحاجب (الباب الثانى فى أركانه

إذا ثبتَ الحُكم فى صورة لمشْترك بيْنها وبيْن غَيْرها تُسمَّى الأولى أصْلاً والثانيَةُ فرْعاً والمُشْترِكُ

ولا ظاهرا فنرجع فيه إلى قول الصادق لا القياس (الباب الثانى فى أركانه) أى القياس وأركانه التى لاتتم ماهيته إلا بها أربعة الأصل والفرع وحكم الأصل والجامع على مايشعر به تعريفه واما حكم الفرع فثمرة القياس فيتأخر عنه فلا يكون ركنا وتقرير ذلك أنه (إذا ثبت الحكم فى صورة لمشترك) أى لسبب أمر مشترك (بينها وبين) صورة أخرى (غيرها تسمى) الصورة (الأولى) التى يثبت الحكم فيها أولا كالبر التى ثبتت حرمة التفاضل فيه إذا بيع بجنسه بالحديث المشهور فى باب الربا (أصلاو)الصورة (الثانية) التى ثبت الحكم فيها لمشترك كالذرة (فرعاً والمشترك) كالطعم أو الكيل

علّةً وَجامعاً وَجعلَ المتَكلّمون دليلَ الحُكم فى الأصْلِ أصلا والإمامُ الحُكْمَ فى الأولىٰ أصْلاً والعلّةَ فرعاً وفى الثانيةِ بالعكْسِ وَبيانُ ذَلِكَ فى فصلَيْن الفصل الأول فى العلة وهى المعرّفُ للْحكْم قيل المسْتَنْبطة عُرفتْ بهِ

(علة وجامعاً) وهذا اصطلاح الفقهاء (وجعل المتكلمون دليل الحكم فى الأصل) أى فى المحل المشبه به التى هى الصورة الأولى كالحديث المشهور فى مثالنا (أصلا والإمام) جعل (الحكم فى) الصورة (الأولى) كتحريم الربا فى البر (أصلا والعلة فرعاً) لأن العلم بعلة الحكم فى الأولى متفرع على العلم بثبوته فيها إذ ما يعلم الحكم فيها لم يعلم لطلب علته (و) جعل الأمر (فى) الصورة (الثانية بالعكس) أى جعل العلة أصلا للحكم فيها إذ ما لم يعلم حصول العلة لم يمكننا إثبات الحكم فيها وصرح بضعف قول الفريقين أما قول الفقهاء فلأن أصل الشىء ما تفرع عليه والحكم المطلوب الإثبات فى الذرة غير متفرع على البر لأن البر لو لم يوجد فيه ذلك الحكم لم يمكن تفريع الحكم فى الذرة عليه ولو وجد فى صورة أخرى دون البر أمكن التفريع فالحكم المطلوب متفرع على الحكم الثابت فى البر لا على البر فلا يكون أصلا وأما قول المتكلمين فلأنه لو فرض العلم بحرمة الربا فى البر ضرورة أو استدلالا عقلياً أمكن تفريع حكم الذرة عليه وإن لم يعرف النص الدال عليه فالنص ليس بأصل ثم قال لقول الفريقين وجه وهو أنه لما ثبت أن الحكم فى الأولى أصل وكان كل من المحل والدليل أصلا له لاحتياجه إلى أحدهما فى الخارج وإلى الآخر فى الذهن كان كل منهما أصلا للأصل فكان أصلا ونحن بعد ذلك نساعد الفقهاء على مصطلحهم (وبيان ذلك) أن أركان القياس (فى فصلين الفصل الأول فى العلة) عدم البحث عنها على سائر الأركان لأنها أعظمها وأوفرها بحثاً وتدقيقاً (وهى) أى العلة (المعرف للحكم) اعلم أن نفاة القياس قالوا العلة اما موجبة أو باعثة للشارع وداعية له على شرع الحكم كالعلة الغائية والأول باطل لأن العلل الشرعية لو كانت موجبة لامتنع اجتماع علل متعددة على حكم واللازم باطل وكذا الثانى لامتناع الغرض فى فعله وإلا لزم استكماله به وأيضاً الحكم قديم عندكم لأنه خطاب الله فيمتنع تعليله بشىء من العلل فاختار المصنف دفعا لما ذكروا أن العلة بمعنى المعرف للحكم لا الموجب والمؤثر ولا الباعث والداعى وفيه بحث اما فى الأول فلما عرفت فى عدم كون أفعاله معللة واما فى الثانى فلأن كل قديم لا يلزم أن يكون واجباً لذاته وحينئذ يجوز تعليله بالعلة الفاعلية إذ الصحيح أن المحوج إلى الفاعل الإمكان دون الحدوث وأيضاً تعلق الحكم حادث فيجوز تعليله والتعريف بالمعرف للحكم يصدق على العلامة كالإحصان للرجم وليست بعلة فان (قيل) العلة ربما تكون مستنبطة و (المستنبطة عرفت به)

فيَدورُ قلنا تعْريفُه فى الأصلِ وتعْريفُها فى الفرْع فلا دَوْر) أقول شرع المصنف فى بيان أركان القياس وهى أربعة ، الأصل والفرع والوصف الجامع بينهما وحكم الأصل فان قيل أهملتم خامساً وهو حكم الفرع قلنا أجاب الآمدى بأن حكم الفرع ثمرة القياس فلو كان من أركانه لتوقف القياس عليه وهو دور وفيه نظر فان ثمرة القياس إنما هو العلم بالحكم لا نفس الحكم فالأولى أن يجاب بأن حكم الفرع فى الحقيقة هو حكم الأصل وإن كان غيره باعتبار المحل كما تقدم فى تعريف القياس ثم إن المصنف لما بين الحكم فى أول الكتاب لم يتعرض هنا إلى بيانه واقتصر على بيان الأركان الثلاثة فقال إنه إذا ثبت الحكم فى صورة لأمر مشترك بينها وبين صورة أخرى كثبوت الحرمة فى الخمر للإسكار المشترك بينها وبين النبيذ فان الصورة الأولى وهى الخمر تسمى أصلا ، والصورة الثانية وهى النبيذ تسمى فرعا والمشترك وهو الإسكار يسمى علة وجامعاً وهذا هو رأى الفقهاء ونقله ابن الحاجب عن الأكثرين وقال الآمدى انه الأشبه لافتقار النص والحكم إلى المحل بالضرورة من غير عكس وجعل المتكلمون الأصل هو دليل الحكم فى الذى سميناه أصلا كالدليل الدال على تحريم الخمر فى مثالنا وقياسه أن يكون فرعه المقابل له هو حكم المحل المشبه به كتحريم الخمر وفى بعض الشروح أن فرعه المقابل له هو حكم المحل المشبه كتحريم النبيذ . قال وهو صحيح أيضاً لأن فرع الفرع فرع فعلى هذا يتفق الاصطلاحان ولعل المصنف إنما أهمل بيان فرعه لذلك وما قاله من الاتفاق ممنوع لأن الفرع فى الأول هو المحل المشبه لا حكمه وقال الإمام القياس مشتمل على أصلين وفرعين فالحكم الذى فى الصورة الأولى كتحريم الخمر أصل للعلة التى فيها والعلة فرع منه ، وأما فى الصورة الثانية وهو النبيذ فان الأمر بالعكس أى تكون العلة التى فيه أصلا للحكم والحكم فرع منها ، وهذه الاصطلاحات راجعة إلى قولنا الأصل ما يبنى عليه غيره فأما رجوع الأولين إليه فظاهر ، وأما الثالث فلأن إثبات علة الحكم فى الخمر متوقف على الحكم لأنا ما لم نعلم ثبوت الحكم لا نطلب علته بخلاف النبيذ فإن إثبات الحكم فيه متوقف على العلة لكن هذا إنما يظهر فى العلة المستنبطة خاصة (وقوله

أى الحكم لأنا بعد معرفة الحكم نستعرف الوصف وعليته فلو كانت معرفة للحكم توقف عرفان الحكم على معرفتها (فيدور قلنا تعريفه) أى الحكم المستنبطة إنما هو (فى الأصل وتعريفها) أى المستنبطة الحكم إنما هو (فى الفرع) والتحقيق ان للحكم فردين حكم الأصل وحكم الفرع فما يتعرف بالعلة الثانى وما يتعرف به العلة الأول (فلا دور) لا يقال الحكمان متماثلان ، وحكم الأمثال واحد فالمعروف لأحدهما معرف للآخر لأنا نقول الأمثال قد تختلف بالجلاء والخفاء وإن اشتركت فى الماهية ولوازمها لجاز كون أحد

وبيان ذلك الخ) لما بين الأركان الثلاثة تبيينا إجماليا شرع فى تبيينها مفصلة فعقد لذلك فصلين * الأول فى تعريف العلة وبيان انقسامها وأحكامها * والثانى فى شرائط الأصل والفرع وقدم الكلام على العلة لأنها الركن الأعظم وقد اختلفوا فى تفسيرها فقال الغزالى العلة هى الوصف المؤثر فى الأحكام بجعل الشارع لا لذاته وقد تقدم ابطاله فى تقسيم الحكم وقالت المعتزلة هى المؤثر لذاته فى الحكم وهو مبنى على التحسين والتقبيح وقد تقدم ابطاله أيضاً وقال الآمدى وابن الحاجب هى الباعث على الحكم أى المشتمل على حكمة صالحة لأن تكون مقصود الشارع من شرع الحكم وقال الإمام انها المعرف للحكم واختاره المصنف فان قيل العلة المستنبطة إنما عرفت بالحكم لأن معرفة كونها علة للحكم متوقف على معرفة الحكم بالضرورة فلو عرف الحكم بها لكان العلم بالحكم متوقفا عليها وهو دور واحترزنا فى السؤال بالمستنبطة عن المنصوصة فان معرفتها غير متوقفة على الحكم لكونها ثابتة بالنص وأجاب المصنف بأن تعريف الحكم بالعلة إنما هو بالنسبة إلى الأصل وتعريف العلة للحكم بالنسبة إلى الفرع فلا دور لاختلاف الجهة وهذا الجواب يلزم منه زيادة قيد فى التعريف فيقال ان العلة هى المعرف لحكم الفرع أى الذى من شأنه أنه إذا وجد فيه كان معرفا لحكمه وقد أورد بعضهم على التقييد بهذه الزيادة إيرادات ضعيفة فاحذرها قال : (والنَّظرُ فى أطْرافٍ الطرف الأول فى الطرق الدالة على العلية الأول : النَّصُّ القاطعُ كقوله تعالىٰ فى الفَيْءِ (كيْلاَ يكونَ دُولةً) وقوله عليه السَّلام : « إنَّما جعِلَ الاستئْذانُ لأجْلِ البَصرِ » وقولِهِ : « إنَّما نهيْتُكمْ عنْ لحُومِ الأضاحى لأجْلِ الدَّافَّة »

المتماثلين أجلى فيتعرف ما تعرف الآخر (والنظر) الكاشف عن مباحث العلة يقع (فى أطراف) ثلاثة (الطرف الأول فى الطرق الدالة على العلية) أى على كون الجامع علة وهى تسعة النص والايماء والاجماع والمناسبة والسنة والدوران والتقسيم والطرد وتنقيح المناط * الطريق (الأول النص) وهو قسمان قاطع وظاهر و(القاطع) وهو مالم يحتمل غير العلية بل يكون صريحا فيها مثل كى يكون كذا أو لعلة كذا أو لأجل كذا أو نحو ذلك (كقوله تعالى فى الفىء كيلايكون دولة) بين الأغنياء منكم والمعنى ان الفىء الذى أفاءه الله على رسوله إنما خمس وصرف إلى المصارف المبينة فى الآية كيلا يكون دولة وهى بالفتح والضم ما يدول ويدور للانسان من المال والجمع دولات ودول وقال أبو عبيدة بالضم اسم لشىء متداول بعينه أى إنما جعل ذلك لئلا يختص بهذه الأموال الأغنياء يتداولونها بينهم فيكون مرة لهذا ومرة لذلك (و) مثل (قوله عليه السلام إنما جعل الاستئذان لأجل البصر) أى إنما شرع عند الدخول فى دار الغير لئلا يقع النظر على ما حرم النظر إليه (وقوله) عليه السلام (إنما نهيتكم عن لحوم الأضاحى لأجل الدافة)

والظاهرُ اللامُ كقولهِ تعالىٰ : (لدُلوكِ الشّمسِ) فإنّ أئمة اللّغة قالوا اللّام للتّعليل وفى قوله تعالىٰ : (ولقدْ ذرأنا لجهنّم) وقولِ الشاعر * لدُوا للموْتِ وابْنوا للخرابِ * للعاقبةِ مجازاً وإنّ مثلُ لا تُقربوهُ طيباً فإنه يُحشرُ يومَ القيامةِ ملبّياً وقولهِ عليه السّلامُ : « إنها منَ الطّوّافين عليْكمْ والطّوّافاتِ

أى إنما نهيتكم عن ادخارها لتفرقوها بالتصدق على المستحقين لمافيه من كثرة الثواب ولهذا يستحب التصدق بالجميع قال الجاربردى وهذا نهى تنزيه لاتحريم أقول وفيه نظر لأن تمثيلهم الأمر بعدالحظر بما فى آخر الحديث وهو قوله ألافادخروها يدل على خلافه والدافة جماعة يذهبون مهلا لطلب الكلأ فى سنة القحط من الدفيف وهو الدبيب أى السير اللين والمراد فى الحديث القافلة السيارة كذا ذكر الأستاذ وفى الصحاح الدافة الجيش يدفون نحو العدو أى يدبون (والظاهر) أحد الحروف الظاهرة فى التعليل المحتملة لغيره ولو مجازا على ماذكر الفنرى (اللام كقوله تعالى) أقم الصلاة (لدلوك الشمس) وقوله وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون (فإن أئمة اللغة قالوا اللام للتعليل) واعترض بأن اللام فى لجهنم فى الآية وفى للموت وللخراب فى الشعر ليست للتعليل (و) أجاب بأنه (فى قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم) كثيراً من الجن والإنس (وقول الشاعر) لنا ملك ينادى كل يوم (لدوا للموت وابنوا للخراب * للعاقبة) أى لبيانها (مجازاً) لتعذر الحمل على الحقيقة إذجهنم ليست علة للخلق ولاالموت والخراب علتين للولادة والبنا ولم يحمل على الاشتراك لأن المجاز خير منه (وإن مثل) قوله عليه السلام فى المحرم المتوفى الذى وقصته ناقته (لاتقربوه طيباً فإنه يحشريوم القيامة ملبياًو) جعل أن بما بعدها علة لتحريم تطييبه وقدترد لغير التعليل مجازا كما فى قوله إن زيدا قائم فانها لمجرد التأكيد والتحقيق وفى كونها مجازاً فى ذلك نظر كذا ذكر الفنرى وستعرف ما هو الحق قال المراغى المثال المذكور من الإيماء كما سيصرح به والمذكور فى محصول الامام ان مثاله (قوله عليه السلام إنها من الطوافين عليكم والطوافات) وأجيب بأن فى هذا المثال ما يدل على التعليل صريحا وهو أن مع ما بعده وما يدل عليه غير صريح وهو ترتيب الحكم على الوصف بالفاء فأورده مرة فى الصريح وأخرى فى الإيماء باعتبارين ومثال المحصـــول من أمثلة الإيماء أيضاً كما سيجىء فى النوع الثالث منـــه قال الأستاذ مايدل على التعليل ظاهراً هى أن المخففة المفتوحة لا المشددة المكسورة على ما يذكرون لمثالها قوله انها من الطوافين وهـذه بالحقيقة مقدرة باللام ومثالها قوله تعالى : وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره . لئلا يكون للناس عليكم حجة . قال الفنرى وفيه نظر أما أولا فلأن الأصل عدم تقدير

والباء مثلُ : (فبما رحمة منَ الله لنتَ لهُم) أقول النظر المتعلق بالعلة منحصر فى ثلاثة أطراف لأن الكلام إما فى الطرق الدالة على العلية أو فى الطرق الدالة على إبطال العلية أو فى أقسام العلية فأما الطرق الدالة على العلية فهى تسعة * الأول النص قال الآمدى وهو مايدل بالوضع من الكتاب والسنة على علية وصف الحكم وقسمه المصنف تبعا للامام والآمدى إلى قاطع وهو الذى لايحتمل غير العلية وظاهر وهو الذى يحتمل غيرها احتمالا مرجوحا وفى التقسيم نظر فان دلالات الألفاظ لاتفيد اليقين عند الامام كما تقدم غير مرة وأيضاً فقد ذكر المصنف وغيره فى تقسيم الألفاظ أن الظاهر قسيم النص لاقسم منه ثم ان القاطع له ألفاظ منها كى كقوله تعالى فى الفىء (كيلا يكول دولة) أى إنما وجب تخميسه كى لايتداوله الاغنياء بينهم فلا يحصل للفقراء منه شىء ومنها لأجل كذا أومن أجل كذا كقوله صلى الله عليه وسلم إنما جعل الاستئذان لأجل البصر وكقوله عليه السلام إنما نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى لأجل الدافة أى لأجل التوسعة على الطائفة التى قدمت المدينة فى أيام التشريق والدافة بالدال المهملة مشتقة من الدفيف وهو السير اللين ومنه قولهم دفت علينا من بنى فلان دافة قال الجوهرى ومنها ماذكره فى المحصول وهو قولنا لعلة كذا أو لسبب أو لمؤثر أو لموجب وأهمله المصنف لأنه فى معنى لأجل ومنها اذن وقد ذكرها ابن الحاجب وأما الظاهر فثلاثة ألفاظ أحدها اللام كقوله تعالى (أقم الصلاة لدلوك الشمس)فان أهل اللغة قد نصوا على أنه للتعليل وقولهم فى الألفاظ حجة وإنما لم يكن قاطعا لاحتماله الملك والاختصاص وغير ذلك من المعانى المذكورة فى علم النحو فان قيل لو كانت اللام للتعليل لم يستعمل فيما لايصح فيه التعليل كقوله تعالى (ولقد ذرأنا لجهنم) فان جهنم ليست علة فى الخلق وكقول الشاعر :

له ملك ينادى كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب * قال الموت ليس علة

اللام فى قوله إنها من الطوافين وأما ثانياً فلأن استفادة التعليل فى لئلا يكون من اللام المتلفظة لاالمقدرة أقول معنى قول الأستاذ أن المخففة المفتوحة مثال التعليل ظاهرا لكونها بالحقيقة مقدرة باللام والمقدر كالملفوظ وليس المراد انها مقدرة فى انها من الطوافين وإيراده قوله لئلا يكون أن اللام مقدرة فى أن المخففة المذكورة للتعليل بدون اللام كما انها ملفوظة فى هذا المثال مع المخففة والمحقق جعلها المخففة المكسورة أعنى أن الشرطية الموضوعة لسببية الشرط وإن احتمل اللزوم من غير سببية ومجرد المصاحبة الاتفاقية وذلك لأن كون أن المشددة المكسورة موضوعة للعلية بعيد جدا والدال على العلية فى المخففة المفتوحة هى اللام الملفوظة أو المحذوفة (والباء مثل) بما فى قوله تعالى (فبما رحمة من الله لنت لهم) جعل الباء مع ما دخلت عليه علة اللين المنسوب إلى النبى عليه السلام وقد يرد مجازا

للولادة وكذلك الخراب ليس علة للبناء بل اللام هنا للعاقبة يعنى ان عاقبة البناء الخراب وعاقبة الولادة الموت وعاقبة كثير من المخلوقات جهنم وأجاب المصنف بأنه لماثبت كونها للتعليل وتعذرالحمل عليه ههنا كان حملها على العاقبة مجازا فانه خير من الاشتراك ووجه العلاقة أن عاقبة الشيء مترتبة عليه فى الحصول كترتب العلة الغائية على معلولها (فقوله والظاهر) معطوف على القاطع (وقوله اللام) إما بدل منه أو مبتدأ وخبره محذوف تقديره فمنه اللام وان الباء وقوله أيضاً وفى قوله أى واللام فى قوله تعالى وقول الشاعر للعاقبة مجازا الثانى من أقسام الظاهران كقوله عليه السلام فى حق المحرم الذى وقصته ناقته: لا تقربوه طيبافانه يبعث يوم القيامة ملبياً . فان قيل هذا الكلام مخالف لما سيأتى فى النوع الأول من أنواع الايماء فانه قد مثل له هو والإمام بهذا المثال بعينه على عكس ماقرراه هنا فالجواب أن المثال فيه جهتان جهة تدل على التعليل بالصريح وهى أن وجهة تدل عليه بالايماء وهى ترتب الحكم على الوصف بالفاء فصح التمثيل به للنص تارة وللايماء أخرى قال التبريزى فى التنقيح والحق أن إن لتأكيد مضمون الجملة ولا اشعار لها بالتعليل ولهذا يحسن استعمالها ابتداء من غير سبق حكم الثالث الباء كقوله تعالى (فبما رحمة من الله لنت لهم) أى بسبب الرحمة لنت لهم قال فى المحصول وأصلها الالصاق ولكن العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل فيها معنى الالصاق فحسن استعمالها فيه مجازاوهذا الكلام صريح فى أنها لاتحمل عندالاطلاق على التعليل وحينئذ لاتكون ظاهرة فيه وهذا هو الصواب وزاد ابن الحاجب على الثلاثة قولنا ان كان كذا وكذلك ترتيب الحكم على الوصف قال : (الثانى الإيماءُ وهو خمسةُ أنواعٍ : الأول ترتيبُ الحُكم علىٰ الوصفِ بالفاءِ وتكونُ فى الوصفِ أوِ الحُكمِ وفى لفظ الشَّارعِ أوِ الرَّاوِى مثالهُ : (والسَّارقُ والسَّارقةُ)

لغير التعليل كالمعانى المشهورة للباء وفيه نظر لأنهم نصوا على أنها حقيقة فى الالصاق كذا ذكر الفنرى ويؤيده ماذكروا من أن استعمالها فى العلية لما فيها من تلاصق العلة والمعلول أقول ان الحق ان معنى ظهور التعليل فى هذه الحروف تبادر الذهن إلى فهم التعليل منها فى أمثال هذه المواقع ولو بدلالة السياق والسباق لا أنها موضوعة للتعليل بخصوصه دون غيره من المعانى والطريق (الثانى الإيماء) ويسمى التنبيه وهو مالزم مدلول اللفظ (وهو خمسة أنواع) النوع (الأول ترتيب الحكم على الوصف بالفاء وتكون) الفاء اما (فى الوصف) والحكم متقدم (أو) تكون فى (الحكم) والوصف متقدم (و) ذلك اما (فى لفظ الشارع أو) لفظ (الراوى) فهذه أقسام ثلاثة الثانى (مثاله) قوله تعالى (والسارق والسارقة) فاقطعوا والأول مثل

لا تقربوه طيباً زنى ماعز فرجم فرع ترتيب الحكم على الوصف يقتضى العلية وقيل إذا كان مناسباً لنا

قوله عليه السلام فى المحرم المذكور (لا تقربوه طيباً) الحديث ومثل قوله فى الشهداء زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دما الثالث كقول أبى هريرة (زنى ماعز فرجم) فالترتيب فى هذه الصور يدل على العلية لأن الفاء للتعقيب وحينئذ يلزم أن يثبت الحكم عقيب ما رتب عليه فيلزم سببيته للحكم إذ لا نعنى بها سوى ذلك وفيه نظر لأن هذا لا يتمشى فى مثال الأول كذا ذكر الفنرى ودفع ذلك بتغيير التقرير وهو أن يقال الفاء تدل على الترتيب وضعا ودلالتها على العلية إنما تستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام حتى يعرف ان هذا ترتيب حكم على الباعث أو بالعكس وكلاهما حسن لأن الباعث متقدم فى العقل متأخر فى الوجود فى الخارج لجوز ملاحظة الأمرين دخول الفاء فى كل من الحكم والعلة فان قلت الفاء فى فرجم داخل على الحكم دون الوصف مع أن الراوى يحكى ما كان فى الوجود * قلنا الباعث قد يتقدم فى الوجود كما فى قعدت عن الحرب جبنا فان قلت المصنف جعل الأقسام من الايماء وغيره كالمدقق مما صرح فيه بالعلية فما التوفيق قلنا لما احتاجت دلالتها على العلية إلى النظر لم تكن وضعية صرفة فلذا جعله المصنف من الإيماء ولما دلت على الترتيب بالوضع جعله غيره من أقسام ما يدل بوضعه * فان قلت لم قدم مثال القسم الثانى على مثال الأول والأول على الثالث قلنا لأن دخول الفاء فى كلام الشارع أبلغ فى العلية منه فى كلام الراوى لجواز كونه مخطئاً ومقررا عليه دون الشارع فلذا أخر الثالث عن الأولين ودخولها فى كلام الشارع على الحكم أبلغ من دخولها فيه على الوصف لأن اشعار العلية بالمعلول أقوى من اشعار المعلول بالعلة فلذا قدم الثانى على الأول كذا ذكر الفنرى * (فرع) على اقتضاء ترتب الحكم على الوصف بالفاء العلية وكان عليه أن يثبت أولا إفادة الترتيب للعلية ثم يفرع هذا الفرع لكنه لم يثبته أولا اقتداء بالمحصول قيل إنما لم يثبت أولا لأنه يعلم من الفرع ورد بأن الفرع أصل له لا فرع عليه كذا ذكر الفنرى أقول إنما يستدل على ثبوت ذلك أولا لتوقف ذلك على شيئين كما مر اقتضاء الفاء الترتيب ولا حاجة إلى ذكره لظهوره وثبوته وضعاً وانضمام نظر ما إلى ذلك ليستفاد العلية * وذا أمر يستفاد بالتأمل فى خصوصيات التراكيب فاكتفى فى ذلك بذكر الأمثلة ووجه التفرع أن البحث عن كون الترتيب بالفاء مفيدا للعلية مما ينساق إلى أنه بدونها هل يفيد ذلك أم لا فقال البعض (ترتيب الحكم على الوصف يقتضى العلية) سواء كان الوصف مناسباً أولا وهو مختار المصنف (وقيل) إنما يفيد (إذا كان مناسباً لنا) على المختار

أنّه لوْ قيل أكْرِمِ الجاهلَ وأهنِ العالمَ قبُحَ وليسَ لمجرَّدِ الأمرِ فإنّه قدْ يحسنُ فهوَ لسَبْقِ التّعليلِ قيل الدّلالةُ فى هذهِ الصُّورة لا تَستلْزم دلالتَه فى الْكلِّ قلنا يَجبُ دفْعاً للاشْتراكِ) أقول الإيماء قال ابن الحاجب هو أن يقترن وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً وقال غيره هو ما يدل على علية وصف بحكم بواسطة قرينة من القرائن ويسمى بالتنبيه أيضاً وهو على خمسة أنواع الأول ترتيب الحكم على الوصف بواسطة الفاء وهو أن يذكر حكم ووصف وتدخل الفاء على الثانى منهما سواء كان هو الوصف أو الحكم وسواء كان من كلام الشارع أو الراوى فحصل منه أربعة أقسام الأول أن تدخل الفاء على الوصف فى كلام الشارع كقوله عليه السلام لا تقربوه طيباً فانه يبعث يوم القيامة ملبياً الثانى أن يدخل عليه فى كلام الراوى ولم يظفروا له بمثال الثالث أن يدخل على الحكم فى كلام الشارع كقوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا) الرابع أن يدخل عليه فى كلام الراوى كقول الراوى زنى ماعز فرجم ولا فرق فى الراوى بين الفقيه وغيره كما قاله ابن الحاجب قال الإمام ولاشك أن الوارد فى كلام الشارع أقوى فى العلية من الوارد فى كلام الراوى قال ويشبه أن يكون تقديم العلة أقوى من عكسه ثم علله بعلة فيها نظر وهذا الذى ذكره المصنف من كون هذه الأقسام من باب الايماء نص عليه الآمدى أيضاً وجزم ابن الحاجب بأن الجميع من باب الصريح (قوله فرع الخ) اعلم أن هذا تفريع على شىء غير مذكور فان كلامه الآن فى أن ترتيب الحكم على الوصف بدون الفاء هل يكون علة مطلقاً أم لابد من المناسبة والكلام فيه متوقف على أن الترتيب المذكور يقتضى العلية ولم يتقدم له ذكر هنا ولا فى المحصول بل تقدم فيهما مايقتضى عكسه

(أنه لو قيل أكرم الجاهل وأهن العالم قبح) أى نسب إلى القبح (وليس) ذلك التقبيح (لمجرد الأمر) باكرام الجاهل وإهانة العالم (فإنه قد يحسن) لشرف نسب الجاهل وشجاعته وسوابق نعمه والثانى لفسق العالم وخبثه ودناءة نسبه وخسته (فهو) أى الاستقباح (لسبق التعليل) إلى الفهم من جعل الجهل علة للاكرام والعلم للاهانة فعلم أن مطلق الترتيب مفيد لعلية الوصف للحكم فى هذه الصورة فان (قيل) سلمنا دلالته على التعليل هنا لكن (الدلالة) أى دلالة الترتيب المذكور على علية الوصف للحكم (فى هذه الصورة لاتستلزم دلالته) عليها (فى الكل) أى فى جميع الصور إذ المثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية (قلنا) إذا دل عليها فى هذه (يجب) أن يدل عليها فى الجميع (دفعاً للاشتراك) إذ لو كان دالا على غير العلية فى بعض الصور لاشترك وهو خلاف الأصل قال الخنجى وفيه نظر لأنه إنما يلزم لو دل التركيب على عدم العلية فى غير

فان اشتراطه للفاء دليل على أنه بدونها لا يفيد فان قيل انما لم يذكره أولا لكونه يعلم من هذا الفرع قلنا فيلزم حينئذ أن يكون الفرع أصلا لما قبله لا فرعا عليه وأقرب ما في تصحيح كلامه أن يقال معناه إذا ثبت أن الترتيب السابق يقتضى العلية فهل يكون نفس الترتيب المجرد عن الفاء مقتضيا لها أيضاً أم لا وإذا قدرنا اقتضاءه إياها فهل يشترط فى الوصف أن يكون مناسبا أم لا والحاصل أن المختار عنده أن الترتيب بدون الفاء يقتضى العلية وان لم يكن مناسبا وقيل لابد من المناسبة واختاره الآمدى وابن الحاجب مع ترجيحهما أن ماعدا هذا النوع من أنواع الايماء وهو ترتيب الحكم على الوصف لا يشترط فيه المناسبة ولم يتعرض له المصنف ثم استدل المصنف على مذهبه بأنه لو قال قائل أكرم الجاهل وأهن العالم لكان ذلك قبيحا عرفا وليس قبحه لمجرد الأمر باكرام الجاهل واهانة العالم فان الأمر باكرام الجاهل قد يحسن لدينه أو شجاعته أو نسبه أو سوابق نعمه وكذلك الأمر باهانة العالم قد يحسن أيضا لفسقه أو بدعته أوسوء خلقه وإذا لم يكن القبح لمجرد الأمر فهو لسبق التعليل أى لكونه يسبق إلى الأفهام تعليل هذا الحكم بهذا الوصف لأن الأصل عدم علة أخرى وإذا سبق إلى الأفهام التعليل مع عدم المناسبة لزم أن يكون حقيقة ❊ اعترض الخصم بأن دلالة الترتيب الذى لا يناسب على العلية فى هذه الصورة لا يستلزم دلالته عليها فى جميع الصور لأن المثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية لجواز اختلاف الجزئيات فى الأحكام وأجاب المصنف بأن هذا الترتيب لو لم يدل عليها فى باقى الصور لكان مشتركا لكونه يدل على العلية تارة وعلى عدمها أخرى فان قيل لا نسلم دلالته على عدم العلية إذ لا يلزم من عدم الدلالة وجود الدلالة على العدم فالجواب أن هذا الترتيب قد وقع على مقتضى اللغة فلا بد أن على شىء فمدلوله فى غير هذه الصورة إن كان هو التعليل فلا كلام وان كان غيره فقد دل على العلية ولقائل أن يقول الترتيب فرد من أفراد المركبات والمركبات عند الإمام والمصنف غير موضوعة كما تقدم غير

هذه الصورة وهو ممنوع إذ لا يلزم من عدم الدلالة الدالة على العدم قال الفنرى ان هذا التركيب عربى صحيح فلا بد أن يدل على شىء فمدلوله فى غيرها ان كان التعليل فذاك وان كان غيرها لزم الاشتراك ضرورة هذا إذا ذكر كل من الوصف والحكم فانه إيماء اتفاقا فان ذكر الوصف ويستنبط الحكم مثل أن يذكر حل البيع ويستنبط منه الصحة كما فى قوله تعالى: وأحل الله البيع . أو بالعكس مثل أن يذكر حرمة الخمر ويستنبط الاسكار فى مثل حرمت الخمر فقد اختلف فى أنه هل يكون ايماء حتى يقدم على المستنبط بلا ايماء عند التعارض فعند البعض كلاهما ايماء وعند البعض ليس شىء منهما بايماء وعند آخرين الأول ايماء دون الثانى والأول مبنى على أن الايماء اقتران الحكم والوصف وان قدر احدهما ❊ والثانى على أن لابد فيه من ذكرهما

مرة ووصف اللفظ بالاشتراك والمجاز فرع عن وضعه، قال الآمدى واستنباط العلة من الحكم الملفوظ به كتعليل تحريم الخمر بالاسكار ليس من قبيل الايماء قال بخلاف العكس يعني استنباط الحكم من الوصف كاستنباط الصحة من الحل فى قوله تعالى (وأحل الله البيع) فان الحق الذى عليه المحققون أنه من قبيل الايماء وحكى ابن الحاجب فى المسألتين ثلاثة مذاهب قال (الثانى أن يحكُم عَقب علمه بصِفة المحْكوم عليه كقول الأعرابيِّ أفْطرْت يا رسول الله فقال : أعْتِق رقَبَةً لأنَّ صلاحيَّة جوابه تُغلِّب كونه جواباً والسُّؤالُ معادٌ فيه تقْديراً فالْتحقَ بالأوَّل الثالث أن يَذكرَ وصْفاً لوْ لمْ يؤثِّر لم يفِد مثل إنَّها منَ الطَّوافين عليْكمْ ثمرةٌ طيِّبةٌ وماءٌ طَهور

ليتحقق الاقتران والثالث على أن اثبات مستلزم الشيء يقتضى اثباته والعلة كالحل تستلزم المعلول كالصحة فيتحقق الاقتران تقديراً واللازم حيث ليس اثباته اثباتا للملزوم لايقتضى اثباته فلايتحقق الاقتران كذا ذكر المحقق النوع (الثانى) من الايماء (أن يحكم) الشارع بحكم (عقب علمه بصفة) المكلف (المحكوم عليه) بذلك الحكم (كقول الأعرابى أفطرت يارسول الله فقال) عليه السلام عقيب علمه بأن السائل أفطر بالوقاع (أعتق رقبة) فانه يعلم منه أن الافطار بالوقاع علة للكفارة (لأن) كلامه هذا صالح للجواب عن سؤاله ولا خفاء أن (صلاحية جوابه تغلب) على الظن (كونه جواباً) إذا ذكر عقيب السؤال لأن انقطاعه عنه خلاف الظاهر للزوم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة (والسؤال معاد فيه) أى فى الجواب (تقديراً) أو يصير تقدير الكلام واقعت فأعتق (فالتحق) هذا النوع من الايماء (بالأول) أى النوع الأول منه وهو أن يكون مرتبا على الوصف بالفاء لكن هذا دونه فى الظهور لأن الفاء ههنا مقدرة وثمة محققة لاحتمال قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقنى ماء كل ذلك وان بعد لكنه ليس بممتنع النوع (الثالث أن يذكر) الشارع (وصفاً لولم يؤثر) ولم يكن علة للحكم (لم يفد) أى ذكره فيكون علة والاوقع فى كلام الشارع مالا يفيد وذلك أربعة أقسام الأول أن يذكر لدفع الاشكال (مثل) أنه كان عليه السلام لايدخل على قوم عندهم كلب فقيل إنك تدخل على من عندهم هرة فقال عليه السلام إنها ليست بنجسة (إنها من الطوافين عليكم) فلولم يكن للطواف علة للطهارة دافعا للاشكال لم يكن لذكره فائدة الثانى أن يبتدأ بذكر وصف لاحاجة إلى ذكره لولم يؤثر فى الحكم كما روى عن ابن مسعود أنه قال عليه السلام ليلة الجن حين طلب الماء ليتطهر به فى ماء نبذ فيه تميرات لتجتذب ملوحة الماء (ثمرة طيبة وماء طهور) فلولم يكن طهارة التمر فى المثال المذكور مقتضيا لبقاء الماء

وقوله أينقصُ الرُّطبُ إذا جفَّ قيل نعم قال فلا إذاً وقوله لعمرَ وقدْ سأله عنْ قُبلةِ الصّائم أرأيتَ لوْ تمضمضْتَ بماءٍ ثمَّ مججْته الرابع أن يفرِّقَ فى الحكْم بيْن شيْئين بذكْرِ وصْفٍ مثلُ : القَاتلُ لا يَرثُ و

على طهوريته لم يفد ذكرها وفيه بحث الثالث أن يسأل عن وصف ويقرر عليه حكما كما أنه عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر (وقوله أينقص الرطب إذا جف قيل نعم قال فلا إذاً) فلو لم يكن نقصانه باليبس علة للمنع من البيع لم يكن لذكره وتقرير الحكم عليه فائدة ه فى محصول الإمام وهذا أيضاً يدل على العلية من حيث الجواب بالفاء وهو إشارة إلى أنه لا ينافى فى مسلك النص بين مرتبتى التصريح والإيماء أو بين المرتبتين من الايماء لاجتماعهما الرابع أن يسأل عن حكم فيتعرض لحكم آخر وينبه على علته فيعلم الجامع بينه وبين الحكم المسؤول عنه ويعرف علة المسؤول عنه أيضاً (و) مثاله (قوله) عليه السلام (لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته) أكان ذلك مفطراً فقال عمر لا فذكر حكم المضمضة وهو عدم الافساد ونبه على علته وهى عدم ترتيب المقصود وهو ههنا الشرب عليها ليعلم أن القبلة أيضاً لا تفسد لعدم ترتب الوقاع عليها فلو لم يكن عدم ترتب المقصود المؤثر فى الافساد على مقدمته مؤثراً فى عدم الافساد لم يكن لقوله أرأيت الخ فائدة وقيل هذا ليس من ذلك بل قد توهم عمر أن كل مقدمة للمفسد مفسد فنقض علية ذلك بالمضمضة وليس ذلك تعليلا لمنع الافساد بكون المضمضة مقدمة للفساد لم تفض اليه لأن غاية ذلك أنه لم يوجد ما يوجب الافساد ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدم الافساد فوجوده كعدمه فأما لو قدرنا عدم المضمضة لكان عدم الافساد متحققا أيضاً والمثال المتفق عليه أنه لما قالت له عليه السلام الخثعمية إن أبى أدركته الوفاة وعليه الحج فان حججت عنه أينفعه قال أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك فقالت نعم قال فدين الله أحق بأن يقضى ه سألته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآمدى وقضاؤه فنبه على التعليل به أى كونه علة للنفع وإلا لزم العبث فيفهم أن نظيره فى المسؤول وهو دين الله وقضاؤه كذلك علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع النوع (الرابع أن يفرق) الشارع (فى الحكم بين شيئين بذكر وصف) لو لم يكن علة لذلك الحكم لم يكن لذكره معنى وهو نوعان أحدهما أن يذكر حكم أحدهما فى الخطاب دون الآخر (مثل) قوله عليه السلام (القاتل لا يرث) عند جريان ذكر الميراث بحضرته فرقا بينه وبين سائر الورثة بذكر القتل المناسب لمنع الارث فيعلم أن القتل علة المنع وليس فى هذا الخطاب ذكر حكم سائر الورثة وثانيهما أن يذكر حكمهما وفى محصول الإمام أن هذا خمسة أقسام الأول أن تقع التفرقة بالشرط (و) نظيره

قوله عليه السلام إذا اختلفَ الجنسانِ فبيعوا كيفَ شئتُم يداً بيدٍ الخامس النَّهى عنْ مُفوِّت الواجبِ مثلُ : (وذَروا البيْعَ) أقول النوع الثانى من أنواع الإيماء أن يحكم الشارع على شخص بحكم عقب علمه بصفة صدرت منه كقول الأعرابى واقعت أهلى فى نهار رمضان يارسول الله فقال عليه الصلاة والسلام أعتق رقبة فانه يدل على أن الجماع علة فى الاعتاق لأن قوله عليه الصلاة والسلام أعتق صالح لجواب ذلك السؤال والكلام الصالح لأن يكون جواب السؤال إذا ذكر عقب السؤال يغلب على الظن كونه جوابا له وإذا كان جوابا يكون السؤال معادا فيه تقديرا فكأنه قيل واقعت فأعتق وحينئذ فيلتحق بالنوع الأول وهو الترتيب وتمثيل المصنف هنا بالافطار غير مستقيم والصواب التمثيل بالجماع كما قلنا * النوع الثالث من أنواع الإيماء أن يذكر الشارع وصفا لو لم يؤثر فى الحكم أى لو لم يكن علة فيه لم يكن ذكره مفيدا ثم مثل له المصنف بأربعة أمثلة اشارة إلى ما قاله فى المحصول من كونه ينقسم إلى أربعة أقسام الأول أن يكون ذكره دافعاً لسؤال أورده من توهم الاشتراك بين صورتين كما روى أنه عليه الصلاة والسلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له انك دخلت على قوم عندهم هرة فقال عليه الصلاة والسلام انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن طوافها علة لعدم النجاسة كان ذكره هنا عبثا لاسيما وهو من الواضحات فان قيل كيف جمع الهرة بالياء والنون مع أنها لا تعقل قلنا المراد أنها من جنس الطوافين والطوافات الثانى أن يذكر الشارع وصفا فى محل الحكم لو لم يكن علة لم يحتج إلى ذكره كحديث ابن مسعود المشهور على ضعفه أنه أحضر للنبى صلى الله عليه وسلم ماء نبذ فيه تمر أى طرح فيه فتوضأ به وقال ثمرة طيبة وماء طهور فإن وصف المحل وهو النبيذ بطيب ثمرته وطهورية مائه دليل على بقاء طهورية الماء الثالث أن يسأل الشارع

(قوله عليه السلام) بعد نهيه عن بيع الأشياء الستة متفاضلا عند اتحاد الجنس (إذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يداً بيد) فيعلم أن اختلاف الجنس علة جواز البيع متفاضلا الثانى التفرقة بالغاية كقوله تعالى : ولا تقربوهن حتى يطهرن . فقد فرق فى الحكم بين الطهر والحيض . والثالث : بالاستثناء كقوله تعالى : فنصف مافرضتم إلا أن يعفون . الرابع : بالاستدراك مثل : لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم به الأيمان . الخامس : أن يقع باستثناء أحد الشيئين بذكر صفة من صفاته صالحة للعلية بعد ذكر الآخر كقوله عليه السلام : الراجل سهم وللفارس سهمان . وصاحب الحاصل لم يذكر من هذا النوع إلا القسم الأول وتبعه المصنف النوع (الخامس) من الايماء (النهى عن مفوت الواجب) أى فعل يفوته (مثل) قوله تعالى : فاسعوا إلى ذكر الله (وذروا البيع)

عن وصف فإذا أجاب عنه المسئول أقره عليه ثم يذكر بعده الحكم كقوله عليه الصلاة والسلام حين سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر متساويا أينقص الرطب إذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن الرابع أن يقرر الرسول عليه الصلاة والسلام السائل على حكم ما يشبه المسئول عنه مع تنبيهه على وجه الشبه فيعلم أن وجه الشبه هو العلة كقوله عليه الصلاة والسلام لعمر وقد سأله عن افساد الصوم بالقبلة من غير انزال أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته يعنى لفظته أكنت شاربه فنبه الرسول بهذا على أن حكم القبلة فى عدم افسادها الصوم كحكم مايشبهها وهى المضمضة ووجه الشبه أن كلا منهما مقدمة لم يترتب عليه المقصود وهوالشرب والانزال * النوع الرابع من الايماء أن يفرق الشارع فى الحكم بين شيئين بذكر وصف لأحدهما فيعلم أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم وإلا لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة ومثل له المصنف بمثالين اشارة إلى ماقاله فى المحصول من كونه على نوعين أحدهما أن لايكون حكم الشىء الآخر وهو قسيم الموصوف مذكوراً معه كقوله عليه الصلاة والسلام القاتل لايرث فان هذا الحديث ليس فيه التنصيص على توريث غير القاتل والثانى أن يكون مذكوراً معه وهو على خمسة أقسام ذكرها فى المحصول أحدها وعليه اقتصر المصنف تبعا للحاصل أن تكون التفرقة بالشرط كقوله عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا البر بالبر ولا الشعير بالشعير إلى أن قال فإذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم يداً بيد الثانى أن تكون التفرقة بالغاية كقوله تعالى (ولاتقربوهن حتى يطهرن) الثالث أن يكون بالاستثناء كقوله تعالى (فنصف مافرضتم إلاأن يعفون) الرابع أن يكون بالاستدراك كقوله تعالى (لايؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان) الخامس أن يكون باستئناف ذكرها كقوله عليه الصلاة والسلام: للراجل سهم وللفارس سهمان * النوع الخامس النهى عن فعل يكون مانعا لما تقدم وجوبه علينا كقوله تعالى (فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع) فانه تعالى لما أوجب علينا السعى ونهانا عن البيع علمنا أن العلة فيه تفويت الواجب قال: (الثالث الإِجْماعُ كتَعْليلِ تقْديم الأخ من الأبوَيْن علىَ الأخ من الأبِ فى الإرثِ بامتزاج النَّسبَيْنِ

فانه لما وجب السعى وقت النداء وقد نهانا عن البيع المفوت لهذا الجواب علم أن علة التحريم كونه مفوتا للواجب فى ذلك الوقت فهذه أنواع الايماء وهى تدل على العلية ظاهراً فلو تخلف فى صورة لمانع فذا لا يقدح فى العلية فى غير هذه الصورة الطريق (الثالث) من الطرق المفيدة لعلية الوصف (الإجماع) على كونه علة للحكم (كتعليل تقديم الأخ من الابوين) أى الاخ لأب وأم (على الأخ من الاب فى الإرث بامتزاج النسبين) أى الأبوى والامى فان هذا التعليل مجمع عليه وهذا هو الظاهر من

الرابع المناسبة المناسبُ ما يَجْلبُ للإنسانِ نفْعاً أوْ يدفعُ عنهُ ضرَراً

عبارة المصنف وصرح به الجاربردى وقال الفنرى فى شرح هذا المقام أن المجمع عليه تعليل تقديم الأول على الثانى بعلة الامتزاج فى النكاح فيقاس على ذلك تقديمه عليه فى الارث أقول لا يخفى مافيه من البعد ونبو كلام المتن عنه ولو عكس لكان أقرب وكأنه من الناسخ فان قلت إذا كانت العلة مجمعاً عليها كان ذلك بمنزلة الاجماع على الفرع فيلزم أن يكون فيه اختلاف وإثبات بالقياس واللازم باطل قلنا يتصور الخلاف إذا كان الاجماع ظنيا كالثابت بالآحاد والسكوتى أو يكون ثبوت الوصف فى الأصل أو الفرع ظنياً أو يدعى الخصم معارضاً فى الفرع وبهذا ظهر ضعف ما زعم المراغى من أن وجود العلة فيهما إذا كان قطعياً لا يسوغ الخلاف لأن مجرد ذلك لا يكفى فى هذا (الرابع) من الطرق (المناسبة) ويسمى أخاله لأنه بالنظر إلى الوصف يخال انه علة أى يظن ذلك ويسمى تخريج المناط لأنه إبداء مناط الحكم وحاصله أن يتعين فى الأصل العلة بمجرد ابداء الملاءمة بينها وبين الحكم من ذات الأصل لا بنص ولا بغيره كالاسكار للتحريم فان النظر فى المسكر وحكمه ووصفه يعلم منه كون الاسكار ملائماً لشرع التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه بالنظر إلى ذاته مناسب لشرع القصاص كذا ذكر المحقق قيل ابداء الملاءمة إنما هو من ذات الوصف فقوله من ذات الأصل من سهو القلم أو مراده بالأصل الوصف على ماقيل ان العلة أصل فى الفرع فرع فى الأصل قال الفاضل وظاهر قوله فان النظر فى المسكر الخ أنه أراد بالأصل ما هو المتعارف وقصد أن النظر فى ذاته باعتبار ماله من الوصف والحكم يفضى إلى تعيين العلة فالمناسب لمقتضى ما ذكره هو الوصف المتعين عليته بمجرد ابداء المناسبة لا بنص وغيره ويقال فى الاصطلاح على ماهو أعم وهو الوصف الظاهر المنضبط الذى يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا للعقلاء والمقصود اما حصول مصلحة أودفع مفسدة والمصلحة اللذة ووسيلتها والمفسدة الألم ووسيلته كالقتل العمد العدوان فانه وصف جامع للأوصاف المذكورة إذ يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه وهو القصاص المقصود وهو بقاء النفوس لأن العازم على القتل يرتدع إذا بعقل القصاص فتحفظ النفسان عن القتل وهو المراد بقوله تعالى : ولكم فى القصاص حياة . قوله الظاهر احتراز عن الخفى والمنضبط عن المضطرب وقوله عقلا عن الشبه وإنما فسر المقصود لئلا يتوهم أن المراد المقصود من شرعية الحكم كما ذكره الآمدى فيلزم الدور لأن ذلك إنما يعرف بكونه مناسباً فلو عرف كونه مناسباً بذلك لزم الدور وذكر الإمام فى المحصول للمناسب تفسيرين أحدهما ما اختاره المصنف وهو قوله (المناسب ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً)

وهوَ حقيقيٌّ دنيوىٌّ ضرُورى كحِفْظ النَّفسِ بالقِصاص والدِّين بالقِتالِ
والعَقلُ بالزَّجْر عن المُنْكرات والمالِ بالضَّمان والنَّسبِ بالحدّ

وفسر النفع والضر بما فسرنا به المصلحة والمفسدة وثانيها أنه الوصف الملائم لأفعال العقلاء
فى العادات كما يقال هذه اللؤلؤة تناسب هذه أى الجمع بينهما فى سلك واحد ملائم فالمناسبة
على الأول كون الوصف بحيث يقضى إلى جلب النفع أو دفع الضر وعلى الثانى ملاءمة
الوصف لأفعال العقلاء فى العادة ثم قال التعريف الأول قول من يعلل الأحكام بالحكم
والمصالح والثانى قول من يأباه قيل كل منهما غير جامع إذ لايصدق على القتل العمد العدوان
أنه يجلب للانسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً ولا أنه ملائم لأفعال العقلاء فى العادات مع أنه
وصف مناسب لشرعية القصاص وبهذا ظهر ان عد الخنجى مثل القتل للعمد العدوان والردة
والاسكار والسرقة والغصب والزنا أوصافا مناسبة بعد أن فسر المناسب بأول تفسيرالإمام
مما لايصح والمصنف لما بينه على ذلك جعل المقاصد أنفسها أمثلة المناسب كما ستعرف لصدق
التعريف عليها ولايخفى مافيه لتصريحهم بأن المعنى بالمناسب الوصف اللهم إلا أن يدعى الاشتراك
أوالاصطلاح الجديد قال أبوزيد المناسب مالوعرض على العقول تلقته بالقبول وهو مما لايمكن
إثباته فى المناظرة إذ يقول الخصم لا يتلقاه عقلى وتلقى عقلك له بالقبول لا يصير حجة على
وأبوزيد نفسه قائل أيضاً بامتناع التمسك بالمناسبة فى مقام المناظرة دون مقام النظر إذ العاقل
لايكابر نفسه فيما يقضى به عقله (وهو) أى المناسب (حقيقى دنيوى ضرورى) والمراد
بالحقيقى مالم يظهر بعدالبحث حقية أنه غيرمناسب والاقناعى مقابله والدنيوى ماتعلق بمصلحة
الدنيا ويقابله الأخروى وهو ماتعلق بمصلحة الآخرة والضرورى ماتكون المصلحة فى محل الضرورة
ويقابله المصلحى والتحسينى فان الأول ما يكون فى محل الحاجة لكن بحيث لم ينته إلى حد الضرورة
والثانى مالم يكن فى محل الحاجة ولا فى الضرورة ونظر الحقيقى الدنيوى الضرورى المقاصد الخمسة
التى روعيت فى كل ملة الأول (كحفظ النفس بالقصاص) أى لشرعيته بقوله : كتب عليكم القصاص
(و) الثانى كحفظ (الدين بالقتال) لشرعية المقاتلة مع أهل الحرب بقوله : قاتلوا الذين لايؤمنون.
والزواجر عن الردة والبدع المفضية إلى الكفر وذلك لأنه إذا قوبل مع أهل الحرب امتنعوا
عن بيضة الاسلام وإذا قتل المرتد وزجر المبتدع لم يرتد أحد بعد ولم يحدث فى الدين بدعة
فيبقى الدين محفوظا (و) الثالث كحفظ (العقل بالزجر عن المسكرات) لشرع الحد
(و) الرابع مثل حفظ (المال) الذى به المعاش (بالضمان) أى لشرع الضمان والحد
على الغاصب والسارق والمحارب أى قاطع الطريق (و) الخامس كحفظ (النسب بالحد)

علىٰ الزِّنا ومَصلحِي كنصْبِ الوليِّ للصَّـــغير وتحْسينيٌ كتَحْريم القاذُورات وأخْروىٌ كتزْكيةِ النَّفسِ وإقْناعيٌّ يُظنُّ مُناسباً فيَزُولُ بالتَّأمُّل فيهِ) أقول لما تقدم أن الطرق الدالة على العلية تسعة وتقدم منها شيآن وهما النص والايماء بأقسامهما شرع فى الثالث وهو الاجماع فاذا أجمعت الأمة على كون الوصف الفلانى علة للحكم الفلانى ثبتت عليته له كاجماعهم على أن علة تقديم الأخ من الأبوين على الأخ من الأب فى الارث هو امتزاج النسبين أى كونه من الأبوين وحينئذ فيقاس عليه تقديمه فى ولاية النكاح والصلاه عليه وتحمل العقل بجامع امتزاج النسبين (قوله الرابع) أى الطريق الرابع من الطرق الدالة على العلية المناسبة ثم ان المصنف شرع فى تعريف المناسب لأنه المقصود هنا ويعرف منه تعريف المناسبة والمناسب فى اللغة هو الملائم واختلفوا فى معناه الشرعى فقال ابن الحاجب المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم علة ما يصلح أن يكون مقصودا من جلب منفعة أو دفع مضرة وذكر الآمدى نحوه أيضاً وذلك كالقتل العمد العدوان فانه وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم عليه وهو إيجاب القصاص على القاتل حصول منفعة وهو بقاء الحياة وأن شئت قلت دفع مضرة وهو التعدى فإن الشخص إذا علم وجوب القصاص امتنع عن القتل وفى التعريف نظر لأن المناسب قد يكون ظاهراً منضبطا وقد لايكون بدليل صحة انقسامه إليهما

أى بشرعه (على الزنا) لأن المزاحمة على الابضاع مفضية إلى الفساد والتقابل واختلاط الأنساب المفضى إلى انقطاع تعاهد الأولاد المنافى لبقاء النوع (و) حقيقى دنيوى (مصلحى كنصب الولى للصغير) كيلا تضيع حقوقه (وتحسينى) وهو على قسمين مايقع لا على معارضة قاعدة معتبرة (كتحريم) تناول (القاذورات) وثانيهما مايقع على هذه المعارضة كالكتابة فإنها وان كانت مستحسنة عادة وشرعا إلا أنها منافية لقاعدة عدم جواز بيع الرجل ماله بماله (و) حقيقى (أخروى كتزكية النفس) عن الرذائل بالرياضة وتهذيب الأخلاق فان منفعتها فى سعادة الآخرة (وإقناعى) وهو ما (يظن) فى بادىء الرأى (مناسباً فيزول) ذلك الظن (بالتأمل) وامعان النظر (فيه) والبحث عنه كما يحق فيظهر عدم مناسبته كتعليل الشافعية تحريم بيع الميتة بنجاستها وقياس الكلب عليه ووجه التمسك بالمناسبة أن نجاسة الشىء تناسب إذلاله ومقابلته بمال مناسب اعزازه وبينهما منافاة فالنجاسة يظن أولا مناسبتها لتحريم البيع لكن بالتفتيش يزول ذلك الظن إذ المعنى بنجاستها عدم جواز الصلاة معها ولا مناسبة بين المنع من استصحابها فى الصلاة وبين منع بنفسه قوله ومصلحى وتحسينى عطف على ضرورى وقوله وأخروى عطف على دنيوى وقوله وإقناعى عطف على حقيقى وقسم

حيث قالوا إن كان ظاهرا منضبطا اعتبر فى نفسه وإن كان خفياً أو غير منضبط اعتبرت مظنته وقال الإمام من لا يعلل أحكام الله تعالى يقول أن المناسب هو الملائم لأفعال العقلاء فى العادات ومن يعللها يقول أنه الوصف المقتضى إلى ما يجلب للانسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً وفيه نظر أيضاً فانهم نصوا على أن القتل العمد العدوان مناسب لمشروعية القصاص مع أن هذا الفعل الصادر من الجانى لا يصدق عليه أنه وصف ملائم لأفعال العقلاء عادة ولا أنه وصف جالب للنفع أو دافع للضرر بل الجالب أو الدافع انما هو المشروعية وكذلك الردة والاسكار والسرقة والغصب والزنا وقال المصنف المناسب هو ما يجلب للانسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً فجعل المقاصد أنفسها أوصافا مناسبة على خلاف اختيار الإمام وهو فاسد ألا ترى أن مشروعية القصاص مثلا جالبة أو دافعة كما بيناه وليست هى الوصف المناسب لأن المناسب من أقسام العلل فيكون هو القتل فى مثالنا لا المشروعية لأنها معلولة لا علة وكذلك الردة وغيرها مما قلناه (قوله وهو حقيقى إلى آخره) يعنى أن المناسب إما حقيقى أو إقناعى لأن مناسبته إن كانت بحيث لا يزول بالتأمل فيه فهو الحقيقى وإلا فهو الاقناعى والحقيقى إما دنيوى بأن يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا أو أخرى بأن يكون لمصلحة تتعلق بالآخرة والدنيوى إما ضرورى أو مصلحى أو تحسينى لأن الوصف المشتمل على المصلحة إن انتهت مصلحته إلى حد الضرورة فهو الضرورى وإلا فان كانت فى محل الحاجة فهو المصلحى وإن كانت مستحسنة فى العادات فهو التحسينى فالضرورى هو المتضمن لحفظ النفس أو الدين أو العقل أو المال أو النسب فأما النفس فمحفوظة بمشروعية القصاص فان القتل العمد العدوان مناسب لوجوب القصاص لأنه مقرر للحياة التى هى أجل المنافع وأما الدين فمحفوظ بمشروعية القتال مع الحربيين

البعض المناسب بحسب المقاصد التى شرع لها الاحكام على طريقة أخرى حيث قال ان ذلك ضربان ضرورى وغير ضرورى الضرب الاول إما ضرورى فى أصله أو مكمل له والاول أعلى المراتب فى إفادة ظن الاعتبار كالخمسة الضرورية والثانى كحد قليل المسكر وهو لا يزيل العقل وحفظه حاصل بتحريم المسكر وتحريم القليل للتكميل لدعوة القليل إلى الكثير ومن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه والضرب الثانى إما حاجى أو غير حاجى والاول إما حاجى فى نفسه كالبيع والاجارة والقروض والمساقاة فان المعاملة وإن ظنت أنها ضرورية فكل من هذه ليس بحيث لو لم يشرع لأدى إلى فوات شيء من الضروريات الخمس واما مكمل للحاجى كوجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل فى الولى إذا زوج الصغيرة لأنه أشد افضاء إلى دوام النكاح فهو من مكملات مقصوده والثانى وهو غير الحاجى مالا حاجة إليه لكن فيه تحسين وتزيين وسلوك منهج أحسن من منهج كسلب العبد أهلية الشهادة وإن كان متدينا عدلا يظن صدقه فلو جعل أهل الشهادة لحصل منه ما يحصل من الشاهد

والمرتدين فان الحرية والردة مناسبة له وأما العقل فمحفوظ بمشروعية الزجر عن المنكرات فانه مناسب له وأما المال فمحفوظ بمشروعية الضمان عند أخذه بالباطل وأما النسب فمحفوظ بمشروعية وجوب الحد على الزنا وهذه الأشياء مناسبتها ظاهرة وهي المعروفة بالكليات الخمس التي لم تبح في ملة من الملل وأما المصلحي فكنصب الولي على الصغيرة أي تمكينه من تزويجها كما قال في المحصول فان مصالح النكاح غير ضرورية في الحال إلا أن الحاجة اليه حاصلة وهو تحصيل الكفؤ الذي لوفات لربما فات لا إلى بدل وأما التحسيني فكتحريم القاذورات فان نفرة الطباع عنها لخساستها مناسب لحرمة تناولها حثا للناس على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم ومن هذا القبيل كما قاله في المحصول سلب أهلية الشهادة والولاية عن العبد لان شرفهما لا يناسب العبد الذي هو نازل المقدار وأما الأخروي فهو المعالي المذكورة في علم الحكمة في باب تزكية النفس وهي تهذيب الأخلاق ورياضة النفوس المقتضية لشرعية العبادات فان الصلاة مثلا وضعت للخضوع والتذلل والصوم لانكسار النفس بحسب القوى الشهوانية والعصبية فاذا كانت النفس زكية تؤدي المأمورات وتجتنب المنهيات حصلت لها السعادات الأخروية وأما الاقناعي فمثل له في المحصول بتعليل الشافعي رضي الله عنه تحريم بيع الخمر والميتة بالنجاسة ثم يقيس عليه الكلب والخنزير والمناسبة أن كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته بالمال في البيع إعزاز والجمع بينهما متناقض فهذا وإن كان يظن به في الظاهر أنه مناسب لكنه في الحقيقة ليس كذلك لأن كونه نجسا معناه أنه لا تجوز الصلاة معه وليس بينه وبين امتناع البيع مناسبة قال: (والمناسَبَة ، تُفيدُ العلِّيَّةَ إذْا اعْتَبرَها الشارعُ فيه كالسُّكْرِ في الحُرْمةِ أوْ في جِنْسِهِ كامْتِزاجِ النَّسبيْنِ في التَّقْديم .

الحر من المصلحة لكن سلب ذلك لنقصه عن المناصب الشريفة ليكون الجري على المألوف من محاسن العادات من تفويض الامر الافضل إلى ما هو أكثر فضيلة دون الأدون وإن كان كل منهما فيما يمكنه القيام بما يقوم به الآخر كذا ذكر المحقق (والمناسبة تفيد العلية إذا اعتبرها) أي العلة المناسبة أي نوعها (الشارع فيه) أي في الحكم يعني في نوعه (كالسكر في الحرمة) فان السكر نوع من الوصف اعتبره الشارع في نوع من الحكم كالحرمة في الخمر فلذا يقاس النبيذ على الخمر في الحرمة لعلة السكر هذا ولكن في جعل السكر مثال المناسب على مايشعر به كلامه نظر لعدم صدق تعريف المناسب عليه على أنه جعل في التقسيم الاول حفظ العقل المناسب لا السكر (أو) يعتبر نوع العلة (في جنسه) أي الحكم (كامتزاج النسبين في التقديم) أي تقديم الاخ من الأبوين على الاخ لأب فانه يقاس تقديم الاول على الآخر في النكاح على تقديمه عليه في الارث بجامع الامتزاج المذكور فانه وإن لم يثبت من الشارع اعتباره

أوْ بالْعكْسِ كالمشقـَّةِ المُشتركةِ بيْن الْحائضِ والمسافرِ فى سُقوطِ الصَّلاةِ أو جنْسهُ فى جنْسهِ كإيجابِ حدِّ القذْفِ علىٰ الشَّاربِ لكوْن الشُّربِ مَظنَّة القذْفِ والمظنَّةُ قدْ أقيمتْ مُقامَ المظْنُون

فى التقديم فى النكاح لكنه قد اعتبره فى التقديم فى الجملة كما فى التقديم فى الإرث، ومطلق التقديم جنس للتقديمين (أو بالعكس) أى يعتبر جنس العلة فى نوع الحكم (كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر فى سقوط الصلاة) فإنه يقاس سقوط الصلاة عن الحائض على سقوط ركعتى الصلاة من المسافر كركعتى الرباعية بجامع المشقة فالمشقة المشتركة بين مشقتى الحيض والمسافة جنس لهما، وقد اعتبر فى نوع الحكم، وهو سقوط الصلاة (أو) يعتبر (جنسه) أى جنس العلة المناسبة (فى جنسه) أى الحكم (كإيجاب حد القذف على الشارب لكون الشرب مظنة القذف) كما مر فى قول على رضى الله عنه فأقيمت المظنة كالشرب مقام المظنون كالقذف فى إيجاب حد القذف (والمظنة قد أقيمت مقام المظنون) فى الشرع كما أن الخلوة مع الأجنبية وهى مظنة الزنا أقيمت مقامه فى الحرمة فالحاصل أنه قيس وجوب الحد بالشرب من حيث أنه مظنة القذف على ثبوت حرمة الخلوة مع الأجنبية من حيث أنها مظنة الزنا بجامع أن كلا منهما مظنة تصلح أن تقوم مقام المظنون فالمظنة جنس للمظنتين، وقد اعتبره الشارع فى الحكم فى الجملة كالحرمة والحكم من حيث هو جنس لوجوب الحد قال الفهرى واعتبره الشارع فى جنس الحكم، وهو وجوب الحد الذى هو جنس لحد الشرب وحد الزنا أقول لايخفى ما فيه على من كان له قلب أوألقى السمع وهو شهيد فهذه أربعة أقسام للمناسب الثابت عليته بحسب اعتباره نوعه فى نوع الحكم أو فى جنسه أو جنسه فى نوعه أو فى جنسه والأمثلة ما مر وذكر فى غير هذا الكتاب فى مثال الأول تعليل الحدث بالملامسة الثابت بالنص وتعليل ولاية المال بالصغر الثابت بالإجماع وفى الثانى إثبات ولاية النكاح للأب على الصغيرة كما يثبت له عليها ولاية المال بجامع الصغر، وهو نوع اعتبر فى مطلق الولاية التى هى جنس لنوعى التصرف بالإجماع أو الإجماع على اعتباره فى جنس ولاية المال إجماع على اعتباره فى جنس الولاية بخلاف اعتباره فى ولاية الإنكاح فإنه إنما يثبت بمجرد ترتب الحكم على وفقه حيث ثبتت الولاية معه فى الجملة وإن وقع الاختلاف فى أنه للصغر أو البكارة أولهما جميعاً * وفى الثالث جواز رخصة الجمع بمنع المطر قياساً على السفر بجامع الحرج فالحكم وهو رخصة الجمع نوع واحد ووصف الحرج جنس يجمع الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال والانقطاع والحاصل بالمطر وهو التأذى به وهما نوعان وقد اعتبر جنسه فى رخصة الجمع للنص والإجماع على اعتبار

لأنّ الاستقراءَ دلَّ على أنّ الله سبحانه شرَع أحكامهُ لمصالحِ العبادِ تفضّلاً وإحساناً فحيثُ ثبتَ حكمٌ وهناكَ وصفٌ ولمْ يوجدْ غيرُه ظَنَّ كونهُ علّةً وإنْ لمْ تُعتبرْ وهو المناسبُ المرسلُ اعتبره مالكٌ) أقول الوصف المناسب على ثلاثة أقسام أحدهما أن يلغيه الشارع أى يورد الفروع على عكسه فلا إشكال فى أنه لا يجوز التعليل

الحرج ولو فى الحج فيها ، وأما اعتبار نوع الحرج كحرج السفر مثلا فليس إلا بمجرد ترتيب الحكم على وفقه إذ لانص ولا إجماع على علية نفس حرج السفر ، وفى الرابع وجوب القصاص فى القتل بالمثقل قياساً على القتل بالمحدد بجامع كونهما جناية عمد عدوان فالحكم مطلق القصاص ، وهو جنس يجمع القصاص فى النفس وفى الأطراف وغيرهما من القوى والوصف جناية العمد العدوان وانه جنس يجمع الجناية فى النفس وفى الأطراف وفى المال وقد اعتبر جنس الجناية فى جنس القصاص بالنص والإجماع وهو ظاهر لكن التحقيق ان اعتبار نفس القتل العمد العدوان فى نفس القصاص فى النفس ليس بالنص أو الإجماع بل لمجرد ترتب الحكم على وفقه مما فيه خفاء ووجهه ان لانص ولا إجماع على أن العلة ذلك وحده أو مع قيد كونه بالمحدد كذا ذكر الفاضل قوله (لأن الاستقراء) دليل على أن المناسب إذا كان معتبراً على أحد الطرق المذكورة يفيد العلية فى نظر المجتهد وتقريره إن استقرأ الأحكام الشرعية (دل على أن الله سبحانه شرع أحكامه لمصالح العباد تفضلا) عليهم (وإحساناً) إليهم فان العلماء تتبعوها فوجدوها مقارنة للحكم والمصالح غير منفكة عنها . فحكموا بأن شرعيتها للمصالح لكن لم يحكموا كالمعتزلة بوجوب ذلك عليه لما عرف من أنه لا يجب عليه شىء بل قالوا : بأن ذلك إنما هو تفضل منه وإحسان وإذا كان كذلك (فحيث ثبت حكم) شرعى (وهناك وصف) مناسب (ولم يوجد) وصف صالح للعلية (غيره ظن كونه علة) لذلك الحكم لكون الأصل عدم غيره من الأوصاف الصالحة للعلية * وامتناع خلو الحكم عن العلة فالمناسبة حينئذ تفيد علية الوصف فى ظن المجتهد والمظنون يجب العمل به قطعاً فيجب ترتب الحكم على هذا الوصف وهو المطلوب (وإن لم تعتبر) الشارع الوصف المناسب على أحد الاتحاد المذكورة (وهو المناسب المرسل اعتبره مالك) مطلقاً وعندنا هو على التفصيل كما سيجىء ثم اعلم أن المناسب المرسل على ماصرح به فى المنتهى نوعان ماعلم إلغاؤه شرعاً ومالم يعلم اعتباره ولا إلغاؤه الأول كإيجاب الصوم على الملك الجانى على صوم رمضان بالوقاع فان كونه ملكا لا يزجره إيجاب الاعتاق عن الإفطار لسهولة ذلك عليه مناسب لايجاب صوم شهرين عليه مبالغة فى زجره عن قضاء شهوة فرجه حرمة للصوم لكن ذلك ملغى شرعياً وإن أفتى به البعض فى مثل هذا الملك إذ

به ، ولهذا أهمله المصنف وذلك كايجـاب صوم شهرين فى كفارة الجماع فى نهار رمضـان على المـالك فإنه وإن كان أبلغ فى ردعه من العتق . لـكن الشـارع الغاه بايجابه الإعتاق ابتداء فلا يجوز اعتباره كما قلنا ، وقد أنـكروا على يحى بن يحي تلميذ مالك حيث أفتى بعض ملوك المغاربة بذلك الثانى أن يعتبره الشارع أى يورد الفروع على وفقه وليس المراد باعتباره أن ينص على العلة.أو يومىء إليها والالم تـكن العلة مستفادة من المناسبة وهذا النوع على أربعة أقسام ذكرها المصنف * أحدها أن يعتبر الشارع نوع المناسـبة فى نوع الحـكم كالسـكر مع الحرمة فان السكر نوع من الوصف والتحريم نوع من الحكم ، وقد اعتبره الشارع فيه حيث حرم الخمر فيلحق به النبيذ وإلى هذا أشار بقوله إذا اعتبرها الشارع فيه اعتبر النوع فى النوع وإنما أهمل التصريح به لـكونه يعلم مما بعده * واعلم أن المصنف فى التقسيم السابق قد جعل الوصف المناسب لتحريم المسكر هو حفظ العقل ثم جعله هنا نفس السكر وهذا الثانى لايوافق تفسيره المناسب لأن نفس السكر لايصدق عليه انه جالب نفعاً ولا دافع ضرراً * الثانى أن يعتبر الشارع نوع الوصف فى جنس الحـكم ، وإليه أشار بقوله أو فى جنسه وتقرير أنه يعتبر الشارع النوع فى الجنس وذلك كامتزاج النسبين مع التقديم فان امتزاج النسبين وهو كونه أخا من الابوين نوع من الوصف وقد اعتبره الشارع فى التقديم على الأخ من الأب فانه قدمه فى الميراث وقسنا عليه التقديم فى ولاية النـكاح والصلاة علية وتحمل الدية لمشاركتها له فى الجنسية وإن خالفه فى النوعية إذ التقديم فى ولاية النـكاح نوع مغاير للتقديم فى الارث بخلاف الحـكم المتقدم وهو تحريم النبيذ والخمر فإن الاختلاف هناك بالمحل خاصة ولا أثر له فيكون تحريمهما نوعا واحداً * الثالث أن يعتبر الشارع جنس المناسبة فى نوع الحـكم وإليه أشار بقوله أو بالعـكس ، وذلك كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر فى سقوط القضاء فإن الشارع اعتبر جنس المشقة فى نوع سقوط قضاء الركعتين ، وإنما جعلنا الأول جنساً والثانى نوعاً لأن مشقة السفر نوع مخالف لمشقة الحيض ، وأما سقوط قضاء الركعتين بالنسبة إلى المسافر والحائض فهو نوع واحد * الرابع أن يعتبر الشارع جنس الوصف فى

الخصال مرتبة فى الـكفارة إذ الأقدم العتق ثم الصوم ثم الإطعـام ، وهذا القسم مردود اتفاقاً والافتاء المذكور مما لايعتد به وأما الثانى فنحن فى باب الأدلة المختلف فيها والمصنف خص المناسب المرسل بالقسم الثانى فى الغاية القصوى وإليه يشير كلام الآمدى وعلى هذا أجرى الـكلام هنا وإلا فالك لم يعتبر القسم الأول إذ عدم اعتباره اتفاق وفسره الإمام فى المحصول بأنه وصف مناسب اعتبر جنسه فى جنس الحـكم ولم يوجد مايدل على اعتبار عينه فى عينه وبالنظر إلى هذا التفسير قد تحير المراغى فى هذا الموضع وظن سقوط شىء من المتن وقد

جنس الحكم أى قال رضى الله عنه فى شارب الخمر أرى أنه إذا شرب هذى وإذا هذى افترى فيكون عليه حد المفترى يعنى القاذف ، ووافقه الصحابة على ذلك فقد أوجبوا حد القذف على الشرب لا لكونه شرباً بل أقاموا مظنة القذف وهو الشرب مقام القذف قياساً على إقامة الخلوة بالأجنبية مقام الوطء فى التحريم لكون الخلوة مظنة له فقد ظهر أن الشارع اعتبر المظنة التى هى جنس لمظنة الوطء ولمظنة القذف فى الحكم الذى هو جنس لايجاب حد القذف ولحرمة الوطء والمراد بالجنس هنا هو القريب لأن اعتبار الجنس البعيد فى الجنس البعيد هو المناسب المرسل كما ستعرفه ثم اعلم أن للجنسية مراتب قال فى المحصول فأعم أوصاف الأحكام كونه حكما ثم الحكم ينقسم إلى وجوب وغيره والوجوب إلى عبادة وغيرها والعبادة إلى صلاة وغيرها والصلاة إلى نافلة وغيرها فما ظهر تأثيره فى الفرض أخص مما ظهر تأثيره فى الصلاة قال وكذا فى جانب الوصف فأعم الأوصاف كونه يناط به الحكم ثم المناسب ثم الضرورى (قوله لأن الاستقراء) هو متعلق بقوله يفيد العلية وتقديره ان المناسبة فى هذه الأقسام الأربعة تفيد العلية لأنا استقرينا أحكام الشرع فوجدنا كل حكم منها مشتملا على مصلحة عائدة إلى العباد ويعلم منه أن الله تعالى شرع أحكامه لرعاية مصالح عباده على سبيل التفضل والإحسان لا على سبيل الحتم والوجوب خلافاً للمعتزلة وحينئذ فحيث ثبت حكم فى الصورة وهناك وصف مناسب له متضمن لمصلحة العبد ولم يوجد غيره من الأوصاف الصالحة للعلية غلب على الظن أنه علة لكون الأصل عدم غيره وإذا ثبت أنه علة ثبت أن المناسبة تفيد العلية وهو المدعى وقال الإمام فى المعالم أنه لا يجوز تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد (قوله وإن لم تعتبر) هو بالتاء بنقطتين من فوق لأنه قسيم لقوله والمناسبة تفيد العلية إذا اعتبرها الشارع فيه وأشار بهذا إلى القسم الثالث وهو المناسب الذى لا يعلم هل اعتبره الشارع أو ألغاه وهو المسمى بالمناسب المرسل وفى اعتباره خلاف يأتى مبسوطاً فى الكتاب الخامس إن شاء الله تعالى قال الإمام وذلك إنما يكون بحسب أوصاف هى أخص من كونه وصفاً مصلحياً وإلا فعموم كونه وصفاً مصلحياً مشهود له بالاعتبار ولأجل ما ذكره أعنى الإمام عبر عن المناسب المرسل بأنه المناسب الذى اعتبر جنسه فى جنسه ولم يوجد له أصل يدل على اعتبار نوعه وهذا التفسير الذى فسر بأنه كلام المصنف للمرسل وهو أن لا يعلم اعتباره ولا إلغاؤه صرح به الآمدى وكذلك المصنف فى الغاية القصوى ، وقال ابن الحاجب المرسل هو الذى لم يعتبره الشارع سواء علم أنه ألغاه أم لم يعلم الاعتبار ولا الإلغاء وإنما حملنا كلام المصنف على الأول لكونه مطابقاً لكلامه فى الغاية وموافقاً لما نقله عن مالك فإن مالكا لم يخالف فى القسم الذى ألغاه الشارع قال (والغريب

عرفت استقامة الكلام بتفسير المصنف قوله (والغريب) تقسيم للمناسب باعتبار آخر

ما أثّرَ هو فيه ولمْ يؤثّر جنْسهُ فى جنْسهِ كالطعْم فى الرّبا والملائم ما أثّر جنسهُ فى جنْسهِ أيضاً والمؤثّر ما أثّرَ جنْسهُ فيه مسألة المناسبةُ لا تبْطلُ بالمعارضةِ

على ما ذكره الجاربردى وهو أن المناسب اما غريب أو ملائم أو مؤثر فالمناسب الغريب (ما أثر هو فيه) أى نوعه فى نوع الحكم (ولم يؤثر جنسه فى جنسه كالطعم فى الربا) فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر فى ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم فى ربوية سائر المطعومات كالخضراوات كذا ذكر الفنرى أقول هذا إنما يصح على قول مالك دون الشافعى فالأقرب أن يقال معناه أن نوع الوصف كالطعم مؤثر فى نوع الحكم كحرمة الربا أو جنسه كالانتفاع مثلا غير مؤثر فى جنس الحكم كحرمة مطلق المبادلة (والملائم ما أثر جنسه فى جنسه أيضاً) كما أثر نوعه فى نوعه كالقتل العمد العدوان فانه مؤثر فى وجوب القصاص . وكذا جنس الجناية معتبر فى جنس العقوبة (والمؤثر ما أثر جنسه فيه) أى فى جنس الحكم لا نوعه فى نوعه ومثاله قد مر فى أمثلة المناسبات الاربعة ولم يذكر مالم يؤثر نوعه فى نوعه ولا جنسه فى جنسه لكونه مردودا كذا ذكر الجاربردى وشرحه الخنجى نظراً إلى ظاهر العبارة بأن المؤثر هو ما اعتبر جنسه فى نوع الحكم كالمشقة فى اسقاط الصلاة واختار الفنرى مافى المحصول من أنه الوصف المؤثر فى جنس الحكم وحمل عبارة المصنف على سهو الناسخ فلعله كان هكذا والمؤثر ما أثر فى جنسه والحق أن المؤثر هو الذى ثبت أعتبار نوعه فى نوع الحكم بنص أو اجماع على مانص عليه الأستاذ والآمدى والمدقق وغيرهم وان الغريب قسمان الأول ما اعتبر فيه خصوص الوصف فى خصوص الحكم فقط لكن لا بنص ولا إجماع بل يترتب الحكم على وفقه فقط وهو ثبوته معه فى المحل كاعتبار الاسكار فى تحريم الخمر على تقدير عدم النص المومى إلى العلية وعدم ظهور اعتبار نوعه فى جنس الحكم ولا بالعكس ولا جنسه فى جنسه . والثانى ما اعتبر جنسه فى جنسه فقط ولا نص ولا إجماع . والملائم ما اعتبر نوعه فى نوعه لكن لا بنص ولا إجماع مع اعتبار جنسه فى جنسه كذا ذكر الآمدى والمذكور فى المختصر وشرح المحقق أن الملائم مالم يعتبر نوعه فى نوع الحكم بالنص أو الإجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط لكن بشرط أن يثبت بأحدهما اعتباره فى جنسه أو العكس أو جنسه فى جنسه وإن لم يثبت فهو الغريب ومالم يعتبر نوعه فى نوع الحكم لا بنص ولا إجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وهو إما معلوم الالغاء أولا والثانى إما من المعلوم اعتبار نوعه فى جنس الحكم أولا والأول مع الأخير مردود اتفاقا والوصف مختلف فيه * (مسألة — المناسبة لا تبطل بالمعارضة) يعنى إذا ثبت حكم على وفق وصف مشتمل على نفع لكن يلزم منه ضرر أيضاً فتعارض النفع والضرر لا تبطل مناسبته للحكم

لأنَّ الفعـل وإنْ تضمـَّن ضرَراً أزْيد منْ نفْعه لا يصيرُ نفْعهُ غيْرَ نفْعٍ لَـكنْ يَنْدفعُ مقْتضاهُ) أقول هـذا تقسيم للقسم الأول وهو المناسب الذى علم اعتباره وحاصله أنه ينقسم باعتبار تأثير نوعه وجنسه فى نوع الحكم وجنسه إلى الغريب والملائم والمؤثر * والمناسب الغريب هو الذى أثر نوعه فى نوع الحكم ولم يؤثر جنسه فى جنسه وسمى به لكونه لم يشهد غـــير أصله المعين باعتباره ومثاله الطعم فى الربا فان نوع الطعم مؤثر فى حرمة الربا وليس جنسه مؤثراً فى جنسه وقد سبق له مثال آخر ذكره المصنف وهو السكر مع الحرمة * والملائم هو ماأثر جنسه فى جنسه كما أثر نوعه فى نوعه كالقتل العمد العدوان مع وجوب القصاص فان نوعه مؤثر فى وجوب القصاص وكذا جنسه وهو الجناية مؤثر فى جنس القصاص وهو العقوبة قال الآمدى وهذا القسم متفق على قبوله بين القياسين وما عداه فمختلف فيه * والمؤثر هو ما أثر جنسه فى نوع الحكم لاغير كالمشقة مع سقوط الصلاة على مامر هكذا ذكره المصنف وهو خلاف مافى أصلية الحاصل والمحصول فأما المحصول ففيه قبيل الكلام على المشبه أن المؤثر هو ما أثر نوعه فى بعض الحكم قال كامتزاج النسبين مع التقديم كما تقدم إيضاحه وهذا عكس ما ذكره المصنف وأما الحاصل ففيه فى الموضع المذكور أيضاً أن المؤثر هو ما أثر جنسه فى جنس الحكم والظاهر أنه اشتبه عليه كلام الإمام فغلط فى اختصاره له وقد خالف ابن الحاجب أيضا هذا التقسيم فقال الوصف المناسب الذى اعتبره الشارع إن كان اعتباره بتنصيص الشارع على كونه علة أو بقيام الإجماع عليه فهو المؤثر وإن كان اعتباره بترتيب الحكم على وفقه نظر إن اعتبر عينه فى جنس الحكم أو بالعكس أو جنسه فى جنسه فهو الملائم وإن

على المختار (لأن الفعل) الواقع على وفق المناسبة ان تضمن ضرراً أقل من نفعه لا تبطل المناسبة وإلا لزم إبطال المرجوح الراجح وان تضمن ضرراً مساوياً لم يبطل أيضاً امتناع ابطال أحد المتساويين الآخر وإن كان الضرر أزيد من النفع فكذلك لأن الفعل (وإن تضمن ضرراً أزيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع) لاستحالة الانقلاب (لكن يندفع مقتضاه) أى مقتضى المنع لكونه مرجوحا ، وعدم ترتب الحكم على الوصف المتضمن للنفع لمعارض الضرر ، لا يقدح فى مناسبته للحكم . ولافى عليته ، لما سيجىء من أن النقض مع المـــانع غير قادح فى العلية . وإنما اقتصر على الشق الأخير . لأن عدم بطلان المناسبة على هذا التقدير يستلزم عدم بطلانها على التقديرين الأولين ، ومختار المدقق بطلان المناسبة بالمعارضة . لأن العقل قاض بأنه لامصلحة مع مفسدة تساويها أوتزيد عليها ، ومن قال لعاقل مع هذا مع ربح مثل ما تخسر، أو أقل منه لم يقبل ، وعلل بأنه لاربح حينئذ، ولو فعل لعد

اعتبر نوعه فى نوعه فهو الغريب وإذا علمت هذا علمت أنه مخالف لكلام المصنف فى المؤثر والملائم وموافق له فى الغريب ، وأما الآمدى فتفسيره للملائم والغريب موافق لتفسير المصنف وتفسيره المؤثر موافق لتفسير ابن الحاجب . وأعلم أن أقسام المناسب على ما تقتضيه القسمة العقلية تسعة لأنه إما أن يؤثر نوعه أو جنسه أو كلاهما فى نوع الحكم أو جنسه أو كأيهما قال الآمدى : والواقع منهذه الأقسام خمسة ذكر فىالكتاب ألقاباً ثلاثة منها وبقى منها قسمان سبق مثالها لم يتعرض للقبهما . أحدهما : أنيكون جنس الوصف مؤثراً فىجنس الحكم دون النوع فى النوع كتأثير المظنة فى مظنونها على من سبق إيضاحه ، وتمثيله بشرب الخمر . قال فى الأحكام ، وهو منجنس المناسب الغريب . والثانى : أن يكون نوع الوصف مؤثراً فى جنس الحكم كامتزاج النسبين مع التقديم وقد لقبه ابن الحاجب بالملائم كما تقدم نقله عنه (قوله : مسألة الخ) اعلم أنالوصف إذا كان مشتملا على مصلحة لمشروعية الحكم وعلى مفسدة تقتضى عدم مشروعيته فهل يكون تضمنه المفسدة موجباً لبطلان مناسبته للحكم أم لا فيه مذهبان حكاهما فىالأحكام منغير ترجيح أحدهما وهوالمختار عندابنالحاجب أنها تبطل إذا كانتالمفسدة مساوية أو راجحة والثانى لاتبطل وهواختيار الإمام وأتباعه واستدلالمصنف عليه بأن الفعل وان تضمن ضرراً أزيد من نفعه لايصير نفعه غير نفع لاستحالة انقلاب الحقائق وإذا بقى نفعه بقيت مناسبته وهو المطلوب غاية مافىالبابأنه لايترتبعليه مقتضاه لكونه مرجوحاً قال : (الخامس — الشَّبَه قال القاضى المُقارِنُ للحكم إنْ ناسَبَهُ بالذّاتِ كالسُّكْرِ للحُرْمةِ فهوَ المُناسبُ أوْ بالتَّبَعِ كالطَّهارةِ لاشتراطِ النّيةِ

خارجاً عن تصرفات العقلاء * (الخامس) من طرق العلة (الشبه) ذكر المحقق أن الوصف إن علم مناسبته بالنظر إليه فهو المناسب ، وإلا فان اعتبره الشارع فى بعض الأحكام والتفت إليه فهو الشبه ، وإلا فالطرد قال القاضى : وتحقيق كونه من الطرق أن الوصف كما أنه قديكون مناسباً فيظن عليته كذلك قد يكون شبهياً فيفيد ظناً بالعلية وقد تنازع فىإفادته الظن فيحتاج إلىإثباته شىء منمسالك العلة منإجماع أو نص أو شبه إلاأنه لايثبت لمجرد المناسبة ولايخرج عن كونه شبهيا إلى كونه مناسباً مع مابينهما من التقابل اللهم إلاإذا كان الوصف شبهياً فى بادىء الرأى ثم تثبت عليه بأن يتأمل فيبين له مناسبة (قال القاضى) الوصف (المقارن للحكم إن ناسبه بالذات كالسكر للحرمة) فى قياس النبيذ على الخمر لمناسبة زوال العقل بالذات للتحريم (فهو المناسب) المقبول اتفاقاً (أو) ناسب الوصف الحكم (بالتبع) بأن لايناسب بنفسه بل يقتضى أمراً مناسباً للحكم (كالطهارة لاشتراط النية) فى قياس الوضوء علىالتيمم فإن الطهارة من حيث هىلاتناسب اشتراط النية وإلا اشترطت

فهوَ الشَّبَه وإنْ لمْ يُناسبْ فهوَ الطَّرْدُ كبناء القَنْطرَة للتَّطْهيرِ وقيلَ مالمْ يناسبْ إنْ عُلمَ اعتبارُ جنْسه القَريبِ فهُوَ الشَّبَه وإلاَّ فهوَ الطَّرْد واعْتبرَ الشَّافعيُّ المُشابَهة فى الحُكم وابنُ عُليَّة فى الصُّورة

فى طهارة الخبث بل لاقتضائها من حيث التقرب إلى الله وصف العبادة المناسبة لاشتراطها (فهو الشبه) وإنما سمى بذلك . اما لانه يشبه الطردى من حيث أنه غير مناسب ، ويشبه المناسب من حيث التفات الشارع إليه ، واما لأن عدم مناسبته للحكم بالذات تقتضى ظن عدم العلية ومناسبته بالتبع ظن العلية فاشتبه الأمر فيه ، وفسر بعضهم المناسب بالذات بما تعقل فيه المناسبة ، وإن لم يرد الشرع ، والمناسب بالتبع بخلافه (وإن لم يناسب) الوصف الحكم لا بالذات ولا بالتبع (فهو الطرد) المردود اتفاقاً (كبناء القنطرة للتطهير) فى قياس الماء المستعمل على الماء فى النهر بجامع كون كل منهما مائعاً تبنى عليه القنطرة فإن بناء القنطرة لا يناسب التطهير لا بالذات ولا بالتبع . كذا ذكر الجاربردى وذكر القرى فى المثال قياس الخل على الدهن فى عدم إزالة النجاسة بجامع أن كلا منهما مائع لاتبنى عليه القنطرة وبناء القنطرة علة للتطهير فإذا انتفى انتفى الحكم (وقيل ما) أى الوصف الذى (لم يناسب) الحكم (إن علم) فى الشرع (اعتبار جنسه القريب) أى الجنس القريب للحكم (فهو الشبه) كما يقال الطهارة من الخبث لاتجوز إلا بالماء كالحدث والجامع كون كل منهما طهارة مرادة للصلاة فإن هذا لوصف لايناسب تعيين الماء لكن فى الشرع اعتبر جنسه القريب وهو التطهير بالماء الذى هو أعم مما يراد الصلاة وما يراد لمس المصحف أو الطواف فى الجنس القريب للحكم وهو العبادة المشروطة بالطهارة وإنما سمى شبهاً لأنه يشبه غير المعتبر من حيث عدم المناسبة والمعتبر من حيث اعتبار جنسه فى جنسه قد تبين (وإلا) أى وإن لم يعلم ذلك الاعتبار (فهو الطرد) قال الجاربردي اختلفوا فى أن الشبه الذى يغلب ظن العلية هى المشابهة حكما أو صورة أو أعم (واعتبر الشافعى المشابهة فى الحكم وابن علية) يعتبرها (فى الصورة) وعلى هذا الخلاف الحق الشافعى العبد المقتول بسائر المملوكات حتى تجب القيمة على القاتل دون القصاص والدية بجامع كونهما مما يباع ويشترى وهو المشابهة فى الحكم وحمل ابن علية على الحر ليجب القصاص أوالدية بجامع ان كلا منهما إنسان مكلف وهو المشابهة الصورية وذكر القرى الخلاف فى العبد المقتول خطأ إن زادت قيمته على دية الحر فالشافعى يعتبر القيمة أى قدر كانت إلحاقاً له بسائر المملوكات فى الحكم كالفرس وغيره إذا تلف . وابن علية يقول : لا يجب ما زاد على دية الأحرار إلحاقاً له بالاحرار ، وفى كون هذه المسألة مما نحن فيه كلام ، وهو أنهم ذكروا أنه قد يطلق الشبه على معنى آخر

والإمامُ ما يظنّ استلزامه ولمْ يعتبرِ القاضى مطلقاً لنا أنّه يفيد ظن وجود العلّة فيثبت الحكم قال ما ليس بمناسب فهو مردودٌ بالإجماع قلنا ممنوعٌ)

أقول هذا هو الطريق الخامس من الطرق الدالة على العلية وهو الشبه واختلفوا فى تعريفه فقال بعضهم : وهو الوصف الذى لاتظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ، ولكن ألف من الشارع الالتفات إليه فى بعض الأحكام فهو دون المناسب وفوق الطردى ولأجل شبهه بكل منهما سمى الشبه ومثاله قول الشافعى فى إزالة النجاسة طهارة تراد لأجل الصلاة فلاتجوز بغير الماء كطهارة الحدث فإن الجامع هو الطهارة ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة وبالنظر إلى كون الشارع اعتبرها فى بعض الأحكام كمس المصحف والصلاة والطواف يوهم اشتمالها على المناسب وهذا القول نقله الآمدى عن أكثر المحققين قال وهو الأقرب إلى قواعد الأصول ولم يذكره المصنف وقال القاضى أبو بكر الباقلانى الوصف المقارن للحكم إن ناسبه بالذات فهو المسمى بالمناسب كالسكر مع التحريم وإن لم يناسبه بالذات بل بالتبع أى بالاستلزام

وذلك أن الوصف الجامع لوصف آخر إذا تردد بهما الفرع بين أصلين يشاركهما فى الجامع إلا أنه يشارك أحدهما فى أوصاف أكثر الحاقه به شبها كالنفسية والمالية فى العبد المقتول فإنه يتردد بهما بين الحر والفرس ، وهو بالحر أشبه مشاركته له فى الأوصاف والأحكام أكثر ، وحاصله تعارض مناسبتين يرجح إحداهما وليس من الشبه المقصود فى شىء كذا ذكر المحقق (و) اعتبر (الإمام مايظن استلزامه) للحكم يعنى متى حصلت المشابهة فى شىء يظن أنه مستلزم للحكم بأن يظن أنه علة أو مستلزم لها صح القياس صورية كانت المشابهة أو حكمية وإلا فلا (ولم يعتبر القاضى) الشبه (مطلقاً) ذاهباً إلى أنه ليس من مسالك العلة أصلا (لنا) على كونه طريقاً للعلية (أنه يفيد ظن وجود العلة) اما على التفسير الأول نه فلاقتضاء ماهو مناسب للحكم واما على التفسير الثانى فلأنه لما ثبت تأثير جنسه فى جنسه ولم يكن غيره من الأوصاف أصلح منه فى العلية ولم يكن للحكم الثابت قبوله بد من العلة غلب على الظن إسناد الحكم إليه (فيثبت الحكم) به (قال) القاضى الوصف حيث يتحقق الشبه ليس بمناسب وإلا لكان المناسب المجمع على قبوله و (ماليس بمناسب فهو مردود بالإجماع) لأنه طرد (قلنا) إن أريد المناسبة بالذات سلمنا أنه ليس بمناسب لكن كونه مردوداً بالإجماع (ممنوع) ولا نسلم انه طرد ، وإنما يصح لو لم يناسب بوجه من الوجوه ، وهو ممنوع بل يناسبه بالتبع أو باعتبار جنسه فى جنسه كما مر ، وإن أريد المناسبة فى الجملة فلا نسلم أنه ليس بمناسب قوله ، وإلا لكان مجمعاً على قبوله قلنا : لا نسلم وإنما يصح لو ناسب بالذات

فهو الشبه كتعليل وجوب النية فى التيمم بكونه طهارة حتى يقاس عليه الوضوء فان الطهارة من حيث هى لاتناسب اشتراط النية وإلا لاشترطت فى الطهارة عن النجس لكن تناسبه من حيث أنها عبادة والعبادة مناسبة لاشتراط النية ، وإن لم تناسبه بالذات ولابالتبع فهو الطرد كاستدلال المالكى مثلا على جواز الوضوء بالماء المستعمل بقوله إنه مائع تبنى القنطرة على جنسه فيجوز الوضوء به قياساً على الماء فى النهر فإن بناء القنطرة على الماء ليس مناسباً لكونه طهوراً أو مستلزماً له ، وقال بعضهم الوصف الذى لم يناسب الحكم إن علم اعتبار جنسه القريب فى الجنس القريب لذلك الحكم فهو الشبه وان لم يعلم اعتبار جنسه القريب فى الجنس القريب فهو الطرد ومثله بعضهم بإيجاب المهر بالخلوة بالزوجة على القول القديم فإن الخلوة لاتناسب وجوب المهر لأن وجوبه فى مقابلة الوطء إلا أن جنس هذا الوصف وهو كون الخلوة مظنة للوطء قد اعتبر فى جنس الوجوب وهو الحكم ، ووجه اعتباره فيه أنه قد اعتبر فى التحريم والحكم جنس له فعلمنا من التقسيم الأول أن الشبه هو الوصف المقارن للحكم المناسب له بالتبع وهذا هو المعبر بقياس الدلالة وقد فسروه بأنه الجمع بين الأصل والفرع بما لايناسب الحكم ولكن يستلزم المناسب وعلمنا من التقسيم الثانى أنه الوصف الذى ليس بمناسب وعلم اعتبار جنسه القريب فى جنس الحكم القريب ، ولم يرجح الإمام ولاأتباعه شيئاً من هذا الخلاف وكذلك ابن الحاجب أيضاً ، واعلم أن التعبير عما ليس بمناسب ولا مستلزم للمناسب بالطرد ذكره جماعة والتعبير المشهور فيه هو الطردى بزيادة الياء وأما الطرد فمن جملة الطرق الدالة على العلية كما سيأتى فى القسم الثانى (قوله : واعتبر الشافعى الخ) هو فرع آخر سماه الشافعى قياس الأشباه ، وأدخله المصنف فى مسألة قياس الشبه لأن فيه مناسبة له ، وحاصله أنه إذا تردد فرع بين أصلين قد أشبه أحدهما فى الحكم والآخر فى الصورة . فإن الشافعى رحمه الله يعتبر المشابهة فى الحكم ، ولهذا ألحق العبد المقتول بسائر المملوكات فى لزوم قيمته على القاتل وإن زادت على الدية والجامع أن كلا منهما يباع ويشترى واعتبر ابن علية المشابهة فى الصورة حتى لا يزاد على الدية ، ونقله إمام الحرمين فى البرهان عن أبى حنيفة وأحمد ، ولهذا أوجب أحمد التشهد الأول كالثانى ولم يوجب أبو حنيفة الثانى كالأول وقال الإمام فخر الدين متى حصلت المشابهة فيما يظن أنه علة للحكم أو مستلزم لما هو علة له صح القياس مطلقاً سواء كان فى الصورة أو الحكم ، وقال القاضى أبو بكر : لا اعتبار بعلية ما ذكر هنا مطلقاً ومقتضى كلام المصنف ان القاضى مخالف فى الشبه وفى قياس الأشباه ، وقد أخذ الشارحون بظاهره فصرحوا به وليس كذلك فقد صرح الغزالى فى المستصفى بأن قياس الأشباه ليس فيه خلاف لأنه تردد بين قياسين مناسبين ، ولكن وقع التردد فى تعيين أحدهما ذكر ذلك فى الطرف الثالث قبيل باب أركان القياس وذكر فى البرهان قريباً منه أيضاً وكلام المحصول لايرد عليه

. . . .

شيء فانه نقل خلاف القاضى في الشبه خاصة ولكن الذى أوقع المصنف فى الوهم أن الإمام بعد فراغه من تفسير الشبه قال واعلم أن الشافعى رحمه الله يسمى هذا قياس غلبة الأشباه وهو أن يكون الفرع واقعاً بين أصلين إلى آخر ما قال فتوهم المصنف أنه أشار بقوله هذا إلى ما تقدم من تفسير قياس الشبه وليس كذلك بل إشارة إلى وقوع الفرع بين أصلين (قوله لنا) أى الدليل على أن قياس الشبه معتبر وذلك أن الشبه يفيد ظن كون الوصف علة اما على التفسير الأول من تفسيرى المصنف فلأنه مستلزم للعلة واما على التفسير الثانى فلأنه لما ثبت أن الحكم لابد له من علة ورأينا تأثير جنس الوصف فى جنس الحكم دون غيره من الأوصاف كأن ظن إسناد الحكم إليه أقوى من ظن إسناده إلى غيره وإذا ثبت إفادته للظن وجب العمل به لما تقدم غير مرة احتج القاضى بأن الشبه ليس بمناسب وما ليس بمناسب فهو مردود بالاجماع وأجاب المصنف بالمنع فان ما ليس بمناسب قد يكون مستلزما للمناسب وقد لايكون فان كان مستلزما له فليس مردوداً بالاتفاق بل هو حجة عندنا وهو أول المسألة قال : (السادس الدّوران وُهو أنْ يَحدُثَ الحُكمُ بحدوثِ وصفٍ ويَنْعدم بعَدمهِ وهُو يُفيدُ ظَنًّا وقيلَ قطْعاً وقيلَ لا قطْعاً ولا ظنًّا لنا أنَّ الحادثَ لهُ علَّة وغيْر المُدار ليْس بعلَّة لأنَّه إنْ وُجدَ قبْله فليْس بعلَّة للتَّخلُّف وإلاّ فالأصْل عدمهُ

بحدوث الطريق (السادس الدوران) ويسمى الطرد والعكس (وهو أن يحدث الحكم بحدوث وصف وينعدم بعدمه) ومثل الإمام بحدوث حرمة العصير عند حدوث وصف الاسكار وزوالها عند زواله كما إذا صار خلا ويسمى الوصف مدارا والحكم دائرا (وهو) أى الدوران بمجرده (يفيد ظناً) بعلية الوصف وهو مختار الأكثر (وقيل) يفيد (قطعاً) بذلك وهو قول المعتزلة (وقيل لا) يفيد (قطعاً ولا ظناً) بل الدوران المراد به المعنى المذكور مع صلوحية العلية بمعنى ظهور مناسبة مايفيد ظن العلية إذ لاخفاء فى أن الوصف إذا كان صالحاً للعلية وقد ترتب الحكم عليه وجوداً وعدماً حصل ظن العلية بخلاف ما إذا لم يظهر له مناسبة كالرائحة المخصوصة الملازمة للسكر فانها تعدم فى العصير قبل الاسكار وتوجد معه وتزول بزواله ومع ذلك فليس بعلة قطعاً ولأن الدوران بالمعنى الذى ذكرتم يصدق على تلازم المتضايقين ثبوتاً وانتفاء مع القطع بعدم العلية (لنا) على المختار (أن) الحكم (الحادث له علة) البتة اما لحدوثه أو لكون الاحكام تابعة لمصالح (وغير المدار ليس بعلة لأنه) أى غير المدار (إن وجد قبله) أى الحكم (فليس بعلة للتخلف) أى تخلف ما فرض معلوله وهو الحكم عنه (وإلا) أى وإن لم يوجد قبل الحكم (فالأصل عدمه) إذ الأصل بقاء ما كان على ما كان فيكون

وأيضاً عليَّة بعض المُدارات مع التخلُّف فى شىء من الصُّور لا تجتمعُ مع عدم عليَّة بعضها لأنّ ماهيَّة الدَّوران إما إأنْ تدُلَّ على عليَّةِ المُدارِ فيلزم عليَّة هذه المُدارات أوْ لا تدلَّ إفيلزم عدمُ عليَّة تلكَ للتخلُّف السَّالم عن المُعارِض والأوَّلُ ثابتٌ فانتفى الثَّانى وعورض بمثلِهِ

عند حصوله الحكم أيضاً معدوما ظاهراً فلا يكون علة لامتناع حدوث المعلول مع عدم العلة وإذا لم يكن بد من العلة ولم يكن غير المدار علة ظن كونه علة فأفاد الدوران ظن العلية قال الفنرى وفيه نظر أقول ولعل وجهه أنا لا نسلم أن غير المدار ان وجد قبل الحكم لم يكن علة له للتخلف لجواز أن يكون التخلف لمانع وهو غير قادح فى العلية بل ذا انما ينافى العلة التامة المستجمعة لوجود الشرائط وارتفاع الموانع (وأيضاً علية بعض المدارات مع التخلف) أى تخلف الدائر عنه (فى شىء من الصور لاتجتمع مع عدم علية بعضها) أى المدارات كالذى لم يتخلف الدائر عنه (لأن ماهية الدوران إما أن تدل على علية المدار) للدائر (فيلزم علية هذه المدارات) التى لم يتخلف الدائر عنها فى شىء من الصور للدليل الدال على عليتها كما تلزم علية المدارات المتخلف عنها الدائر (أو) الماهية (لاتدل) على علية المدار (فيلزم عدم علية تلك) أى المدارات التى تخلف عنها الدائر (للتخلف) الدال على عدم العلية (السالم عن المعارض) وهو دلالة ماهية الدوران على العلية قال الجاربردى وان لم تدل الماهية يلزم أن لا يكون شىء من المدارات علة للتخلف أقول ينبغى أن يحمل على أنه لا يكون شىء من المدارات المتخلف عنها علة للتخلف وإلا لم يستقم على مالايخفى (والأول) أى علية بعض المدارات مع التخلف (ثابت) كما فى التنابز بالألقاب الدائر معه الغضب وجوداً وعدما وفى شرب السقمونيا الدائر عليه الاسهال لأنه قد يتخلف الغضب عن الأول والاسهال عن الثانى مع علية كل منهما (فانتفى الثانى) وهو عدم علية بعض المدارات فيثبت علية جميعها وحاصل الدليل التمسك بقياس استثنائى مركب من منفصلة مانعة الجمع ووضع المقدم لينتج رفع التالى فيلزم تحقق نقيضه وهو المطلوب مع وضع المقدم وصورته ان يقال اما أن تثبت علية بعض المدارات المتخلف عنه الدائر أو يثبت عدم علية بعض آخر لكن علية البعض الأول ثابتة فيلزم انتفاء عدم علية البعض الآخر فتثبت عليته ويلزم علية الجميع (وعورض) هذا الدليل (بمثله) وقيل عدم علية بعض المدارات مع التخلف فى شىء من الصور لايجتمع مع علية بعض آخر لأن ماهية الدوران ان دلت على العلية كان البعض الأول علة فالكل علة وان لم يدل كان البعض

وأجيبَ بأنَّ المدْلولَ قدْ لا يَثْبتُ لمُعارضٍ

الآخرغير علة بالأصل فلا يكون شيء منها علة والأول وهو عدم علية البعض الأول ثابت كما فى الاتفاقيات فانتفى الثانى وهو علية بعض المدارات (وأجيب بأن المدلول قد لا يثبت لمعارض) وحينئذ نختار أن الدوران يدل على العلية ولا نسلم علية تلك المدارات المتخلف عنها الدائر وإن وجد الدليل على عليتها لوجود المعارض وهو التخلف فلا تتم المعارضة كذا ذكر الفنرى أقول يقال عليه يلزم عليه تلك المدارات لوجود الدليل وعدم المعارض إذ التخلف لا يصلح معارضا إلا لو لم يتم قولكم والأول ثابت كما فى التنابز وشرب السقمونيا وأيضاً قد سبق أن التخلف لمانع غير مناف للعلية فلا يصح معارضاً لما يدل عليها على أنه يمكن التقرير على وجه لا يتأتى عليه هذا الجواب وهو أن علية البعض مع التخلف لا يجتمع مع عدم علية بعض يعين ماذكرتم والثانى ثابت كما فى الجزء الأخير للعلة مع المعلول والمتضايفين فانتفى الأول فلا يكون شيء منهما علة والمراغى جعل قوله وأجيب مرة جوابا عن الوجه الأول ووجهه ماذكرنا فى تقرير نظر الفنرى وأخرى عن الوجه الثانى أقول تقريره أنا نختار عدم دلالة ماهية الدوران على العلية قوله فيلزم عدم علية المدارات الغير المتخلف عنها الدائر للتخلف قلنا لا نسلم ذلك لجواز أن يكون التخلف لمعارض فلا ينافى العلية لجواز التخلف عن العلة التى هى فى الحقيقة امارة فلا يلزم عدم العلية أو يختار دلالة الماهية على العلية قوله فيلزم علية المدارات الغير المختلف عنها الدائر قلنا لا نسلم لجواز أن يكون ثمة مايدل قطعاً على عدم العلية كما فى الجزء الأخير للعلة فيتخلف مدلول الدوران لمعارض وشنعه الفنرى بأن ذلك تحير منه فى تطبيق قوله وأجيب على المتن وان سبب ذلك سقوط لفظ وعورض بمثله عن النسخة الواقعة اليه أقول الحق أنه لابعد فى أن يجعل وأجيب جوابا عن الوجه الثانى أيضاً فيكون ثمة جوابان أحدهما بالمعارضة والثانى بالحل وقدر الخنجى المعارضة بأن عدم علية البعض مع التخلف لا يجتمع مع عليـــة بعض لأن الماهية ان لم تدل على العلة لزم عدم علية ذلك البعض للتخلف السالم عن المعارضة وإن دلت لزم عليته والأول ثابت فانتفى الثانى ولا خفاء أنه لم يبين فى الشق الأول إلا ثبوت أحد الأمرين ولا يلزم منه عدم اجتماعها مع أنه هو المقصود بالبيان إذ ذاك إنما يثبت ببيان انتفاء أحدهما وبين الجاربردى المعارضـــة بأن عدم علية البعض مع علية بعض لا يجتمعان لأن الماهية إن دلت على العلية لزم علية الجميع وان لم تدل لزم أن لا يكون شيء من المدار علة عملا بالأصل السالم عن المعارض والأول ثابت كما فى مثل المتضايفين وغيره فانتفى الثانى وتقرير الجواب أنا لا نسلم أن الدوران إن دل على العلية لزم علية كل مدار لأن دلالته عليها ظنية والمدلول قد يتخلف عن الدليل

قيل الطَّرد لا يؤثِّر والعكْسُ لمْ يُعتبرْ قلنا يكونُ للْمجْموع ما ليْسَ لأجْزائه) أقول الطريق السادس من الطرق الدالة على العلية الدوران وسماه الآمدى وابن الحاجب الطرد والعكس وهو كما قال المصنف عبارة عن حدوث الحكم بحدوث الوصف وانعدامه بعدمه وذلك الوصف يسمى مدارا والحكم يسمى دائرا ثم أن الدوران قد يكون فى محل واحد كالسكر مع عصير العنب فانه قبل أن يحدث فيه وصف الاسكار كان مباحا وعند حدوثه حدثت الحرمة وقد يكون فى محلين كالطعم مع تحريم الربا فانه لما وجد الطعم فى التفاح كان ربويا ولما لم يوجد فى الحرير لم يكن ربويا وأراد المصنف بحدوث الاحكام حدوث تعلقاتها وأماذواتها فهى قديمة كما تقدم وتعبيره بقوله بحدوث وبقوله بعدمه يقتضى أنه لابدأن يكون الوصف علة للحدوث والعدم فان الباء دالة على التعليل وقدصرح الغزالى فى المستصفى وفى شفاء العليل بذلك فقال والمؤثر من الدوران هوأن يكون الثبوت بالثبوت والعدم بالعدم وأما الدوران بمعنى الثبوت مع الثبوت والعدم مع العدم فليس بعلة واعترض عليه الإمام فخر الدين فى الرسالة البهائية بأن قال الثبوت بالثبوت هوكونه علة له فكيف يستدل به على علية الوصف لثبوت الحكم وهذا الإعتراض بعينه وارد على عبارة المصنف لا جرم أن الإمام فى المحصول عبر بالثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء لكنه ينتقض بالمتضايفين كالبنوّة والأبوة فان الحد صادق على ذلك مع أنه ليس من الدوران لأن الدوران يفيد العلية كما سيأتى وأحد المتضايفين ليس علة للآخر لأن العلة متقدمة على المعلول والمضافان معا واختلفوا فى أن الدوران هل يفيد العلية أم لا فقال الإمام والمصنف أنه يفيد التعليل ظنا وقال بعض المعتزلة يفيد العلية قطعاً وقال بعضهم لا يفيدها أصلا لا قطعاً ولا ظنا

الظنى لمعارض ثم قال ويحتمل وجهاً آخر وهو أن الترجيح معنا فان قولكم بعدم علية شىء من المدار مع مقارنة الحكم فى بعض الصور إثبات الحكم بلا علة إذ المفروض أن الأصل عدم علة أخرى وهو فاسد بخلاف ما ذكرنا من دلالة الدوران على العلية فان غايته تخلف المدلول عن الدليل وهو جائز لمعارض أقول الأول لا خفاء فى صلوحه جوابا عن أصل الاستدلال كما مر والثانى دليل مستقل لاترجيح لاحد الدليلين على الآخر إلا إذا ثبت صحة الترجيح بكثرة الأدلة كما استدل على مذهب الخصم و (قيل الطرد لايؤثر) فى إفادة العلية وفاقا (والعكس لم يعتبر) فى العلل الشرعية إذ لم يعتبر فى العلة أن يلزم من انتفائها انتفاء المعلول لجواز أن يثبت الحكم بعلل شتى فلاشىء منها دل على العلية والدوران مركب منهما فلا يفيدهما (قلنا) لا يلزم من عدم دلالة كل منهما بانفراده على العلية عدم دلالة المجموع المركب عليها إذ قد (يكون للمجموع ماليس لأجزائه) كما فى الحبل المؤلف من الشعرات والخبر المتواتر المركب

واختاره الآمدى وابن الحاجب وكلام المحصول فى الافعـال والاختيارية قبل البعثة يقتضيه (قوله لنا) أى الدليل على ماقلنا من وجهين أحدهما أن الحكم لم يكن ثم كان فيكون حدثا وكل حادث لا بد له من علة بالضرورة فعلته أما الوصف المدار أو غيره لا جائز أن يكون غير المدار وهو العلة لأن ذلك الغير إن كان موجودا قبل صدور ذلك الحكم فليس بعلة له والالزم تخلف الحكم عن العلة وهو خلاف الأصل وإن لم يكن موجوداً فالأصل بقاؤه على العدم وإذا حصل ظن أن غير المدار ليس بعلة حصل ظن أن المدار هو العلة وهو المدعى الثانى ولم يذكره الإمام ولا صاحب الحاصل أن علية بعض المدارات للحكم الدائر مع تخلف ذلك الدائر عن ذلك المدار فى شىء من صوره لا تجتمع مع عدم علية بعض المدارات للدائر لأن ماهيـة الدوران من حيث هى إما أن تدل على علية المدار للدائر أولا فان دلت فيلزم علية هذه المدارات التى هى فرضنا عـدم عليتها لأنه حيث وجد الدوران وجد علية المدار الدائر فلا تجتمع علية المدارات مع عدم علية بعضها وإن لم تدل ماهية الدوران على علية المدار للدائر فيلزم عدم علية تلك المدارات أى التى فرضنا عليتها وتخلف عنها الدائر فى شىء من صورها لوجود المقتضى لعدم العلية وهو تخلف الدائر عن المدار مع سلامته عن المعارض وهو دلالة ماهية الدوران على العلية فان دلالة ماهية الدوران على العلية تقتضى علية المدار والتخلف يقتضى عدم عليته فبينهما تعارض فثبت أن علية بعض المدارات مع التخلف لا تجتمع مع عدم علية بعضها والأول وهو علية بعض المدارات مع التخلف ثابت بالاتفاق لأن شرب السقمونيا علة الاسهال مع تخلف الاسهال فى بعض الأمكـنة بالنسبة إلى بعض الأشخاص وإذا ثبت الأول انتفى الثانى وهو عدم علية بعض المدارات للدائر ويلزم من انتفائه علية جميع المدارات وهو المدعى وإنما قيد علية بعض المدارات بالتخلف المذكور ليستدل به على عدم علية تلك على تقدير عدم دلالة ماهية الدوران على العلية (وقوله وعورض) أى عارض الخصم هذا الدليل بمثله وتقرير المعارضة أن يعاد الدليل السابق بعينه فيقال علية بعض المدارات مع التخلف الخ إلا انا نبدل قولهم والأول ثابت فينتفى الثانى بقولنا والثانى ثابت كالمتضايفين فينتفى الأول هذا هو الصواب فى تقريره فاعتمده وأجاب المصنف بأن جواب المعارضة هو الترجيح وهو حاصل معنا وذلك لأنه يلزم مما قلناه وهو كون جميع المدارات علة للدائر مع التخلف فى بعض الصور أن يوجد الدليل بدون المدلول وهو أمر معقول فانه يجوز أن يتخلف المدلول المانع ويلزم مما قالوه وهو كون المدارات ليست بعلة مع علية بعضها أن يوجد المدلول بدون الدليل وهو غير معقول (قوله قيل الطرد) أى احتج من قال أن الدوران لا يفيد العلية مطلقا بأن الدوران مركب من الطرد وهو ترتب وجود الشىء على وجود غيره والعـكس وهو ترتب عدم الشىء على عدم غيره والطرد لا يؤثر فى إفادة العلية لأن الطرد معناه سلامته من الانتقاض وسلامة المعنى من مبطل واحد من مبطلات العلية

لا توجب انتفاء كل مبطل والعكس غير معتبر فى العلل الشرعية على الصحيح لأن عدم العلة مع وجود المعلول لعلة أخرى لايقدح فى علية العلة المعدومة لجواز أن يكون للمعلول علتان على التعاقب كالبول والمس بالنسبة إلى الحدث وأجاب المصنف بأنه لايلزم من عدم دلالة كل واحد منهما على الانفراد عدم دلالة مجموعهما فانه يجوز أن يكون للهيئة الاجتماعية تأثير لا يكون لكل واحد من الأجزاء كأجزاء العلة فان كلا منها منفردا غير مؤثر ومجموعها مؤثر قال * (السابعُ التقسيمُ الحاصرُ كقولنا ولايةُ الإجْبارِ إمَّا أنْ لا تعلل أو تعلل بالبكارة أوِ الصِّغرِ أوْ غيْرِهما والكلُّ باطلٌ سوى الثانى فالأوَّل والرَّابعُ للإجماع والثالثُ لقولهِ عليْه الصَّلاةُ والسَّلامُ الثَّيِّب أحقُّ بنفسها والسَّبر غير الحاصرِ مثل أن تقولَ علَّةُ حرْمةِ الرِّبا إمَّا الطُّعم أوِ الكيْل أو القوتُ فإنْ قيلَ لا علَّةَ لها أوِ العلَّةُ غيْرها قلنا قدْ بيَّنَّا أنَّ الغالبَ على الأحكامِ

من الآحاد وأيضا الاتفاق على عدم تأثير الطرد ممنوع * الطريق * (السابع التقسيم) وهو نوعان لأنه ان كان منحصرا بين النفى والاثبات فهو التقسيم (الحاصر) وإلا فالسبر الغير الحاصر * الأول إنما يفيد القطع بالمطلوب إذا كان الحصر وإبطال غير المطلوب قطعيين فيكون حجة فى العقليات والشرعيات مثال الشرعى (كقولنا ولاية الإجبار) معللة بالبكارة لأنها (إما أن لا تعلل) بشىء (أو تعلل بالبكارة أو الصغر أو غيرهما والكل) أى جميع الأقسام (باطل سوى) القسم (الثانى فالأول) وهو أن لا يعلل بشىء (والرابع) وهو أن يعلل بغيرهما باطلان (للإجماع) على التعليل وعلى أن غيرهما ليس بعلة للولاية (والثالث) وهو التعليل بالصغر باطل لأنها لو عللت به لثبتت الولاية على البنت الصغيرة واللازم باطل (لقوله عليه الصلاة والسلام الثيب أحق بنفسها) من وليها وإذا بطلت الأقسام سوى الثانى ثبتت عليته وهو المطلوب (و) الثانى وهو (السبر غيره الحاصر) حجة فى الشرعيات فقط إذ لا يفيد القطع (مثل أن تقول علة حرمة الربا) فى البر (إما الطعم أو الكيل أو القوت) والكل باطل سوى الطعم فتعين التعليل به * فى محصول الامام وهذا إذا لم يتعرض الإجماع على تعليل حرمة الربا فيه وعلى حصر العلل فى الأقسام وإلا لكان تقسيما حاصراً (فإن قيل) على السبر لا نسلم أن حرمة الربا معللة لجواز أن يكون من الأحكام الغير المعللة ولو سلم فيجوز أن تكون العلة غير المذكورات وهذا معنى قوله (لا علة لها) أى لحرمة الربا (أو العلة غيرها) أى المذكورات (قلنا) جوابا عن الأول (قد بينا) فى باب المناسبة (أن الغالب على الأحكام)

تعْـليلُها والأصْلُ عَدمُ غـيْرِها) « أقول الطريق السابع من الطرق الدالة على العلية التقسيم الحاصر والتقسيم الذى ليس بحاصر ويعبر عنهما بالسبر والتقسيم ومعناه أن الباحث عن العلة يقسم الصفات التى يتوهم عليتها بأن يقول علة هذا الحكم اما هذه الصفة وأما هذه يسبر كل واحدة منها أى يختبره ويلغى بعضها بطريقة فيتمين الباقى للعلية فالسبر هو أن يختبر الوصف هل يصلح للعلية أم لا والتقسيم وقولنا العلة إما كذا وإما كذا فكان الأولى أن يقدم التقسيم فى اللفظ فيقال التقسيم والسبر لكونه متقدماً فى الخارج فالتقسيم الحاصر هو الذى يكون دائراً بين النفى والاثبات كقول الشافعى مثلا ولاية الاجبار على النكاح إما أن لا تعلل بعلة أصلا أو تعلل وعلى التقدير الثانى فإما أن تكون معللة بالبكارة أو الصغر أو بغيرهما ، والأقسام الأربعة باطلة سوى القسم الثانى ، وهو التعليل بالبكارة فأما الأول وهو أن لا تكون معللة والرابع ، وهو أن تكون معللة بغير البكارة والصغر فباطلان بالإجماع ، وأما الثالث فلأنها لو كانت معللة بالصغر لثبتت الولاية على الثيب الصغيرة لوجود العلة وهو باطل لقوله عليه الصلاة والسلام الثيب أحق بنفسها وهذا القسم يفيد القطع إن كان الحصر فى الأقسام وإبطال غير المطلوب قطعيا وذلك قليل فى الشرعيات وإن لم يكن كذلك فإنه يفيد الظن وأما التقسيم الذى ليس بحاصر فهو الذى لا يكون دائراً بين النفى والإثبات ، ويسمى بالتقسيم المنتشر وعبر عنه المصنف بالسبر غير الحاصر ، وعبر عن الأول بالتقسيم الحاصر تنبيهاً على جواز إطلاق كل واحد من السبر ، والتقسيم على كل واحد من القسمين ، وهذا القسم لا يفيد إلا الظن فلا

الشرعية (تعليلها) بالحكم والمصالح ، فظن تعليلها أغلب من عدم تعليلها (و) عن الثانى أن (الاصل عدم) علة أخرى (غيرها) أى غير المذكورات هذا والحق ان كلا من القسمين يسمى السبر والتقسيم إذ هو عبارة عن حصر الأوصاف المتعددة فى الأصل الصالحة للعلية فى عدد بمعنى ادعاء عدم ، وصف آخر صالح فى الأصل ثم إبطال بعضها ، وهو ما سوى المدعى عليته واحداً كان أو أكثر سواء كان الحصر بالترديد بين النفى والإثبات أولا ، ولا خفاء فى تحقيق هذا المعنى فى القسمين . ثم التحقيق إن الحصر محصل التقسيم ، والإبطال محصل السبر ، وإن معنى الإبطال وإن كان بيان عدم صلوح البعض للعلية لكنه لا ينافى ما فرض من أن الأوصاف كلها صالحة لها لأن هذا إنما هو بالنسبة إلى بادىء الرأى وذلك إنما هو بعد النظر والتأمل ثم ههنا بحثان الأول أنه إذا منع الحصر فيما لم يردد بينهما كفى أن يقول إنى بحثت فلم أجد سواها ويصدق فى ذلك لأنه عدل متدين وذلك مما يغلب ظن عدم غيره لأن الغالب أنه لو كان لما خفى عليه أو يقول الأصل عدم الغير فانه بذلك يحصل الظن المطلوب وبهذا اندفع ما يقال لعله لم يبحث أو بحث ووجد ولم يذكره ترويجا لكلامه

يكون حجة فى العقليات بل الشرعيات فقط كقولنا علة حرمة الربا اما الطعم أو الكيل أو القوت والثانى والثالث باطلان بالنقض أو بغيره فتعين الطعم وهو المطلوب قال فى المحصول وهذا إذا لم يتعرض الإجماع على تعليل حكمه وعلى حصر العلة فى الأقسام فان تعرض لذلك كان قطعياً (قوله فان قيل) أى أورد على الاستدلال بالسبر الغير الحاصر فقيل لا نسلم أن تحريم الربا معلل فإن من الأحكام مالا علة له بدليل أن علية العلة غير معللة وإلا لزم التسلسل سلمنا فلم لا يجوز أن تكون العلة غير هذه الثلاث فإنكم لم تقيموا دليلا على الحصر فيها وأجاب المصنف عن الأول بأنا بينا فى باب المناسبة أن الغالب على الأحكام الشرعية تعليلها بالمصالح فيكون ظن التعليل أغلب من ظن عدم التعليل ، وعن الثانى بأن الأصل عدم علة أخرى غير الأمور المذكورة وذلك كاف فى حصول الظن بعلية أحدها قال * (الثامن الطَّرْد وهُو أنْ يَثْبت معهُ الحُكْم فيما عدا المُتنازَع فيه فيَثْبتُ فيه إلحاقاً للمفْردِ بالأعمِّ الأغْلبِ وقيل تكفى مُقارنتُه فى صورةٍ وهو ضعيفٌ) * أقول الطريق

وإن لم يجد فلا يدل على عدمه الثانى * ان للمعترض أن يقول هناك وصف آخر ككون البر جزء قوت فى المثال المذكور ، وحينئذ يلزم المستدل إبطاله وإلا لم يثبت مدعاه وهو الحصر ولا يلزم انقطاعه إذ غايته منع مقدمة فيلزم إقامة الدليل عليها دون الانقطاع إذ ليس كل منع قطعاً . وقيل : ينقطع لظهور بطلان مدعاه ، وهو الحصر والحق انه إذا أبطله فقد سلم حصره ، وله أن يقول هذا مما علمت فى بادىء الرأى أنه لا يصلح للعلية فلم أدخله فى الحصر بخلاف ما أثبت بطلان صلوحه فإنه كان فى بادىء الرأى صالحا ، وإن تبين بطلانه بالتأمل وأيضاً فإنه إنما ادعى الحصر بحسب ظنه عدم الغير لا مطلقاً ، وهو فيه صادق كذا ذكر المحقق . الطريق (الثامن : الطرد وهو أن يثبت معه) أى الوصف (الحكم فيما عدا المتنازع فيه) أى فى جميع الصور المغايرة له مع أن الوصف مما لا يناسب ذلك الحكم ولا يستلزمه فهو عند كثير من الفقهاء يفيد ظن ثبوت الحكم فى المتنازع فيه (فيثبت فيه) أى فى المتنازع (وإلحاقاً للمفرد بالأعم الأغلب) وذلك لأنا رأينا الوصف فيه الأكثر مقارناً للحكم ثم رأيناه حاصلا فى الفرع استدللناه على ثبوت الحكم معه فيه إلحاقاً لهذه الصورة بسائر الصور لأن استقراء الشرع يدل على الحاق النادر بالأغلب (و) قد (قيل تكفى) فى دلالة الطرد على العلية (مقارنته) أى الحكم الوصف (فى صورة) واحدة إذ العلم بأن لابد للحكم مع علة مع العلم بوجود هذا الوصف المقترن معه الحكم فى صورة أخرى وخلو الذهن عن سائر الأوصاف يفيد ظن عليته له وإلا لكان ذلك إما لاعتقاد الاستغناء عن العلة ، وهو باطل واستناده إلى الغير ، وهو كذلك إذ المفروض عدم الشعور بالغير (وهو ضعيف)

الثامن من الطرق الدالة على العلية الطرد والطرد مصدر بمعنى للاطراد وهو أن يثبت الحكم مع الوصف الذى لم يعلم كونه مناسباً ولا مستلزماً للمناسب فى جميع الصور المغايرة لمحل النزاع وقد اختلفوا فيه فمن لا يقول بحجة الدوران كالآمدى وابن الحاجب لا يقول بهذا بطريق الأولى ومن يقول بحجيته اختلفوا هنا فذهب الغزالى فى شفاء العليل والإمام فخر الدين فى الرسالة البهائية إلى أنه حجة ومال إليه فى المحصول وصرح به صاحب الحاصل وقطع به المصنف وذهب جماعة منهم الغزالى فى المستصفى إلى أنه ليس بحجة واستدل الأولون بأن الحكم إذا كان ثابتا مع الوصف فى الصور المغايرة لمحل النزاع ثم وجد ذلك الوصف بعينه فى محل النزاع لزم أن يثبت الحكم فيه الحاقا للمفرد بالأعم الأغلب فان كان استقراء الشرع يدل على أن النادر فى كل باب ملحق بالغالب وذهب بعضهم الى أنه يكفى فى التعليل بالوصف مقارنته للحكم فى صورة واحدة لأنا إذا سلمنا أن الحكم لابد له من علة وعلمنا حصول هذا الوصف ولم نعلم غيره ظننا أنه علة إذ الأصل عدم ماسواه قال المصنف وهو ضعيف لأن الظن لا يحصل إلا بالتكرار قال * (التاسع تَنْقِيحُ المناطِ بأنْ يُبيِّن إلْغاء الْفارِق وقدْ يُقالُ العلَّة إما المُشترِك أو المُميِّز ولا يكفِى أنْ يُقال محلُّ الْحكْم إمَّا المُشترِك أوْ مُميِّز الأصلِ لأنَّه لا يلْزمُ منْ ثُبُوتِ المحَلِّ

لوجوه الأول لا نسلم أن ذلك يفيد ظن العلية قوله وإلا لكان الخ قلنا ذلك لظن اسناده إلى الغير قوله المفروض كذا قلنا المفروض عدم الشعور مفصلا لا مجملا لجاز أن يستدل إلى الغير مجملا الثانى لو كفى المقارنة فى صورة لزم فتح باب الهذيان كما يقال مس المرأة لا ينقض الوضوء لأنها حيوان كالفرس الثالث أن ذلك حكم بالتشهى والهوى وهو باطل فى الشرع لقوله ولا تتبع الهوى قال الفنرى وفى الأخيرين نظر أول ولعله فى الأول أن الكلام فى الوصف المحتمل للعلية لا فيما علم عدم عليته قطعاً وفى الثانى أنا لا نسلم أنه حكم بالهوى بل هو اتباع الظن * الطريق * (التاسع تنقيح المناط) أى مناط الحكم وهو ماعلق الشارع الحكم به وذلك (بأن يبين إلغاء الفارق) بين الأصل والفرع وعدم تأثيره فى الحكم يقال مثلا لا فارق بينهما إلا كذا وهو ملغى لأنه غير مؤثر فى الحكم فالمؤثر أمر مشترك فيلزم اشتراكهما فى الحكم (وقد) يبين بعبارة أخرى و (يقال) الحكم لابد من علة و (العلة إما المشترك) بين الأصل والفرع (أو المميز) أى ما به يمتاز الأصل وهو الفارق والثانى باطل لأنه ملغى فيثبت الأول وهو علية المشترك فيثبت الحكم فى الفرع لوجود العلة فيه فيقال الامام هو طريق جيد وهو فى الحقيقة راجع إلى السبر والتقسيم (ولا يكفى أن يقال) الحكم لابد له من محل و (محل بالحكم إما المشترك أو مميز الأصل) والثانى باطل فتعين الأول وهو المشترك محل الحكم فيثبت الحكم فى الفرع لثبوت محله (لأنه لا يلزم من ثبوت المحل)

ثُبوتُ الحُـكْـم) * أقول الطريق التاسع وهو آخر الطرق الدالة على العلية تنقيح المناط أى تلخيص ما أناط الشارع الحكم به أى ربطه به وعقله عليه وهو العلة والمناط اسم مكان الاناطة والاناطة للتعليق والالصاق قال حبيب الطائى :

بـلاد بهـا نيطت على تمائمى　　وأول أرض مس جلدى ترابها

أى علقت على الحروز بها فلما ربط الحكم بالعلة وعلق عليها سميت مناطا وتنقيح مناط العلة هو أن يبين المستدل إلغاء الفارق بين الأصل والفرع وحينئذ فيلزم اشتراكهما فى الحكم مثاله أن يقول الشافعى للحنفى لافارق بين القتل بالمثقل والمحدد لا كونه محددا وكونه محددا لامدخل له فى العلية لكون المقصود من القصاص هو حفظ النفوس فيكون القتل هو العلة وقد وجد فى المثقل فيجب فيه القصاص وهذا النوع عند الحنفية يسمونه بالاستدلال وليس عندهم من باب القياس كما تقدم بسطه (قوله وقد يقال) أى قد يقرر بعبارة أخرى فيقال علة الحكم اما المشترك بين الأصل والفرع وهو القتل العمد فى مثالنا أو المميز للأصل عن الفرع أى الذى اختص به الأصل وهو كونه قتلا بالمحدد والثانى باطل لكذا فثبت الأول ويلزم من ذلك ثبوت الحكم فى الفرع قال فى المحصول وهذا طريق جيد الا أنه هو بعينه طريقة السبر والتقسيم من غير تفاوت (قولا ولا يكفى) أى لا يكفى أن يقال فى تقريره أن هذا الحكم لابد له من محل وهو اما المشترك بين الأصل والفرع أو المميز والثانى باطل لكذا فتعين الأول وإنما قلنا لا يكفى لأنه لايلزم منه ثبوت الحكم فى الفرع لأنه لايلزم من ثبوت المحل ثبوت الحال والفرق بين تنقيح المناط وتخريج المناط وتحقيق المنـاط على مانقله الامام الغزالى أن تنقيح المناط هو الغاء الفارق كما بيناه وأما تخريج المناط فهو استخراج علة معينة للحكم ببعض الطرق المتقدمة كالمناسبة وذلك كاستخراج الطعم أو القوت أو الكيل بالنسبة إلى تحريم الربا وأما تحقيق المناط فهو تحقيق العلة المتفق عليها فى الفرع أى إقامة الدليل على وجودها فيه كما إذا اتفقا على أن العلة فى الربا هى القوت ثم يختلفان فى أن التين هل هو مقتات حتى يجرى فيه الربا أم لا قال (تنبيه قيلَ لاَ دليلَ علَى عـدَمِ علـيَّتهِ فهوَ علـّة

أى محل الحكم (ثبوت الحكم) يعنى لايلزم من عموم محل الحكم عموم الحكم فانه إذا صدق هذا الرجل طويل صدق الرجل طويل ثم لايلزم صدق كل رجل طويل ومثال ذلك فى المسائل ما يقال وجوب الكفارة حكم فله محل وهو المفطر فهذا إما المفطر بالوقاع أو المشترك بينه وبين المفطر بالأكل والأول باطل فيثبت الثانى فيثبت الحكم فى الفرع * (تنبيه) على فساد طريقين مزيفين جعلا من الطرق الدالة على العلية أحدهما ما (قيل) من أن هذا الوصف علة إذ (لادليل على عدم عليته) وما يكون كذلك يكون علة (فهو علة) وحاصله جعل

قلنا لا دليل على عليته فليس بعلة قيل لو كان علة لتأتى القياس المأمور به قلنا هو دور) أقول نبه المصنف بهذا على فساد طريقين ظن بعض الأصوليين أنهما مفيدان للعلية أحدهما أن يقال هذا الوصف علة لأنه لادليل على عدم عليته وإذا انتفى الدليل على عدم عليته انتفى عدم عليته لأنه يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول وإذا انتفى عدم عليته ثبتت عليته لامتناع ارتفاع النقيضين والجواب انا نعارضه بمثله فنقول هذا الوصف ليس بعلة لأنه لا دليل على عليته وإذا انتفى الدليل عليها لزم انتفاؤها وإذا انتفت ثبت عدم عليته بعين ما قالوه الطريق الثانى أن يقال إن الوصف على تقدير عليته يتأتى معه العمل بالقياس وعلى تقدير عدم عليته لايتأتى معه ذلك والقياس مأمور به ولاشك أن العمل بما يستلزم المأمور به أولى من غيره وأجاب المصنف بأن هذا الطريق يلزم منه الدور لأن تأتى القياس متوقف على كون الوصف علة فلو أثبتنا كونه علة بتأتى القياس لزم الدور وهذا الجواب لم يذكره الإمام ولا مختصر كلامه واعلم أن تقرير الطريق الثانى على الوجه الذى ذكره المصنف فاسد فان قوله لو كان علة لتأتى القياس المأمور به إنما يكون محصلا للمدعى وهو كونه علة أن لو كان

عجز الخصم من إفساد عليته دليل العلية (قلنا) هو معارض بمثله بأن يقال هو ليس بعلة إذ (لادليل على عليته) وما هو كذلك لا يكون علة (فليس) هو (بعلة) وحاصل المعارضة جعل العجز عن تصحيح عليته دليلا على عدم العلية إذ ليس جعل العجز عن الفساد دليلا على الصحة أولى من جعل العجز عن التصحيح دليلا على الافساد ولو قال عدم الدليل على العلية لايستلزم انتفاءها والدليل ملزوم المدلول ولايلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم قلنا وكذلك عدم الدليل على عدم العلية لا يستلزم انتفاءه حتى تلزم العلية وثانيهما ما (قيل) من أن الوصف علة لأنه (لو كان علة) تحقق شرط القياس و (لتأتى القياس المأمور به) فالقول بعليته تحقيق للعلية وتيسير إلى امتثال الواجب وماهو كذلك فهو أولى مما ليس كذلك وهو القول بعدم العلية أو التوقف فالقول بالعلية أولى أو نقول معناه تحقق العلة مقدمة القياس المأمور به فلو قلنا بالعلية تحققت المقدمة ولتأتى المأمور به فهو تحصيل مقدمة الواجب وهو واجب فالقول بالعلية واجب وبهذا اندفع ماقال الخنجى من أن نظم هذا الدليل فى المتن فاسد لأن التلازم ووضع اللازم ورفع الملزوم لاينتج المطلوب فلابد من التعبير بأن يقال العلية توجب تأتى القياس وما هو كذلك أولى مما لايوجب فالعلية أولى من اللاعلية وذلك لأن ما ذكره ليس ملازمة القياس الاستثنائى بل شرطية تشير إلى صغرى الدليل وهو أن القول بالعلية تيسير إلى امتثال الواجب إذ هو تحصيل مقدمته والكبرى مطلوبة (قلنا هو) أى هذا الاستدلال (دور) لأن ماذكرتم إنما يستقيم لو علم أن القياس فى المتنازع فيه واجب فيتوقف إثبات العلة هنا على ذلك وذا

القياس الاستثنائى منتجا لعين المقدم عند الاستثناء عين التالى كقولنا لكنه يتأتى معه القياس المأمور به فيكون علة وليس كذلك فان المنتج فى القياس الاستثنائى أمران أحدهما استثناء عين المقدم لانتاج عين التالى والثانى استثناء نقيض التالى لانتاج نقيض المقدم اما استثناء عين التالى أو نقيض المقدم فانهما لا ينتجان والطريق فى اصلاح هذا أن يجعل قياساً اقترانيا فيقال علية الوصف توجب تأتى القياس وكل ما يوجب تأتى القياس فهو أولى فينتج أن علية الوصف أولى قال (الطرف الثانى فيما يبطل العلية وهو ستة الأول : النَّقْض وهوَ إبداءُ الوصْف بدونِ الحُكْم مثْلُ أنْ تقولَ لمنْ لمْ يبيِّتْ تعرَّى أوَّل صوْمهِ عن النِّيَّة فلاَ يصحُّ فينْتقِضُ بالتَّطوُّع

لا يكون مالم تثبت العلية ويقرب من هذا ماقال الفنرى من أن تأتى القياس المأمور به متوقف على علية هذا الوصف فلو توقف عليته على تأتى القياس المأمور به لزم الدور يعنى أن العلم بأن هناك قياساً مأموراً به متوقف على العلم بتحقق العلة فلو توقف ذا على ذلك كما هو مقتضى دليلكم لزم الدور * (الطرف الثانى فيما يبطل العلية) أى فى الطرق المبطلة لها (وهو ستة) وهى فى الحقيقة اعتراضات على الدليل الدال على العلية وكلها راجع إلى منع ومعارضة وإلا لم يسمع لأن غرض المستدل اثبات مدعاه بدليله والالزام وغرض المعترض الخصامه بمنعه عن الاثبات فالمستدل هو المدعى والاثبات هو مدعاة والشاهد عليه الدليل وصلوحه للشهادة بصحة المقدمات ونفاذها بترتب الحكم عليه إنما هو عند عدم المعارض والا يكون كتعارض البينتين وتهاترهما والمعترض هو المدعى عليه والدافع للدعوى * والدفع يكون بهدم أحد الأمرين فهدم شهادة الدليل بالقدح فى صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وعدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها وبمنع ثبوت حكمها فما ليس من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت إليه بالجواب بل الجواب عنه فاسد من حيث انه جواب لمن لا يبتغى ان يجاب وان فرض صحيحاً فى نفسه كذا ذكر المحقق * المبطل (الأول النقض) وهو نوعان منع المقدمة تفصيلا ويسمى مناقضة فى فن النظر واجمالا مثل أن يقال لو صحت مقدمات دليلك وهى جارية فى هذه الصورة ليثبت الحكم فيها وليس بثابت وهو المسمى بالنقض الاجمالى ومانحن فيه (وهو إبداء الوصف) المدعى عليته (بدون الحكم) من الثانى على مالا يخفى ويسمى تخصيص العلة (مثل أن تقول) الشافعية فى وجوب التبييت (لمن لم يبيت) الصيام من الليل (تعرى أول صومه عن النية فلا يصح) صومه لعراء أوله عنها إذ الصوم هو الامساك فى جميع النهار باقتران النية فجعلوا العراء المذكور علة للبطلان (فينتقض) هذا التعليل عند الخصم (بالتطوع)

قيل يَقْدحُ وقيل لا مطْلقاً وقيل فى المنْصوصة وقيل حيْثُ مانعٌ وهو المخْتار قياساً علىٰ التَّخْصيصِ والجامعُ جَمْعُ الدّليلـيْن ولأنّ الظنّ باقٍ بخلافِ ما إذا لمْ يكنْ مانع قيل العلَّة ما يسْتلزم الحكْمَ وقبْلَ انْتفاءِ المانعُ لمْ يسْتلزمهُ قلنا بَلْ ما يَغْلبُ علىٰ ظنّه وإنْ لمْ يَخطُر المانِع

أى بصوم التطوع فانه يصح بالنية قبل الزوال وإن عرى أوله عن النية فتخلف البطلان عنه ثم اختلف فى كونه قادحاً فى العلية (قيل يقدح) فيها منصوصة كانت أو مستنبطة لمانع كان التخلف أولا (وقيل لا) يقدح (مطلقاً) أى أصلا (وقيل) لايقدح (فى المنصوصة) ويقدح فى المستنبطة (وقيل) لايقدح (حيث مانع) أى حيث يوجد مانع أو حيث مانع من الموانع يوجد ويجوز أن يكون من قبيل أما ترى حيث سهيل طالعاً * والحاصل أن النقض لايقدح فى العلية حيث التخلف لمانع وإن ثبتت العلية بغير النص كالمناسبة والدوران ويقدح حيث التخلف لا لمانع (و) هذا القول (هو المختار قياساً على التخصيص) فإن تخصيص العام لايقدح فى كونه حجة فكذا النقض فى علية الوصف وذلك لأن نسبة العام إلى الافراد كنسبة العلة إلى الموارد والتخصيص بالمخصص المعارض للعام كالنقض للمانع المعارض للعلة وكما أن التخصيص بمخصص لايمنع حجية العام فى غير صورة التخصيص فكذا النقض لمانع لاينافى موجبية العلة للحكم من غير صورة المانع (والجامع) بينهما (جمع الدليلين) أى الجمع بينهما، وقد مر طريقه فى صورة التخصيص، وأما فى النقض فبأن تعمل العلة فيما عدا صورة التخلف والمانع فيها بعد اقتضاء العلة ثبوت الحكم فى الجميع، والمانع عدم ثبوته فى هذه الصورة (ولأن) عطف على قياساً، وهو دليل ثان وتقريره أن (الظن) بعلية الوصف (باق) مع التخلف لمانع لإسناد العقل تخلف الحكم إلى المانع لا إلى عدم كون الوصف مقتضياً فلا ينخرم ظن عليته (بخلاف ما إذا لم يكن مانع) أى بخلاف النقض الذى لم يكن هناك مانع، فانه يغلب على الظن أن التخلف لعدم المقتضى * استدل على قدح النقض فى العلية مطلقاً (قيل) ان التخلف لمانع قادح إذ (العلة ما يستلزم الحكم) فينعكس عكس النقيض إلى ان مالا يستلزم الحكم فهو ليس بعلة والوصف المقارن للمانع لايستلزم الحكم، وهذا معنى قوله (وقبل انتفاء المانع لم يستلزمه) أى الوصف الحكم بجعل هذا صغرى للعكس لينتج من الأول ان هذا الوصف ليس بعلة أو يجعله صغرى لأصل العكس لينتج من الثانى المطلوب وإذا ثبت هذا فى النقض لمانع ففى غيره أولى (قلنا) لانسلم أن العلة ما ذكرتم (بل ما يغلب على ظنه) أى ثبوت الحكم (وإن لم يخطر المانع)

وجوداً أو عدماً والوارد استثناءً لا يَقْدح كمسألة العرايا لأنّ الإجماع أدلُّ منَ النّقض) أقول لما فرغ المصنف من الطرق الدالة على كون الوصف علة شرع فى الطرق الدالة على كونه ليس بعلة وهى ستة النقض وعدم التأثير والكسر والقلب والقول بالموجب والفرق الأول النقض وهو إبداء الوصف المدعى عليته بدون وجود الحكم فى صورة يعبر عنه بتخصيص الوصف كقول الشافعى فى حق من لم يبيت النية تعرى أول صومه عنها فلا يصح فيجعل عراء أول الصوم عن النية علة لبطلانه فيقول الحنفى هذا ينتقض بصوم التطوع فإنه يصح بدون التبييت فقد وجدت العلة وهو العراء بدون الحكم وهو عدم الصحة إذا علمت هذا فنقول النقض إن كان وارداً على سبيل الاستثناء كالعرايا فسيأتى أنه لايقدح وإن لم يكن كذلك ففيه أربعة أقوال أحدها يقدح مطلقاً سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة وسواء كان تخلف الحكم عن الوصف لمانع أم لا واختاره الإمام فخر الدين وقال الآمدى انه الذى ذهب إليه أكثر أصحاب الشافعى فى العلة المستنبطة قال : وقيل انه منقول عن الشافعى نفسه وتوجيه

بالبال (وجوداً أو عدماً) لأن الكلام فى العلل الشرعية لا العقلية حتى يلزم منها استلزام الحكم وعدم المانع والوصف المنقوض لمانع مما يغلب الظن ثبوت الحكم إذا لوحظ من حيث هو مع قطع النظر عن وجود المانع وعدمه إذ كلامنا فى مثل هذا الوصف فيكون علة وتخلف الحكم ثمة فى صورة لمانع لايعدم ظن ثبوت الحكم به فى الجملة هذا كله إذا لم يكن النقض وارد بطريق الاستثناء (والوارد استثناء لايقدح) فى علة الوصف ، وهو الصورة التى ينتفى فيها الحكم ، وتوجد العلة آية كانت من العلل المعتبرة فى حكم المسألة على أى مذهب كان سواء كانت معلومة كمسألة ضرب الدية على العاقلة فإنه انتفى فيه حكم عدم الأخذ بالضمان مع وجود العلة المعلولة وهى عدم الجناية أو مظنونة (كمسألة العرايا) فانها وردت على سبيل الاستثناء وترد نقضاً على جميع العلل كالطعم والكيل والقوت والمال مع أنه غير قادح فى علية أحديهما ولذا يقال أن المستثنى لايقاس عليه ولا يناقض به فإذا قيل فى الذرة مطعوم فيجب فيه التساوى كالبر لايضر نقضه بالعرايا بأن يقال تخلف وجوب التساوى عن وصف الطعم فى هذه الصورة لأنه مستثنى يرد على كل علة تعتبر فيه فلو أبطل العلية لابطل جميع العلل المنصوصة به فيكون دالا على أن شيئاً منها ليس بعلة وقد دل الإجماع على أن أحديهما قطعاً علة فيلزم إبطاله لما ثبت بالإجماع فيلزم كونه أدل منه واللازم باطل (لأن الإجماع أدل) لعدم تطرق الخطأ إليه أصلا كما ثبت بالأدلة ثم لايلزم على المستدل أن يحترز فى متن الاستدلال (من النقض) بالمستثنى بأن يذكر قيداً يخرجه مثل أن يقول فى الذرة مطعوم لاحاجة تدعو إلى التفاضل فيه حتى تخرج العرايا وذلك بالاتفاق وهل يجب عليه أن يحترز عن النقض

كون النقض قادحا فى العلة المنصوصة ماقاله الغزالى وهو أنا نتبين بعد وروده ان ما ذكر لم يكن تمام العلة بل جزأ منها كقولنا خارج فينقض الطهر أخذا من قوله عليه الصلاة والسلام الوضوء مما خرج ثم إنه لم يتوضأ من الحجامة فنعلم أن العلة هو الخروج من المخرج المعتاد لا مطلق الخروج والثانى لا يقدح مطلقا والثالث لا يقدح فى العلة المنصوصة سواء حصل مانع أم لا ويقدح فى العلة المستنبطة مطلقا والرابع واختاره المصنف لا يقدح حيث وجد مانع مطلقاً سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة فان لم يكن مانع قدح مطلقا وإلى المذهبين الآخيرين أشار بقوله وقيل فى المنصوصة وقيل حيث مانع وتقديره وقيل لا يقدح فى المنصوصة وقيل لا يقدح حيث مانع وإنما لم يصرح بالنفى لكونه معطوفا على منفى اختار ابن الحاجب أنه إن كانت العلة مستنبطة فلا يجوز تخصيصها إلا لمانع أو انتفاء شرط وان كانت منصوصة فإنها تختص بالنص المنافى لحكمها وحينئذ فيقدر المانع فى صورة التخلف وذكر الآمدى نحوه أيضاً (قوله قياسا) أى الدليل على ما قلناه من وجهين أحدهما قياس النقض على التخصيص فكما أن التخصيص لا يقدح فى كون العام حجة فكذا النقض لا يقدح فى كون الوصف علة والجامع بينهما هو الجمع بين الدليلين المتعارضين فان مقتضى العلة ثبوت الحكم فى جميع محالها ومقتضى المانع عدم ثبوته فى بعض تلك الصور فيجمع بينهما بأن ترتب الحكم على العلة فيما عدا صورة وجود المانع كما أن مقتضى العام ثبوت حكمه فى جميع افراده ومقتضى المخصص عدم ثبوته فى بعضها وقد جمعنا بينهما فالنقض للمانع المعارض للعلة كالتخصيص للمخصص المعارض للعام * الدليل الثانى أن ظن العلة باق إذا كان التخلف المانع لأن التخلف والحالة هذه يسنده العقل إلى المانع لا العدم المقتضى بخلاف التخلف لا لمانع فان العقل يسنده إلى عدم المقتضى لأن انتفاء الحكم إما لانتفاء العلة أو لوجود المانع والثانى منتف فتعين الأول وحينئذ فيزول ظن العلية وإذا بقى الظن بعلية الوصف مع النقض لمانع لم يكن قادحا بخلاف ما إذا انتفى لأن المراد بالعلية هو الظن بها (قوله قيل العلة) أى احتج القائلون بأن النقض يقدح مطلقاً بأن العلة هو ما يستلزم الحكم * والوصف مع وجود المانع لا يستلزمه فلا يكون علة وحينئذ فيكون النقض مع المانع قادحا وإذا قدح مع المانع قدح مع عدمه بطريق الأولى وعبر المصنف عن حالة وجود المانع بقوله وقيل انتفاء

بغيره ففيه اختلاف والمختار أنه لا يجب لأن عليه أن يبين العلة ويستدل عليها وتوفى به والنقض دليل عدم العلية فهو فى الحقيقة معارضة ونفى المعارض ليس من الدليل فلا يلزمه لأنه إنما التزم الدليل لا غير ثم الظاهر من عبارة المصنف أن عدم قدح النقض استثناء العلية رأى الجميع وصرح به الخنجى حيث قال لا اختلاف بين الأصوليين فى أنه لا يقدح والفاضل حيث قال لا نزاع فى أنه لا تفسد العلية وهو يخالف ما يشعر به ما فى المحصول قال قوم لا يقدح وهو مختار الفهرى حيث قال فذهب قوم أنه لا يقدح

المانع وهى عبارة ركيكة وأجاب المصنف بأنا لا نسلم أن العلة هو مايستلزم الحكم بل العلة عندنا هو ما يغلب على الظن وجود الحكم بمجرد النظر إليه وإن لم يخطر بالبال وجود المانع أو عدمه (قوله والوارد الخ) يعنى أن ما تقدم جميعاً فحله فيما إذا لم يكن النقض الواردبطريق الاستثناء فان كان مستثنى أى ناقضا لجميع العلل واردا على خلاف القياس لازما لجميع المذاهب فانه لايقدح كما جزم به المصنف وقال فى الحاصل انه الأصح ونقله فى المحصول عن قوم ولم يصرح بمخالفتهم ولا موافقتهم ومثال ذلك العرايا وهو بيع الرطب على رؤس النخل بالتمر فانها ناقضة لعلة تحريم الربا قطعاً لأن الاجماع منعقد على أن العلة فى تحريمه أما الطعم أو الكيل أو القوت أو المال وكل منها موجود فى العرايا ثم استدل المصنف على كونه لايقدح بأن النقض وإن دل على الوصف المنقوض بعلة لكن الاجماع منعقد على كونه علة ودلالة الاجماع على العلية أقوى من دلالة النقض على عدم العلية لكون الاجماع قطعياً فلذلك لم يقدح ومثل له الامام أيضاً بضرب الدية على العاقلة فانه ناقض لعلة عدم المؤاخذة وهو عدم الجناية وفيه نظر فان هذا من باب العكس وهو إبداء الحكم بدون العلة لأن الجناية علة لوجوب الضمان فلذلك اختار المصنف التمثيل بالعرايا وادعى إمام الحرمين فى البرهان أن الصورة المستثناة لا تكون معقولة المعنى وخالفه غيره واختلف الأصوليون فى انه هل يجب على المستدل أن يحترز فى دليله عن النقض فى المستثنى على مذهبين حكاهما فى المحصول من غير ترجيح وحكى ابن الحاجب فى الاحتراز عن النقض مطلقاً مذاهب ثالثها أن يجب فى الصورة المستثناة دون غيرها واختار أنه لايجب مطلقاً قال : (وجوابه منع العلّة لعدم قيد

(وجوابه) أى طريق دفع النقض أمور ثلاثة لأن النقض إبداء الوصف بدون الحكم فدفعه تارة بمنع وجود الوصف فى مادة التخلف وتارة بمنع عدم تحقق الحكم وأخرى بابداء المانع على القول بأن التخلف لمانع غير قادح لجواب النقض أحد الامور أما (منع) وجود (العلة) فى صورة النقض (لعدم قيد) من القيود المعتبرة فى العلة وذلك القيد إما أن يكون له معنى واحد يقع به الاحتراز ظاهراً كما يقال تشترط النية فى الوضوء كالتيمم والعلة كون كل منهما طهارة عن حدث فان نقضه الحنفى بازالة النجاسة فانها طهارة ولا يشترط فيها النية يدفع بأن قيد الطهارة عن الحدث مقصود ثمة فلم توجد العلة أو خفيا كما يقال فى السلم الحال عقد معاوضة فيصح حالا كبيع فينتقض بالكتابة فانها كذلك ولا يصح حالا ويدفع بأنها ليست عقد معاوضة لأن المعنى به مبادلة العاقل المال بمال غيره بل هو عقد ارفاق فانتفاء قيد المعاوضة فيها خفى وأما أن يكون له معنيان يشتركان فيه أما معنى كما يقال الصوم عبادة متكررة فيحتاج إلى تعيين النية كالصلاة فينتقض بالحج فانه يتكرر على زيد

وليْسَ للمعْترضِ الدّليلُ علىٰ وُجودهِ لأنّه نقل ولوْ قالَ ما دللْتَ به علىٰ وُجُودهِ هنَا دلَّ عليْه ثمَّةَ فهوَ نقلٌ إلىٰ نقْض الدَّليلِ

وعمرو ويدفع بأن المعنى بالتكرر هنا التكرر فى الأزمان لا فى الأشخاص واما لفظاً كما يقال جمع الطلقات الثلاث فى قرء واحد غير بدعى كما إذا جمعها فى قرء يتخلل الرجعة فينتقض بجمعها فى حيض فانه أيضاً جمعها فى قرء مع أنه يدعى فيجاب بأن المعنى بالقرء الطهر لا الحيض (وليس للمعترض الدليل) أى إقامته (على وجوده) أى الوصف أو القيد إذا منع المستدل وجود العلة فى النقض لانتفاء قيد معتبر فيها (لانه) أى الاستدلال على وجود الوصف أو القيد (نقل) من الاعتراض على علية الوصف إلى الدليل على وجوده وهو غصب قال الفنرى وفيه نظر إذ النقض يسمع وفاقا وهو مركب من إثبات الوصف ومن تخلف الحكم عنه وإثبات مقدمة المطلوب ليس بنقل ويقرب منه ما أشير اليه فى كلام المحقق من أنه متمكن من إبطال دليل الخصم فيتمكن من متمماته وإثبات الوصف منها وهذا هو مختار البعض وقيل ان كان وجود الوصف فى صورة النقض حكما شرعياً فليس له ذلك لأن الاشتغال باثبات حكم شرعى هو الانتقال بالحقيقة وإلا فله ذلك لظهور كونه متمما لمطلوبه لا انتقالا إلى مطلوب آخر أقول سبق ادعاء المستدل علية الوصف والمعترض وجوده فى صورة النقض مع تخلف الحكم عنه ثم منع المستدل وجوده فيها دليل واضح على أن اثبات المعترض وجوده تتميم للنقض لا انتقال وان كان حكما شرعياً وقيل لا يسمع أصلا مادام له طريق فى القدح أولى من النقض وإلا جائز وذلك لأن الغصب والانتقال إنما ينفيان استحسانا فلا يرتكبان إذا وجد الأحسن وإلا فالضرورة تجوزهما ثم قال بعضهم (ولو) دل المستدل على وجود العلة فى الفرع بدليل موجود فى محل النقض فنقض المعترض ذلك فقال المستدل لا نسلم وجود العلة فيه فلو (قال) المعترض (مادللت به على وجوده هنا دل عليه) أى على وجوده (ثمة) أى ما ذكرت من الدليل على وجود الوصف مع قيوده المعتبرة فى الفرع دل على وجوده معها فى النقض أيضاً فلو لم يوجد فيه لانتقض الدليل (فهو) أى هذا القول من المعترض (نقل) من نقض العلة (إلى نقض الدليل) أى دليل وجودها فلا يسمع وهو مذهب الجدليين * فى مختصر المدقق وفيه نظر ووجهه البعض بأن غير المسموع إنما هو الانتقال من الاعتراض إلى الاستدلال وهذا انتقال من اعتراض إلى اعتراض والبعض بأن الغرض ان لا تثبت العلية بالدليل المذكور وهو تارة يكون بالقدح فى نفس العلة وأخرى بالقدح فى الدليل وصورة ذلك على ما ذكر الجاربردى أن يقال من نوى قبل الزوال فى رمضان صح صومه كمن نوى من الليل والجامع

أوْ دَعْوَى الحُكْمِ مثْلَ أنْ يَقولَ السَّلَمُ عَقْدُ معاوضةٍ فلا يشْترطُ فيهِ التأجيلُ كالبيْعِ فيَنْتقضُ بالإجارَةِ قلنا هنَاكَ لاستقْرارِ المعْقودِ عليْه لا لصِحَّةِ العقْدِ ولوْ تقْديراً كقوْلنا رِقُّ الأمِّ علَّةُ رقِّ الولدِ

الاتيان بمسمى الصوم لأن الصوم الامساك فى جميع النهار مع النية فينقض بالصوم مع النية بعد الزوال فان تخلف الحكم مع وجود العلة هو الاتيان بمسمى الصوم فيقال لانسلم وجود العلة هنا فيجاب بأنه ينتقض دليل العلة حينئذ لدلالته على وجودها هنا هذا إذا ادعى انتقاض دليل العلة معينا ولو ادعى أحد الأمرين بأن يقال يلزم إما انتقاض العلة أو انتقاض دليلها وكيفما كان فلا تثبت العلية تسمع وفاقا لأنه لا انتقال من شىء إلى آخر بالكلية قال الفنرى وفيه نظر لأن نقض أحدهما مطلقا غير نقض أحدهما معينا فهذا أيضاً انتقال بالكلية أقول لانسلم أنه انتقال بالكلية وإنما يلزم لو لم يتعلق ادعاء النقض ولو بالترديد بالعلة وأما انه لا يثبت العلية كيفما كان أى سواء لزم انتقاض العلة أو انتقاض دليلها فلأن المفروض أن البعض يبطل العلية وأنه لابد لثبوت العلية من مسلك صحيح وأما مايقال من أن انتقاض دليل العلة يستلزم انتقاض العلة فظاهر البطلان كذا ذكر الفاضل أقول وذلك لأن بطلان الدليل لا يستلزم بطلان المدلول كما مر قوله (أو دعوى) عطف على منع العلة أى وجواب النقض منع ثبوت العلة أو دعوى ثبوت (الحكم) فى محل النقض وذلك إنما يتأتى إذا انفرد المعترض بدعوى عدم الحكم بأن يدفعه المستدل بإثباته فى محله ولا يجدى على المعترض أن يقول الحكم ليس بثابت هنا على مذهبي وأما إذا لم ينفرد بل اتفقا عليه أو تفرد بذلك المستدل يتوجه النقض لا محالة بأن يقول المعترض الحكم غير ثابت هنا وفاقا أو على مذهبك ولا يسع المستدل الدفع لأنه خلاف مذهبه وثبوت الحكم قد يكون ظاهراً كما يقال الأرز ربوى لأنه مطعوم كالبر فينقضه المالكى أو الحنفى بالتفاح فيجاب عنه بدعوى الحكم فيه بأن ربوى عندنا أيضاً أو خفياً (مثل أن يقول) فى جواز السلم الحال (السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل كالبيع فينتقض بالإجارة) فانها أيضاً عقد معاوضة مع اشتراط التأجيل (قلنا) التأجيل (هناك) أى فى الاجارة إنما يشترط (لاستقرار المعقود عليه) فان منافع المستأجر لا تستقر ولا تستوفى إلا بمضى الأجل (لا) أنه شرط (لصحة العقد) فعدم اشتراط التأجيل لعقد الاجارة أمر خفى يحتاج إلى تدقيق قوله (ولو تقديراً) متعلق بدعوى الحكم أى يدفع النقض بدعوى الحكم ولو كان ثبوته فى محل النقض تقديراً لا تحقيقاً (كقولنا رق الأم علة رق الولد) فينتقض بولد المغرور بحرية جارية نكحها لرق الأم مع تخلف رق الولد عنه

ويَثبُت فى ولدِ المغرورِ تقديراً وإلاّ لم تجب قيمته أو إظهار المانع) أقول لما تقدم أن النقض عبارة عن ابداء الوصف بدون الحكم وأنه إنما يقدح إذا تخلف لغير مانع لزم أن يكون جوابه بأحد أمور ثلاثة وهو إما منع وجود العلة فى صورة النقض أو دعوى وجود الحكم فيها أو إظهار المانع فلذلك أردفه المصنف به وأهمل رابعا وهو بيان كونه واردا على سبيل الاستثناء الأول من الأمور الثلاثة منع وجود العلة فى صورة النقض لعدم قيد من القيود المعتبرة فى علية الوصف مثاله ما قاله المصنف فى أول هذه المسألة وهو أن يقول الشافعى فيمن لم يبيت النية فى رمضان يعرى أول صومه عنها فلا يصح فينقضه الحنفى بالتطوع فيجيبه الشافعى أن العلة فى البطلان هو عراء أول الصوم بقيد كونه واجبا لا مطلق الصوم وهذا القيد مفقود فى التطوع فلم توجد العلة فيه ثم إذا منع المعلل وجود العلة فى صورة النقض لعدم القيد كما فرضنا فهل للمعترض أن يقيم الدليل على وجود الوصف بتمامه فى صورة النقض فيه مذاهب حكاها ابن الحاجب من غير ترجيح أحدها وبه جزم الإمام والمصنف أنه ليس له ذلك لأنه نقل من مرتبة المنع إلى مرتبة الاستدلال وعلله الإمام بأنه نقل من مسألة إلى مسألة يعنى أن الانتقال إلى وجود العلة فى صورة النقض انتقال من مسألة إلى أخرى فى غير التى كانا فيها وكلام المصنف يحتمل الأمرين والثانى له ذلك مطلقاً لأن النقض مركب من مقدمتين إحداهما إثبات العلة والثانية تخلف الحكم وإثبات مقدمة من مقدمات المطلوب ليس نقلا من بحث إلى آخر والثالث وهو رأى الآمدى أنه إن تعين ذلك طريقا للمعترض فى دفع كلام المستدل وجب قبوله وإن أمكنه القدح بطريق آخر هو أفضى إلى المقصود (قوله ولو قال الخ) يعنى اذا منع المعلل وجود العلة فى محل النقض ولم يمكن المعترض من إقامة الدليل على وجودها كما بينا وكان المعلل قد استدل على وجود العلة فى محل التعليل بدليل موجود فى محل النقض كما ستعرفه فتمسك به المعترض فقال ما ذكرت من الدليل على وجود العلة فى محل التعليل فهو بعينه يدل على وجودها فى محل النقض فجزم الآمدى بأنه لا يكون مسموعا أيضاً قال لكونه انتقالا من نقض العلة إلى نقض دليلها وذكر ابن الحاجب مثله أيضاً ثم قال وفيه نظر وظاهر كلام المحصول أو صريحه يدل على أنه مقبول وكلام المصنف محتمل الأمرين وهو إلى عدم القبول أقرب ومثال ذلك

فانه جزء اتفاقا ويدفع بأن الرق قد تحقق (ويثبت فى ولد المغرور تقديراً) وإن لم يثبت تحقيقاً (وإلا) أى وإن لم يثبت الرق تقديراً (لم تجب) على المغرور (قيمته) أى الولد لأن القيمة إنما تكون للرقيق قوله (أو إظهار) عطف على دعوى الحكم أو منع العلة أى أحد أجوبة النقض إظهار (المانع) فى محل النقض ليكون التخلف لمانع فلا يكون قادحاً كما مر مثاله أن يقال يحرم أكل الشىء الفلانى قياساً على أكل الميتة بجامع تزكى النفس

أن يقول الحنفى من نوى صوم رمضان قبل الزوال فصومه صحيح قياساً على من نوى ليلا والجامع هو الاتيان بمسمى الصوم فى الصورتين لأن الصوم عبارة عن الامساك مع النية فيقول الشافعى هو منقوض بما إذا نوى بعد الزوال فان العلة وهى الاتيان بمسمى الصوم موجودة هناك مع عدم الصحة فيقول الحنفى لانسلم أن العلة موجودة هناك فيقول الشافعى له ماذكرته من الدليل على وجود العلة فى صورة الخلاف دل بعينه على وجودها فى صورة النقض ثم قال الآمدى وابن الحاجب وغيرهما أن طريق المعترض والحالة هذه أن يقول ابتداء يلزمك إما انتقاض دليلك أو انتقاض علتك لأن العلة إن كانت موجودة فى صورة النقض فقد انتقضت وإن لم تكن موجودة فقد انتقض الدليل (قوله أو دعوى الحكم) هذا هو الطريق الثانى فى دفع النقض وهو أن يدعى المعلل ثبوت الحكم فى تلك الصورة التى نقض بها المعترض وثبوته قد يكون تحقيقيا وقد يكون تقديريا فالتحقيق مثل أن يقول الشافعى السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل قياساً على البيع فينقضه الحنفى بالاجارة فانها عقد معاوضة مع أن التأجيل يشترط فيها فيقول الشافعى ليس الأجل شرطا لصحة عقد الاجارة أيضاً بل التأجيل الذى هو فيها إنما هو لاستقرار المعقود عليه وهو الانتفاع بالعين إذ لا يتصور استقرار المنفعة المعدومة فى الحال ولا يلزم من كون الشيء شرطاً فى الاستقرار أن يكون شرطاً فى الصحة ومثال التقديرى أن يقول المستدل رق الأم علة لرق الولد فينقضه المعترض بولد المغرور بحرية الجارية فان رق الأم موجود مع انتفاء رق الولد فيقول المعلل رق الولد موجود تقديراً لأنا لولم نقدر رقه لم نوجب قيمته لأن القيمة للرقيق لا للحر والأول وهو التحقيق بدفع النقض إن كان ثبوت الحكم فيه مذهبا للمعلل سواء كان مذهباً للمعترض أم لا كما قاله فى المحصول وفى تمكين المعترض من الاستدلال على عدمه الأقوال التى تقدمت فى العلة كما قاله ابن الحاجب وغيره وأما الثانى وهو التقديرى فتوقف فيه الإمام ومختصرو كلامه وجزم المصنف بأنه يدفع ولم يتعرض له الآمدى ولا ابن الحاجب (قوله أو اظهار المانع) هذا هو الطريق الثالث فى دفع النقض ومثاله أن يقول الشافعى القتل العمد العدوان علة فى وجوب القصاص وحينئذ فيجب فى المثقل فينقضه الحنفى بقتل الولد ولده فيقول الشافعى إنما لم أوجبه على الوالد لوجود المانع وهو كون الوالد سبباً لوجود الولد فلا يكون الولد سبباً لعدمه قال (تذنيب

عن القاذورات فينتقض بحال المخمصة لوجود العلة مع تخلف الحرمة ويدفع بأن هناك التخلف لمانع وهو وجوب رفع هلاك النفس أو يقال القتل العمد العدوان يوجب القصاص فى المثقل كما فى المحد فينتقض بقتل المسلم الكافر فانه قد وجد العلة ثمة مع عدم القياس ويدفع بأن فضيلة الاسلام هناك تمنع عن القصاص المقتضى المساواة * (تنبيه) * على شرائط تجب

دعوى ثبوت الحكم أو نفيه عن صورة معينة أو مبهمة يَنْتقض بالإثبات أو النفى العامين بالعكس) أقول لما تقدم الكلام فى حد النقض ومحل قدحه وطريق دفعه شرع فى بيان ما يكون نقضاً مما لا يكون فنقول دعوى الحكم قد تكون فى بعض الصور وقد تكون فى كلها فان كان فى البعض ففيه أربعة أقسام لأنه ان ادعى ثبوت الحكم فقد يكون فى صورة معينة أومبهمة وان ادعى نفيه فقد يكون فى صورة معينة أومبهمة فدعوى ثبوت الحكم فى صورة معينة أومبهمة ينتقض بالنفى العام أى بنفى ذلك الحكم عن كل صورة لأن الموجبة الجزئية تناقضها السالبة الكلية لا بالنفى عن بعض الصور لأنه لامناقضة بين القضيتين الجزئيتين ودعوى نفى الحكم عن صورة معينة أومبهمة تنتقض بالاثبات العام أى باثباته فى كل صورة لأن السالبة الجزئية تناقضها الموجبة الكلية لا باثباته فى بعض الصور لما قلناه من عدم التناقض بين الجزئيتين نعم دعوى الثبوت فى صورة معينة تنتقض بالنفى عن تلك الصورة وكذلك بالعكس ولم يصرح به المصنف وإلى هذه الأقسام أشار بقوله دعوى ثبوت الحكم إلى العامين وتقرير كلامه دعوى ثبوت الحكم فى صورة معينة أو مبهمة تنتقض بالنفى العام ودعوى نفى الحكم عن صورة معينة أو مبهمة تنتقض بالاثبات العام وهو من باب اللف والنشر على جعل الأول للثانى والثانى للأول وان كان الأحسن عكسه كما قاله الشلوبين ليكون على وفق الترتيب (قوله وبالعكس) أشار به الى

رعايتها فى النقض (دعوى ثبوت الحكم) فى صورة معينة أو مبهمة (أو) دعوى (نفيه عن صورة معينة أو مبهمة ينتقض بالإثبات أو النفى العامين) أى إذا ادعى أن الحكم ثابت فى هذه الصورة أوصورة ما فنقض كل منهما يكون بالنفى العام بأن يقال الحكم ليس بثابت فى شىء من الصور لتحقق المناقضة بين الموجبة الجزئية والسالبة الكلية لا بالنفى عن البعض إذ لا يناقض بين الجزئيتين وإذا ادعى أنه ليس بثابت فى هذه الصورة أو بعض الصور فنقض كل منهما يكون بالإثبات العام بأن يقال هو ثابت فى جميع الصور لتحقق المناقضة بين السالبة الجزئية والموجبة الكلية لا باثبات فى البعض إذ لا تناقض بينهما كما مر وبهذا ظهر أن ماذكره من اللف والنشر الغير المرتب والا لقيل ينتقض بالنفى أو الاثبات ليرتد النفى المتقدم إلى الثبوت المتقدم والاثبات المتأخر إلى النفى المتأخر قوله (وبالعكس) أى دعوى ثبوت الحكم عاما ينتقض بالنفى عن صورة معينة أو مبهمة مثل أن يقال الحكم ثابت فى جميع الصور فينتقض بأنه ليس بثابت فى هذه الصورة أو فى بعض الصور لتحقق التناقض بين الايجاب الكلى والسلب الجزئى ولا يحسن أن يقال ليس بثابت فى شىء من الصور إذ لا تناقض بين الكليتين ودعوى نفى الحكم عاما ينتقض باثباته فى صورة

القسم الآخر وهو أن يكون دعوى الحكم عاما ويدخل فيه أيضا أربعة أقسام وتقديره ودعوى ثبوت الحكم العام تنتقض بنفيه عن صورة معينة أومبهمة ودعوى النفي العام تنتقض باثباته في صورة معينة أومبهمة لأن الكلية تناقضها الجزئية ولا ينتقض الاثبات العام بالنفي العام وعكسه لانه لا تناقض بين كليتين قال : (الثاني عَدمُ التَّأثير بأنْ يبقى الحكْم بعْدهُ وعَدمُ العكْسِ بأنْ يَثبُت الحكْم في صورةِ أخرى بعلَّة أخرى فالأوَّل كما لوْ قيلَ مَبيعٌ لم يَرهُ فلا يصحُّ كالطَّير في الهْواءِ والثاني الصبْح لا يُقصَر فلا يُقدَّم أذانُه كالمغْربِ ومَنْع التَّقْديم ثابتٌ فيما قُصرَ

معينة أومبهمة بأن يقال الحكم لم يثبت في شيء من الصور فينتقض بأنه ثابت في هذه الصورة أو بعض الصور لتحقق التناقض بين السالبة الكلية والموجبة الجزئية ولا ينبغي أن يقال هو ثابت في الجميع لما عرفت كذا قيل والحق جواز كون الحكم نقضاً لآخر سواء كان مناقضاً له بالذات أومستلزما لمايناقضه إذ لايلزم تعيين الطريق على ماعرف قال الجاربردي في ظاهر كلامه تساهل لاشعاره بأن ثبوت الحكم في صورة معينة إنما ينتقض بالنفي العام فقط والنفي عن صورة معينة بالاثبات العام فقط مع أن الاول ينتقض بنفيه عن تلك الصورة بعينها أيضاً وكذا الثاني باثباته في هذه الصورة أقول لانسلم الاشعار بذلك بل فيه بيان أن كلا منهما يصلح لنقض مايقابله لا أنه المتعين للنقض فقط (الثاني) من مبطلات العلة أمران (عدم التأثير) أي تأثير الوصف الذي جعل علة في الحكم (بأن يبقى الحكم بعده) أي بعد زوال الوصف (وعدم العكس بأن يثبت الحكم) أي مثله (في صورة أخرى بعلة أخرى) تخالف العلة الاولى وإنما جمع بينهما القرب مفهومها (فالاول) وهو عدم التأثير (كما لو قيل) على مذهب الشافعية في منع بيع الغائب (مبيع لم يره فلا يصح) بيعه (كالطير في الهواء) والسمك في الماء يقال ماجعلته علة لعدم الصحة وهو عدم الرؤية لاتأثير له فيه لبقاء الحكم وهو عدم الصحة مع انتفائه فيما إذا صار مرئياً ولم يكن مقدور التسليم (والثاني) وهو عدم العكس كما يقال في منع تقديم آذان الصبح على الوقت (الصبح لا يقصر) في السفر (فلا يقدم أذانه) على وقته (كالمغرب) فيعترض بأن عدم القصر ليس بعلة لمنع تقديم الأذان لانه لوكان علة لما ثبت الحكم وهو المنع بدونه (و) لكن (منع التقديم ثابت) بدونه (فيما قصر) من الصلوات كالظهر والعصر بعلة أخرى وهي عود الشيء على غايته بالنقض قال الخنجي سمى الامام ثبوت الحكم في صورة أخرى بعلة أخرى عكسا والمصنف عدم العكس وهذا أقرب إذ العكس في الأصل عدم المعلول لعدم العلة فعدم العكس أن لا ينعدم لانعدامها فيكون ثابتاً بعلة أخرى

والأوَّلُ يَقْدَحُ إنْ منَعْنا تَعْليلَ الواحدِ بالشَّخْصِ بعلَّتَيْن والثانى حَيْثُ يَمتنعُ تعْليل الواحدِ بالنَّوع بعلَّتَيْن وذلكَ جائزٌ فى المنْصوصةِ كالإيلاءِ واللِّعانِ والقَتلِ والرِّدَّةِ لا فى المسْتَنبطَةِ لأنَّ ظنَّ ثُبوتِ الحكْمِ لأحَدِهما يَصْرِفُه عن الآخر وعَن المجْموع) أقول الثانى من الطرق

قال الفنرى فيلزم تسمية عدم التأثير بعدم العكس أيضاً لأن الحكم ثمة لم ينعدم بانعدامها حين بقى بعد زوالها فعلم أن تسمية ماذكر بالعكس أو عدمه اصطلاح آخر غير اصطلاح الحكماء فى طرد العلة وعكسها ولا يلزم على غيرهم رعاية اصطلاحهم أقول لاخفاء أن الاصطلاح الجديد إذا ناسب اصطلاحاً متقدماً مشهوراً كان أقرب إلى القبول وأحسن مما إذا لم يناسبه أصلا وقوله فيلزم إلى آخره ضعيف لأن تلك المناسبة إنما هى لترجيح وضع اسم عدم العكس لهذا المعنى على وضع اسم العكس له لا لصحة إطلاق عدم العكس على كل ما يوجد فيه تلك المناسبة (والأول) وهو عدم التأثير (يقدح) فى علية الوصف (إن منعنا تعليل) الحكم (الواحد بالشخص بعلتين) مختلفتين لأن الحكم لما بقى بعد عدم الوصف وحصوله حينئذ يكون لعلة موجودة قطعاً كالعجز عن التسليم ظهر أن الوصف المعدوم لم يكن علة وإلا لزم تعليل الواحد الشخصى بالعلتين أو نقول لما بقى بعد عدمه ولايجوز أن حصوله لعلة أخرى للزوم المحذور لزم ثبوت الحكم بدون العلة أما إذا لم يمنع فلا يقدح بقاء الحكم بعد عدمه فى العلية لجواز حصوله بعد عدمه بعلة أخرى يؤيده أن عدم المعلول معلول لعدم كل من العلل الناقضة وهو باق بعد زوال أية علة فرضت مع أنه لا يلزم عدم عليـة عدم العلة الناقضة لعدم المعلول والحق عدم المنع لأن العلل الشرعية معرفات كما مر ولا يمتنع اجتماع الأدلة على مدلول واحد كذا ذكر الجاربردى (والثانى) وهو عدم العكس إنما يقدح فى العلية (حيث يمتنع تعليل الواحد بالنوع بعلتين) مختلفتين لأن ثبوت مثل الحكم الثابت فى هذه الصورة فى صورة أخرى بغير هذا الوصف دليل عدم علية هـذا الوصف له فى هذه الصورة وإلا لزم تعليـل الواحد النوعى بعلتين أما إذا لم يمنع فلا يقدح وذلك ظاهر (وذلك) أى التعليل المذكور (جائز فى) العلل (المنصوصة كالإيلاء واللعان) فإن الشارع نص على علية كل منهما لحرمة وطء الزوجة وهى واحد نوعى (و) مثل (القتل) العمد العدوان (والردة) فإنه نص على أن كلا منهما علة إباحة القتل وهى أيضاً واحد نوعى (لا فى) العلل (المستنبطة) فان الحكم فيها إنما يسند إلى ماظن ثبوته لأجله فيمتنع التعليل بمختلفتين (لأن ظن ثبوت الحكم لأحدهما) أى الوصفين المختلفين (يصرفه عن الآخر) أى عن ثبوته للوصف الآخر (وعن المجموع) أى وعنه

الدالة على كون الوصف ليس بعلة عدم التأثير ، وعدم العكس وإنما جمع المصنف بينهما لتفاوت معنييما فعدم التأثير هو أن يبقى الحكم بعد زوال الوصف الذى فرض أنه علة ، وعدم العكس هو أن يثبت الحكم فى صورة أخرى بعلة أخرى غير العلة الأولى وسماه الإمام العكس ، والصواب عدم العكس كما قاله المصنف لأن العكس هو انتفاء الحكم لانتفاء العلة فمثال الأول قول الشافعية فى الدليل على بطلان بيع الغائب مبيع غير مرئى فلا يصح كالطير فى الهواء والجامع بينهما هو عدم الرؤية فيه فيقول المعترض هذه الرؤية ليس مؤثرا فى عدم الصحة لبقاء هذا الحكم فى هذه الصورة بعينها بعد زوال هذا الوصف فانه ولو رآه لايصح بيعه لعدم القدرة على تسليمه ومثال الثانى استدلال الحنفية على منع تقديم أذان الصبح بقولهم صلاة الصبح صلاة لاتقصر فلا يجوز تقديم أذانها على وقتها قياسا على صلاة المغرب والجامع بينهما هو عدم جواز القصر فيقول الشافعى هذا الوصف غير منعكس لأن هذا الحكم وهو منع التقديم ثابت بعد زوال هذا الوصف فى صورة أخرى غير محل النزاع كالظهر مثلا فانها تقصر مع امتناع تقديم أذانها وهذا المنع لعلة أخرى غير عدم القصر بالضرورة لزوال عدم القصر مع بقاء المنع وقد اختلفوا فى عدم التأثير وعدم العكس هل يقدحان أم لا وبنى المصنف الأول على أن الحكم الواحد بالشخص هل يجوز تعليله بعلتين مستقلتين فعند من ذهب إلى امتناعه يكون قادحا لأنه إذا عدم الوصف المفروض علة مع بقاء الحكم كما كان من غير أن يكون ثابتاً بعلة أخرى يحصل العلم بأن ذلك الوصف غير علة وعند من جوزه لا يكون قادحاً لجواز أن يكون بقاء الحكم لوصف آخر غير ذلك الوصف المفروض علة وأما الثانى وهو عدم العكس فبناه على أن الحكم الواحد بالنوع هل يجوز تعليله بعلتين أم لا وبناؤه ظاهر مما تقدم فإن من يجوز ذلك لايجعل هذا

ثبوته لمجموع الوصفين فلا تكون العلة إلا واحداً مثلا كل من وصف الفقاهة ووصف الفقر ومجموعهما فى الفقيه الفقير الذى أعطى درهما يصلح لأن يسند إليه الاعطاء لكن لايسند إلا إلى واحد لأن ظن ثبوت الإعطاء للفقر مثلا تصرفه عن ثبوته للفقاهة وعن ثبوته لمجموعهما وكذا الكلام فى الفقاهة والمجموع أقول وفيه نظر إذ كلامنا فى تعليل الواحد النوعى فيجوز أن يغلب على الظن علية أحد الوصفين للحكم فى صورة لم يوجد لوصف الآخر ثمة وبالعكس فى صورة أخرى كما يظن أن الاعطاء للفقر فى الفقير الغير الفقيه وأنه للفقاهة فى الفقيه الغير الفقير ولا يبعد أن يظن أن الإعطاء لكل منهما فى الفقيه الفقير بمعنى أنه لو لم يكن من الوصفين إلا هذا أو ذاك لأعطى وإنما قيد الاتحاد فى الأول بالشخص وفى الثانى بالنوع لأن فى الأول يبقى الحكم المعين كعدم جواز بيع الطير فى الهواء بعينه الغير المرئى بعد زوال علته كعدم

قادحاً لجواز ثبوت حكم فى صورة لعلة وثبوت مثله فى صورة أخرى لعلة أخرى وقد علمت من هذا أن الحكم الواحد إن بقى شخصه بعد زوال العلة فهو عدم التأثير ، وإن بقى نوعه فهو عدم العكس ووجه كون الأول واحداً بالشخص أن امتناع بيع الطير فى الهواء قد بقى بعينه بعد الرؤية كما كان قبلها بخلاف منع تقديم الأذان فان الباقى منه بعد زوال العلة وهو كون الصلاة لاتقصر إنما هو المنع فى الرباعية والذى كان ثابتاً مع العلة إنما هو منع غيرها لكنهما مشتركان فى النوعية ، وهو منع تقديم الأذان وبناء عدم التأثير على تعليل الواحد بالشخص يلزم منه أن يكون المراد ببقاء الحكم فيه إنما هو البقاء فى تلك الصورة بعينها فافهمه إذا علمت ذلك فقد اختلفوا فى جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين على مذهب أحدها يجوز مطلقاً واختاره ابن الحاجب والثانى لا يجوز مطلقاً واختاره الآمدى والثالث يجوز فى المنصوصة دون المستنبطة واختاره الإمام كما نص عليه بعد هذه المسألة فى الكلام على الفرق وتابعه المصنف هنا ثم أن مقتضى كلام المصنف أن الخلاف جار فى الواحد بالشخص والواحد بالنوع وقال الآمدى محل الخلاف فى الواحد بالشخص وأما الواحد بالنوع فيجوز بلاخلاف وهذا الخلاف هو المعبر عنه بأن العكس هل هو معتبر فى العلل أم لا لكن الإمام لما حكاه هنا ذكر أن العلل الشرعية لا يشترط فيها العكس قال وفى العقلية خلاف بين أصحابنا والمعتزلة ثم اختار مذهب المعتزلة وهو أنه لايشترط وقد اختصر صاحب التحصيل كلامه على وجهه وأما صاحب الحاصل فانه نقل عن الأشاعرة أنهم خالفوا فى العقليات والشرعيات وليس مطابقاً لما فى المحصول وإذا جمعت بين ماقاله الإمام هنا وبين قوله أنه لايجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين علمت أن حكمه بجواز العكس فى العلل الشرعيات إنما هو فى المنصوصة دون المستنبطة ثم استدل المصنف

الرؤية ويعلل بعلة أخرى كالعجز عن التسليم وفى الثانى يعلل الحكم الثابت فى صورة كمنع تقديم آذان المغرب بعلة كعدم القصر ومثله الثابت فى أخرى كمنع تقديم آذان الظهر بأخرى وهو استلزامه العود على غايته بالنقض فليس هناك تعليل حكم شخصى بعينه بعلتين بل تعليل الواحد النوعى وهو منع تقديم الأذان مطلقاً ثم المذكور فى غير هذا الكتاب أن عدم التأثير أربعة أقسام . الأول : أن يظهر عدم تأثير الوصف مطلقاً ويسمى عدم التأثير فى الوصف مثل عدم تأثير عدم القصر فى عدم تقديم الأذان فانه لامناسبة ولاشبه فهو مجرد وصف اتفق وجوده مع الحكم فمرجعه المطالبة لكون العلة علة بناء على عدم قبول الطرد . والثانى : أن يظهر عدم تأثيره فى ذلك الأصل للاستغناء عنه بوصف آخر ويسمى عدم التأثير فى الأصل ككون الطير فى الهواء غير مرئى فانه وإن ناسب نفى الصحة إلا أن العجز عن التسليم كاف فى ذلك ومرجعه المعارضة فى العلة بإبداء علة أخرى . الثالث : أن يظهر عدم تأثير قيد منه وهو أن يذكر فى

على أن الحكم الواحد بالشخص يجوز تعليله بعلتين منصوصتين بالوقوع فان اللعان والايلاء علتان مستقلتان فى تحريم وطء المرأة وكذلك من ارتد والعياذ بالله وجنى على شخص فقتله فان كلا منهما علة مستقلة فى اراقة دمه وإذا ثبت ذلك فى الواحد بالشخص ثبت فى الواحد بالنوع بطريق الأولى لأن كل من قال بالأول قال بالثانى بخلاف العكس كما تقدم وهو من محاسن كلام المصنف فاعلمه واجتنب ماقاله الشارحون فيه نعم التمثيل بالايلاء فاسد فان الزوجة لاتحرم به أصلا وليس فيه إلا الحنث على تقدير الوطء وهذا المثال لم يذكره الإمام هنا غير أنه ذكر فى موضع آخر مايوافقه وتبعه فيه المصنف وكأنه توهم أن الحلف على الشيء يكون محرما له ولو مثل بالظهار لاستقام وأما المنع فى المستنبطة فاستدل عليه بأن الحكم فيها إنما هو مستند إلى ماظن المجتهد أنه علة له وعلى هذا التقدير يمتنع التعليل بعلتين لأن ظن ثبوت الحكم لأجل أحد الوصفين يصرفه عن ثبوته لأجل الوصف الآخر أو لأجل مجموع الوصفين وحينئذ فلا يحصل الظن بعلية كل منهما ومثال ذلك إذا أعطى شيئاً لفقيه فقير فانه يحتمل أن يكون الاعطاء للفقه وان يكون للفقر فلا يجوز إسناده إليهما لما قلنا وهذا الدليل منقوض بالعلل المنصوصة واختلف القائلون بالجواز إذا اجتمعت فقيل كل واحدة علة مستقلة ورجحه ابن الحاجب وقيل المجموع علة واحدة وقيل العلة واحدة لابعينها إذا علمت جميع ماقاله المصنف وهو أن عدم التأثير وعدم العكس إنما يقدحان إذا منعنا تعليل الحكم الواحد بعلتين وأن الراجح فى التعليل بعلتين منعه فى المستنبطة دون المنصوصة علمت أن الراجح عنده أنهما يقدحان فى المستنبطة دون المنصوصة ، وهو خلاف مافى المحصول فان حاصل ما فيه أنهما لا يقدحان قال : (الثالث الكسر وهوَ عدمُ تأثير أَحد

الوصف المعلل به وصفا لاتأثير له فى الحكم ويسمى عدم التأثير فى الحكم مثل أن تقول الحنفية فى المرتدين المتلفين أموالنا كفاراً تلفوا أموالا فى دار الحرب فلاضمان عليهم كسائر الكفار فيقال دار الحرب لاتأثير لها عندكم لايجابكم الضمان بالإتلاف فى دار الحرب ومرجعه إلى مطالبة تأثير كونه فى دار الحرب . الرابع : أن لايظهر شيء من ذلك لكن لايطرد فى جميع صور النزاع ويسمى عدم التأثير فى الفرع مثاله أن يقال فى تزويج المرأة نفسها زوجت نفسها بغير إذن وليها من غير كفؤ فلا يصح كما لو زوجت من غير كفؤ فيقول المعترض كونه غير كفؤ لا أثر له فان النزاع واقع فيما زوجت من كفؤ وغير كفؤ وحكمهما سواء فلا أثر له فرجعه إلى المعارضة بوصف آخر وهو تزويجها نفسها فقط فهذه هى أقسام عدم التأثير والمصنف خص اسم عدم التأثير بالقسم الثانى منه وسمى القسم الأول عدم العكس مع تغيير ما لتقرير غيره فى القسمين ولم يذكر القسمين الباقيين لأن الثالث كالأول فى الحكم والرابع كالثانى (الثالث) من المبطلات (الكسر وهو عدم تأثير أحد

الجُزأينِ ونقضُ الآخر كقولهمْ صلاةُ الخوفِ صلاةٌ يجبُ قضاؤُها فيجبُ أداؤُها قيل خصوصيَّة الصَّلاةِ مُلغىً لأنَّ الحجَّ كذلكَ فبقيَ كونهُ عبادةً وهو منقوضٌ بصومِ الحائضِ) أقول الثالث من الطرق الدالة على إبطال العلة الكسر وهو أن تكون العلة مركبة فيبين أن المعترض عدم تأثير أحد جزأيها ثم ينقض الجزء الآخر كما إذا استدل الشافعى على وجوب فعل الصلاة فى حال الخوف بقوله صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب أداؤها قياساً على صلاة الأمن فالعلة كونها صلاة يجب قضاؤها وهو مركب من قيدين فيقول الحنفى خصوصية القيد الأول وهو كونه صلاة ملغى لا أثر له لأن الحج كذلك أى يجب قضاؤه فيجب أداؤه مع أنه ليس بصلاة فبقى كونها عبادة يجب قضاؤها وهو منقوض بصوم الحائض فانه عبادة يجب قضاؤها مع أنه لا يجب أداؤها وهذا الذى قرره المصنف من كون وجوب قضاء الحج علة لوجوب أدائه غير مستقيم فان التطوع يجب قضاؤه ولايجب أداؤه وقد اختار الآمدى أن الكسر يقدح كما اختاره المصنف ولكنه عبر عنه بالنقض المكسور وفسر الكسر بتخلف الحكم عن الحكمة المقصودة منه ونقل عن الأكثرين أنه لايقدح واختاره ومثل له بأن يقول الحنفى فى مسألة العاصى بسفره مسافر فيترخص كالعاصى فى سفره ويبين مناسبة السفر للترخص بما فيه من المشقة فيقال ماذكرته من الحكمة قد وجدت فى الحضر فى حق أرباب الصنائع الشاقة مع عدم الترخص واختار ابن الحاجب فى جميع ذلك ما اختاره الآمدى قال

الجزأين) للوصف المظنون عليته (نقض) الجزء (الآخر) ويسمى النقض المكسور وإنما يرد على الوصف المركب من جزأين أحدهما ملغى والآخر منقوض فهو فى الحقيقة قدح فى تمام العلة بعدم التأثير وفى جزئها بالنقض كذا فى محصول الإمام (كقولهم صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها) إجماعاً (فيجب أداؤها) قياساً على صلاة الأمن (قيل) اعتراضاً عليه (خصوصية الصلاة) فى العلية (ملغى) إذ وجوب الأداء لوجوب القضاء غير مختص بالصلاة (لأن الحج) أيضاً (كذلك) فانه يجب أداؤه لوجوب قضائه (فبقى) بعد الغاء الخصوصية فى الوصف المذكور (كونه عبادة) يجب قضاؤها (وهو منقوض بصوم الحائض) فانه يجب قضاؤه مع أنه لايجب أداؤه لمنع الحائض عنه شرعاً ويعلم من هذا المعترض مالم يبين الغاء القيد الذى احترز به عن البعض لم يتأت له النقض على الباقى قال الفنرى وفى وجوب أداء الحج لوجوب قضائه نظر فان المتطوع به إذا أفسده الجماع يجب عليه القضاء مع عدم وجوب أدائه * أقول لا نسلم أنه لايجب أداء حج التطوع بل يجب بعد الشروع لما عرف أن هذا من لوازم عبادة يمضى فى فاسدها بخلاف

(الرابع القلب وهوَ أنْ يُربطَ خلافُ قولِ المستدلِّ علىٰ علّتهِ إلحاقاً بأصلهِ

الصلاة نعم لو قيل المثال من أصله غير مطابق لكان وجها لأنه يتأتى النقض وان لم يبين إلغاء خصوصية الصلاة بصلاة النائم فانه يجب قضاؤها ولايجب أداؤها ولو دفع بأن المراد أنه من شأنها الوجوب فى الجملة لم يتأت النقض بصوم الحائض أيضاً لأنه أيضاً كذلك اللهم إلا أن يراد مامن شأنه الوجوب اولا المانع العقلى هذا والكسر على ما هو المشهور نقض المعنى وحاصله وجود الحكمة المقصودة من الوصف فى صورة مع عدم الحكم والمختار أنه لايبطل العلية فلا يسمع إلا إذا علم وجود قدر الحكمة أو أكثر ولم يثبت حكم آخر أليق بتحصيل تلك الحكمة منه وحينئذ هو كالنقض والكلام فيه كالكلام فيه اختلافا واختياراً واستدلالا وسؤالا وجوابا ومثاله أن يقول الحنفى فى المسافر العاصى بسفره مسافر فيترخص بسفره كالمطيع فيقال له لم كان السفر علة الترخص يقول بالمناسبة لما فيه من الحرج المقتضى الترخص لأنه تخفيف وهو نفع للمترخص فيعترض عليه بصنعة شاقة فى الحضر كحمل الأثقال فانه قد وجد فيه الحرج الذى هى الحكمة فى علية السفر للترخص مع عدم الحكم *

المبطل (الرابع) للعلية (القلب وهو أن يربط) حكم هو (خلاف قول المستدل) أى حكمه (على علته) أى الوصف الذى جعله المستدل علة فى قياسه (إلحاقاً بأصله) بأن يقال ثبت هذا الحكم الذى هو خلاف حكمك فى الأصل بعلتك فيثبت فى الفرع بها أيضاً فلا يثبت فيه الحكم الذى ادعيت ثبوته بها للوفاق على عدم اجتماعهما فى الفرع واحتج الإمام على اشتراط اتحاد الأصل بأن القالب لورد الحكم المخالف إلى أصل آخر فحكم هذا الأصل المخالف لحكم المستدل أن تحقق فى أصل المستدل كان رده اليه أولى لأن المستدل لا يمكنه منع وجود الوصف فى أصله ويمكنه منع وجوده فى أصل آخر وإن لم يتحقق فى أصله كان هذا الأصل نقضا على علة المعترض اوجود هذا الوصف فيه باعترافه مع عدم ذلك الحكم قال الفنرى لا حاجة إلى الاحتجاج لأن الاصطلاح هكذا وهو لا يحتاج إلى الاحتجاج أقول هو بطريق التنبيه على سبب الاصطلاح وذكر المحقق أن حاصل القلب دعوى استلزام وجود الجامع فى الفرع مخالفة حكمه لحكم الأصل الذى هو مذهب المستدل قال الفاضل والظاهر أن حكم الأصل من سهو القلم والصواب حكم الفرع لأن المعترض يدعى أن الجامع فى الفرع يستلزم حكما مخالفاً لحكمه الذى يثبته المستدل دون المعترض ويعتقده وأما حكم الأصل الذى يخالفه الحكم الذى استلزمه الجامع فى الفرع فمذهب المستدل والمعترض جميعاً كما ستعرف ويؤيده ما ذكر من أن القلب بأقسامه

وهوَ إمّا نَفْى مَذْهبِهِ صريحاً كقولهمْ المسْحُ رُكنٌ من الوُضوءِ فلا يكْفى فيهِ أقلُ ما ينْطلقُ عليه الاسمُ كالوجْه فيَقول رُكنٌ منهُ فلا يُقدَّر بالرُّبع كالوجْه أوْ ضمْناً كقولهمْ بيْع الغائبِ عَقْد مُعاوضَة فيَصِحُّ كالنِّكاح فيقولُ فلا يثْبتُ فيه خِيارُ الرُّؤيةِ ومنْهُ قلْبُ المُساواةِ كقولهمُ المُكرَه مالكٌ مُكلَّفٌ فيَقعُ

نوع من المعارضة لكونه دليلا يثبت به خلاف حكم المستدل[1] وما ذكر فى بعض الشروح ان القلب تعليق نقيض الحكم المدعى عليته على الوصف الذى جعله المستدل علة الحكم وماذكر فى المحصول أراد ما نقله المصنف إلى ماهنا وهو قوله أن يربط إلى آخره (وهو) أى القلب (إما نفى مذهبه) أى المستدل (صريحاً كقولهم) أن الحنفية (المسح ركن من) أركان (الوضوء فلا يكفى فيه أقل ما ينطلق عليه الإسم) أى اسم المسح (كالوجه) أى كغسله فإنه لا يكفى ثمة أقل ما ينطلق عليه اسم الغسل (فيقول) فى القلب المسح (ركن منه) أى من الوضوء (فلا يقدر بالربع كالوجه) فتقدير المسح بالربع مذهب المستدل وقد نفاه صريحاً وعدم التقدير بالربع وإن لم ينافِ عدم الاكتفاء بالأقل بالذات لاجتماعهما فى الأصل الذى هو الوجه إلا أنهما متنافيان فى الفرع الذى هو المسح لعارض اتفاق الإمامين على منع خلو الوجوب عن الربع والأقل لعدم وجوب الاستيعاب (أو) أن ينفى مذهب المستدل (ضمناً) بأن يدل على نفى لازم من لوازم مذهبه فيلزم نفى مذهبه (كقولهم بيع الغائب عقد معاوضة فيصح) من الجهل بالعوض (كالنكاح فيقول) انه عقد معاوضة (فلا يثبت فيه خيار الرؤية) كالنكاح فثبوت خيار الرؤية فى بيع الغائب لكونه لازماً لصحته متى نفى نفيت وإن لم يصرح إلا بنفى اللازم وهذان الحكمان أعنى الصحة وعدم الخيار لا يجتمعان فى الفرع للوفاق على ذلك وإن لم يتنافيا لذاتهما لاجتماعهما فى الأصل أعنى النكاح (ومنه) أى ومما ينفى مذهب المستدل ضمناً (قلب المساواة) وهو أن يكون فى الأصل حكمان . أحدهما : منفى عن الفرع وفاقاً والثانى مختلف فيه كالمختار فإن فيه يعاد إقراره بالطلاق المنفى فى المكروه وفاقا ووقوع الطلاق بالإيقاع المختلف فيه فى الفرع وهو المكره فإذا أثبت المستدل الحكم المختلف فيه فى الفرع قياساً على الأصل (كقولهم المكره مالك) للطلاق (مكلف فيقع

---

[1] وهو الحكم الذى يثبته المستدل فى الفرع لا الحكم الثابت فى الأصل لأنه مسلم الثبوت عند المستدل والمعترض جميعاً فلا وجه لتخصيصه بالمستدل .

طلاقهُ كالمختار فيقولُ فنُسوِّى بينَ إقرارِه وإيقاعه أوْ إثباتُ مَذْهبِ المُعترِض كقولهم الاعتكافُ لُبثٌ مخصوصٌ فلا يكونُ بمجرَّدهِ قربةً كالوُقوفِ بعرفَة فيقولُ فلا يُشترطُ الصَّوْمُ فيه كالوقوفِ بعرفَة

طلاقه كالمختار فيقول) أى فالقالب يقول المكلف مالك للطلاق (فنسوى بين إقراره) بالطلاق (وإيقاعه) إياه كالمختار وإذا سوى بينهما فاما أن يكون فى الثبوت وهو باطل وفاقا أو فى الانتفاء وهو المطلوب ، وإنما سمى بذلك لأن مساواة الحكمين فى الأصل إنما هى فى الثبوت وما أثبته القالب فى الفرع إنما هو فى الانتفاء فكأنه بدل تلك المساواة بهذه والتبديل قد يسمى قلباً أو لأنه قلب دليل المستدل لإثبات المساواة فى الفرع وإنما قال منه لفصله عما قبله لأن الضمنى ما ينفى لازم مذهب المستدل كما مروهذا لاينفيه فلا يكون من أفراده وذلك لأن المنفى فيه إنما هو الافتراق بين الحكمين وليس بلازم لمذهب المستدل وهو وقوع طلاق المكره - لوجود الوقوع مع انتفاء الافتراق فى صورة مساواة الحكمين فى الثبوت[1] بل يثبت ما يستلزم نفى مذهبه وهو مساواتهما فى الانتفاء المستلزم لعدم وقوع طلاق المكره وهو نفى مذهبه إلا انهما لما اشتركا فى عدم التصريح بنفى مذهب المستدل أورده فى ذيله بقوله ومنه كذا ذكر الفنرى أقول هذا إنما يصح أن لو فسر المصنف الضمنى بما فسره والظاهر من عبارته أنه النفى الغير صريح وقلب المساواة كذلك ولعله إنما قال ومنه لضعف مثل هذا القلب وحط رتبته عما سبق قوله (أو إثبات) عطف على نفى مذهبه أى القلب إنما نفى مذهب المستدل أو إثبات (مذهب المعترض كقولهم) أى الحنفية (الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرده قربة) من غير ضميمة من العبادات وهى الصوم (كالوقوف بعرفة فيقول) هو لبث مخصوص (فلا يشترط الصوم فيه كالوقوف بعرفة) لعدم اشتراط الصوم الذى أثبته مذهب المعترض * فإن قلت أنه نفى

[1] يريد بذلك أن وجود الوقوع لايستلزم الافتراق لأنه يستلزم نفى شمول العدم وهو يكون بطريقين اما شمول الوجود أو الافتراق ، ولا خفاء انه إنما يتم أن او أخذ اللزوم عقلياً أما إذا أريد الاجتماع ولو باتفاق بين المستدل والمعترض فيجوز كونه من هذا القبيل . فان ثبوت الوقوع فى المكره مع عدم صحة الاقرار بالاتفاق بمعنى لو ثبت الوقوع لم تثبت الصحة فإذا ثبت الأول لم يثبت الثانى بناء على الاتفاق ولزم الافتراق كما أن فى بيع الغائب الصحة وثبوت الخيار مجتمعان أى لو ثبت ثبت بالاتفاق لا باللزوم العقلى .

قيل المتنافيانِ لا يجتمعانِ قلنا التّنافى حَصلَ فى الفَرع بعُرضِ الإجماع تنبيه القلب معارَضة إلا أنّ علّة المعارضة وأصلها يكون مغايراً لعلّة المستدلّ)
أقول الطريق الرابع من الطرق المبطلات للعلية القلب وهو أن يربط المعترض خلاف قول المستدل على العلة التى استدل المستدل بها الحاقا بالأصل الذى جعله مقيساعليه وعبر فى المحصول بقوله نقيض قول المستدل وهو لا يستقيم فان الحكم الذى يثبته القالب يشترط أن يكون مغايرا

لمذهب المستدل صريحا فيكون من القسم الأول قلنا القسم الأول هو ما ينفيه صريحا ولا يكون ذلك النفى نفس مذهب القالب كعدم تقدير المسح بالربع فانه ليس مذهباً المعترض بعينه وهذا القسم ليس منه كذا ذكر الفنرى أقول يقال عليه لا نسلم أن نفى المستدل ليس مذهب مخالفه كيف ومذهبه الاكتفاء بالأقل مثلا وعدم التقدير بالربع من لوازمه والتمذهب بالملزوم تمذهب باللازم اللهم الا أن يفسر المذهب بما يصلح بأن يقال المراد به ماذهب اليه أولا وبالذات لما ذكره والحق أن القسم الأول ما ينفى مذهب المستدل صريحا مطلقا كما يشعر به اطلاق العبادة وهو أعم من أن يكون مثبتاً لمذهب المعترض أولا وأن الظاهر انهما قسمان متداخلان لا متباينان فيصلح أن يكون المثال الواحد مثالا لهما لكن بالاعتبارين فيكون مسألة الاعتكاف من القسم الأول بأحد الاعتبارين لا ينافى التمثيل به فى القسم الآخر بالاعتبار الآخر فان (قيل) القلب غير جائز كما ذهب اليه البعض لأن حكم القالب لابد أن ينافى حكم القايس والالم يتحقق النزاع أو لامتناع أن يكون للعلة الواحدة حكمان غير متنافيين وحينئذ يلزم فى الأصل الواحد ثبوت المتنافيين بعلة واحدة و (المتنافيان لا يجتمعان قلنا التنافى) بين الحكمين ليس بالذات حتى يمتنع اجتماعهما فى أصل واحد بل (حصل فى الفرع بعرض الإجماع) أى عارض الوفاق على أن الفرع لا يكون فيه إلا أحدهما بعد ما أدى اجتهاد البعض إلى أحدهما فاجتهاد الآخر إلى الآخر كما أشرنا اليه فالقالب إذا بين أن الوصف فى الفرع أن يقتضى أحدهما ليس بأولى منه فى أن يقتضى الآخر لمقارنة الوصف كليهما فى الأصل امتنع حكم المستدل فى الفرع دون حكم القالب لامتناع ترجيح أحد المتساويين والوفاق على عدم حصولهما فيه * (تنبيه) * على المناسبة والمخالفة بين القلب والمعارضة (القلب معارضة) أى كالمعارضة فى أن كلا منهما يثبت خلاف ما أثبت المستدل (إلا أن علة المعارضة وأصلها يكون مغايراً لعلة المستدل) وأصله أى تجب هذه المغايرة فى المعارضة به يشعر كلام الفنرى وغيره وصورته أن يقال ما ذكرته من الوصف وان اقتضى ثبوت الحكم فى الفرع فعندى وصف آخر يقتضى خلافه قياسا على الأصل الفلانى ويجب فى القلب اتحاد العلة والأصل كما مر فعلى هذا يكون

له لا نقيضا كما سيأتى فلذلك أبدله المصنف بالخلاف * والقلب ثلاثة أقسام الأول أن يكون لنفى مذهب المستدل صريحا كقول الحنفية مسح الرأس ركن من أركان الوضوء فلا يكفى فيه أقل ما ينطلق عليه الإسم قياسا على الوجه فيقول الشافعى مسح الرأس ركن من أركان الوضوء فلا يقدر بالربع قياساً على الوجه فهذا القلب قد نفى مذهب المستدل صريحا ولم يثبت مذهب المعترض لجواز أن يكون الحق هو الاستيعاب كما قاله مالك الثانى أن يكون لنفى مذهب المستدل ضمنا أى يدل على بطلان لازم من لوازمه كقول الحنفية بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع عدم رؤية المعقود عليه قياساً على النكاح فيقول الشافعى بيع الغائب عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح وثبوت خيار الرؤية لازم لصحة بيع الغائب عندهم وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم (قوله ومنه) أى ومن القلب الذى ذكره المعترض لنفى مذهب المستدل ضمنا قلب المساواة وهو أن يكون فى الأصل حكمان أحدهما منتف عن الفرع بالاتفاق بينهما والآخر مختلف فيه فاذا أراد المستدل إثبات المختلف فيه بالقياس على الأصل فيقول المعترض تجب التسوية بين الحكمين فى الفرع بالقياس على الأصل ويلزم من وجوب التسوية بينهما فى الفرع انتفاء مذهبه مثاله استدلال الحنفية على وقوع طلاق المكره بقولهم المكره مالك للطلاق مكلف فيقع طلاقه بالقياس على المختار فيقول الشافعى المكره مالك مكلف فنسوى بين إقراره بالطلاق وإيقاعه إياه قياسا على المختار ويلزم من هذا أن لا يقع طلاقه ضمناً لأنه إذا ثبتت المساواة بين إقراره وإيقاعه مع أن إقراره غير معتبر بالاتفاق لزم أن يكون الإيقاع أيضا غير معتبر الثالث أن يكون لإثبات مذهب المعترض كاستدلال الحنفية على اشتراط الصوم فى صحة الاعتكاف بقولهم الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرد قربة كالوقوف بعرفة فإنما صار قربة بانضمام عبادة أخرى اليه وهو الإحرام فيقول الشافعى لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة

قوله إلا أن الخ بيان تنافيهما وشرحه الجاربردى بأن المعنى أنه لا يجب الاتحاد فى المعارضة أقول وعلى هذا يلزم أن تكون المعارضة أعم وهو جيد يؤكده حمل المصنف المعارضة بها هو وما صرحوا من أن الحق أن القلب بأقسامه راجع إلى المعارضة وانه نوع مخصوص منها والخصوصية كون الجامع فيه مشتركا بين قياسى المستدل والمعارض قال الإمام ولهذا يكون للمستدل أن يمنع حكم القالب فى الأصل وان يقدح فى تأثير علته بالوجوه القادحة فى العلية حتى القلب بشرط أن لا يكون مناقضا لحكم القياس الأول حتى إذا فسد قلب القالب بقلب المستدل سلم أصل قياسه من القلب فعلى هذا يكون قوله إلا أن الخ بيان كون المعارضة أعم على وزن قولنا الانسان حيوان إلا أن الحيوان قد لا يكون ناطقا وفى كلام الفنرى اشادة

وقوله قيل المتنافيان الخ أشار به إلى ما ذكره فى المحصول وهو أن من الناس من أنكر إمكان القلب محتجا عليه بأنه لما اشترط فيه اتحاد الأصل المقيس عليه مع الاختلاف فى الحكم لزم منه اجتماع الحكمين المتنافيين فى أصل واحد وهو محال وجوابه أن التنافى بين الحكمين إنما حصل فى الفرع فقط لأمر عارض وهو إجماع الخصمين على أن الثابت فيه إنما هو أحد الحكمين فقط وأما اجتماعهما فى الأصل فغير مستحيل لأن ذات الحكمين غير متنافية ألا ترى أن الأصل فى المثال الأول وهو غسل الوجه قد اجتمع فيه الحكمان وهما عدم الاكتفاء بما ينطلق عليه الاسم وعدم تقديره بالربع وهذان الحكمان يمتنع اجتماعهما فى الفرع وهو مسح الرأس لأن الإمامين قد اتفقا على أن الثابت فيه هو أحدهما وكذلك الأصل فى المثال الثانى وهو النكاح فان الحكمين يجتمعان فيه وهما صحته بدون الرؤية وعدم ثبوت الخيار فيه ولكن الثابت فى الفرع وهو بيع الغائب إنما هو أحدهما وكذلك الأصل فى المثال الثالث وهو الوقوف بعرفة فان الحكمين يجتمعان فيه وهما أن الصوم لا يشترط وأنه بمجرد ليس بقربة (قوله تنبيه الخ) لما بين القلب وأقسامه شرع فى الفرق بينه وبين المعارضة فقال القلب فى الحقيقة معارضة فان المعارضة تسليم دليل الخصم وإقامة دليل آخر على خلاف مقتضاه وهذا بعينه صادق على القلب إلا أن الفرق بينهما أن العلة المذكورة فى المعارضة والأصل المذكور فيها يكونان مغايرين للعلة والأصل اللذين ذكرهما المستدل بخلاف القلب فان علته وأصله هما علة المستدل وأصله قال الإمام وليس للمستدل الاعتراض على القلب لاستلزامه القدح فى علة نفسه أو أصله بخلاف المعارضة فان المستدل أن يعترض عليها بكل ما للمعترض أن يعترض به على دليل المستدل من المنع والمعارضة وله أن يقلب قلبه وحينئذ فيسلم أصل القياس قال (الخامس القَوْلُ بالموجَبِ وهُو تَسْلِيمُ مقتَضى قَولِ المسْتدلِّ مَع بَقاء الخِلافِ

إلى أن المعنى أن القلب معارضة بمعنى تسليم دليل الخصم وإقامة دليل آخر على خلاف مقتضاه لكنه ليس بمعارضة مصطلح عليها بين الأصوليين وهى ما وجب فيه مغايرة العلة والأصل * أقول وهذا إنما يصح لو كان المعارضة المذكورة ثانيا غير المذكورة أولا مع كونها مفادة بالتعريف اللامى الظاهر فى العهدية هنا وهو بعيد * المطل * (الخامس القول بالموجب) أى بموجب العلة (وهو تسليم مقتضى قول المستدل) أى ما يلزم من علته ودليله (مع بقاء الخلاف) وحاصله دعوى نصب الدليل فى غير محل النزاع وهو يقع فى جانب النفى تارة إذا كان المطلوب نفى الحكم واللازم من الدليل كون شىء معين غير موجب لذلك الحكم وفى جانب الاثبات أخرى كما لو كان المطلوب إثبات الحكم فى الفرع واللازم من الدليل ثبوته فى صورة مامن

مثَاله فى النَّفى أنْ نَقول التَّفاوُت فى الوسيلةِ لا يَمْنعُ القصاصَ فيقول مُسلَّم ولكنْ لا يَمنعَه عَنْ غيْرِهِ ثمَّ لوْ بيَّنَّا أنّ الموجَبَ قائمٌ ولا مانعَ غيْرُه لمْ يكُنْ ما ذَكرْنا تمامَ الدَّليل وفى الثُّبوتِ قولُهم الخيْلُ يُسَابق عليْها فتَجبُ الزّكاةُ فيها كالإبلِ فنَقولُ مُسلَّم فى زَكاةِ التِّجارة) أقول الطريق الخامس من مبطلات العلية القول بالموجب أى القول بموجب دليل المستدل وهو عبارة عن تسليم مقتضى ماجعله المستدل دليلا لحكم مع بقاء الخلاف بينهما فيه وذلك بأن يتخيل أن ما ذكره من النص أو القياس مستلزم لحكم المسألة المتنازع فيها مع أنه غير مستلزم له فلا ينقطع النزاع بتسليمه وهذا الحد أولى من قول المحصول أنه تسليم ماجعله المستدل موجب العلة مع استيفاء الخلاف لخروج القول بالموجب الذى يقع فى غير القياس وكأنه أراد تعريف ما يقع فى القياس خاصة لأن الكلام فى مبطلات العلية والقول بالموجب قسمان * أحدهما أن يقع فى النفى وذلك إذا كان مطلوب المستدل نفى الحكم واللازم من دليله كون شىء معين غير موجب لذلك فيتمسك به لتوهمه أنه ما أخذ الخصم مثاله أن يقول الشافعى فى القتل بالمثقل التفاوت فى الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت فى المتوسل إليه يعنى أن المحدد والمثقل وسيلتان إلى القتل والتفاوت الذى بينهما لا يمنع الوجوب كما لا يمنعه التفاوت فى المتوسل اليه وهو التفاوت فى المقتولين من الصغر والكبر والخساسة والشرف فيقول الحنفى كون التفاوت فى الوسيلة

جنسه (مثاله فى النفى أن نقول) نحن فى وجوب القصاص فى القتل بالمثقل (التفاوت فى الوسيلة) أى وسيلة القتل (لا يمنع القصاص) أى وجوبه أى قياساً على التفاوت فى المتوسل اليه كأنواع الجراحات القاتلة فانه لا يمنعه وفاقا وقال الجاربردى كأفراد المقتولين أقول هو لا يكاد يصح إلا بتعسف إذ المتوسل اليه القتل لا المقتول (فيقول) المعترض عدم منع هذا التفاوت فى الوسيلة الوجوب (مسلم ولكن لا يمنعه) أى لم لا يجوز أن يمنع وجوب القصاص أمر يوجد فى المثقل (عن غيره) أى غير التفاوت (ثم لو بينا أن الموجب) للقصاص وهو إزهاق الروح بغير حق (قائم) فى صورة القتل بالمثقل (ولا مانع) فيه (غيره) أى التفاوت فى الوسيلة لكنا مقرين بالانقطاع فى الاستدلال الأول لأنه ظهر أنه (لم يكن ماذكرنا) أولا (تمام الدليل) بل أحد أجزائه مع ادعائنا أنه دليل تام (وفى) مثاله (الثبوت قولهم الخيل) حيوان (يسابق عليها فتجب الزكاة فيها) قياسا على (الإبل فنقول) ما أثبته بالدليل وجوب الزكاة فى الجملة وهو (مسلم فى زكاة التجارة) لأنا قائلون بأنه لو كان مال التجارة يلزم فيه الزكاة والخلاف إنما هو فى زكاة العين وإن لم تكن للتجارة ولا يلزم من إثبات

لايمنع وجوب القصاص مسلم ونحن نقول بموجبه ولكن لم لايجوز أن يمنع من وجوبه أمر موجود فى المثقل غير التفاوت وأنه لا يلزم من ابطال هذا المانع المعين ابطال جميع الموانع ثم أن الشافعى المستدل لو ادعى بعد ذلك أنه يلزم من تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع وبينه بأن الموجب للقصاص وهو القتل العمد العدوان قائم فى صورة القتل بالمثقل وانه لامانع فيه غير التفاوت فى الوسيلة بالأصل أو بغيره من الطرق لكان منقطعا أيضا أى حتى لا يسمع ذلك منه لأنه ظهر أن المذكور أولا ليس هو دليلا تاما بل جزأ من الدليل هكذا قاله الإمام وتبعه المصنف وفيه نظر ظاهر ولم يتعرض ابن الحاجب لذلك * القسم الثانى أن يقع فى الاثبات وذلك إذا كان مطلوب المستدل اثبات الحكم فى الفرع واللازم من دليله ثبوته فى صورة ما من الجنس كاستدلال الحنفية على وجوب الزكاة فى الخيل بقولهم الخيل حيوان يسابق عليه فتجب الزكاة فيه قياسا على الإبل فنقول لهم مقتضى دليلكم وجوب مطلق الزكاة ونحن نقول بموجبه فانا نوجب فيه زكاة التجارة ومحل النزاع انما هو فى زكاة العين ولا يلزم من اثبات

المطلق إثبات جميع أنواعه حتى يلزم ثبوت المتنازع فيه كذا ذكر الفنرى والمشهور أن القول بالموجب ثلاثة أقسام الاول أن يقام الدليل على مايتوهم أنه المتنازع أو ملزومه لايكون كذلك كما يقال فى مسألة المثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافى القصاص كالقتل بالحرق فيقال سلمنا ذلك لكن عدم المنافاة ليس محل النزاع وهو وجوب القتل ولا مما يستلزمه * الثانى * أن يقام على إبطال مايتوهم أنه مأخذ الخصم ومبنى مذهبه فى المسألة ويقول لايلزم من إبطاله إبطال مذهبي فانه ليس مأخذ مذهبي مثل أن يقال فى المسألة المتقدمة التفاوت فى الوسيلة لايمنع القصاص كالمتوسل اليه فيقال لايلزم من ابطال كون التفاوت المذكور مانعاً من وجوب القصاص ابطال انتفاء وجوبه لأنه وحده ليس مأخذى فى المنع وقد اختلف فى أن المعترض إذا قال ليس هذا مأخذى هل يكفى ذلك من غير أن يبين مأخذا آخر أم لافقيل لا لجواز أن يكون مأخذه ذلك لكنه يعاند والصحيح أنه قد يصدق فى ذلك لأنه أعرف بمذهبه ومذهب إمامه * والثالث * أن يسكت عن صغرى غير مشهورة ويستعمل قياس الضمير مثل أن يقول فى الوضوء كل ماثبت قربة فشرطه النية كالصلاة ولا يقول الوضوء ثبت قربة فيقال مسلم ولا يلزم شرطية النية فى الوضوء وهذا إذا سكت عن الصغرى وأما إذا ذكرت فلا يرد الا المنع لكون الوضوء قربة وهو ليس قولا بالموجب قال الجدليون فى القول بالموجب انقطاع أحد الطرفين إذ لو بين أن المثبت مدعاه أو ملزومه أو المبطل مذهب الخصم أو الصغرى حق انقطع المعترض وإلا انقطع المستدل * المبطل

المطلق إثبات جميع أنواعه قال : (السادس الفَرْق وهوَ جَعلُ تَعَيُّنِ الأصلِ علَّةً أو الفَرْعِ مانعاً والأوَّلُ يؤثِّر حيْث لم يجُزِ التَّعليلُ بعِلَّتيْن والثانى عندَ مَنْ جعلَ النَّقْضَ مَع المانع قادحاً) أقول الطريق السادس وهو آخر الطرق المبطلات للعلية الفرق وهو ضربان الاول أن يجعل المعترض تعين أصل القياس أى الخصوصية التى فيه علة الحكم كقول الحنفى الخارج من غير السبيلين ناقض للوضوء بالقياس على ما خرج منهما والجامع هو خروج النجاسة فيقول المعترض الفرق بينهما أن الخصوصية التى فى الأصل وهى خروج النجاسة من السبيلين هى العلة فى انتقاض الوضوء لا مطلق خروجها الثانى أن يجعل تعين الفرع أى خصوصيته مانعا من ثبوت حكم الأصل فيه كقول الحنفية يجب القصاص على المسلم بقتل الذمى قياسا على غير المسلم والجامع هو القتل العمد العدوان فيقول المعترض الفرق بينهما أن تعين الفرع وهو كونه مسلما مانع من وجوب القصاص عليه لشرفه (قوله الاول) يعنى أن الفرق بالطريق الاول وهو جعل تعين الأصل علة هل يؤثر أى يفيد غرض المعترض ويقدح فى العلية أم لا فيه خلاف ينبنى على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين فان جوزناه لم يقدح هذا الفرق لأن الحكم فى الأصل إذا علل بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع ثم علل بعد ذلك بتعينه لم يكن التعليل الثانى مانعا من التعليل الأول إذ لا يلزم منه إلا التعليل بعلتين

(السادس الفرق وهو جعل تعين الأصل) وهو ما يختص به (علة) للحكم (أو) تعين (الفرع مانعا) من ثبوت الحكم (و) الفرق (الأول) أى جعل ما يختص بالأصل علة (يؤثر) فى منع علية المشترك (حيث لم يجز التعليل) أى تعليل الحكم الواحد (بعلتين) مختلفتين كما فى العلل المستنبطة على ما ذكر وذلك لأن حكم الأصل إذا علل بما يختص به لا يعلل بالمشترك وإلا لزم التعليل بالعلتين وهو باطل فى هذه العلل ولا يؤثر فى منع العلية حيث جاز مثل هذا التعليل كما فى العلل المنصوصة إذ التعليل بالمختص حينئذ لا ينافى التعليل بالمشترك لجواز التعليل بالمختلفتين وكلام الجاربردى هاهنا يشعر بأن جواز التعليل بهما مطلقا لأنه واقع كتعليل القتل بالردة وقتل العمد وتحريم الوطء بالحيض والإحرام أقول فيه نظر لأنه إنما ينهض دليلا فى المنصوصة والنزاع فى غيرها (و) الفرق (الثانى) أى جعل ما يختص بالفرع مانعا يؤثر فى منع علية المشترك (عند من جعل النقض مع المانع قادحا) فى العلية إذ العلة ما يستلزم الحكم والمشترك مع المانع لم يستلزمه وعند من لم يجعله معه قادحا لا يؤثر فى منع العلية إذ اللازم ليس إلا تخلف الحكم المانع وهو لا يبطل العلية ثم اعلم أن للمعترض أن لا يتعرض لعدم خصوصية هى شرط فى الأصل فى الفرع فى الأول أو لعدم خصوصية هى مانع فى الفرع فى الأصل فى الثانى فيكون معارضة فى الأصل أو لعدم خصوصية هى مانع فى الفرع فى الأصل فى الثانى فيكونه

والفرض جوازه وإن منعناه قدح هـذا الفرق لأن تعين الأصل غير موجود فى الفرع والحكم مضاف اليه أعنى إلى التعين فلا يكون أيضاً مضافا إلى المشترك وإلا لزم التعليل بعلتين وأما الثانى وهو الفرق بتعين الفرع فانه يؤثر عند من جعل النقض مع المانع قادحا فى كون الوصف علة لأن الوصف الذى جعله المستدل علة إذا وجد فى الفرع ولم يترتب الحكم على وجوده لمانع وهو تعين الفرع فقد تحقق النقض مع المانع والنقض مع المانع قادح وأما من لا يجعله قادحا يقول ان الفرق بتعين الفرع لا يؤثر لأن تخلف الحكم عنه إنما هو لمانع هذا حاصل كلام المصنف وقد استفدنا منه أن الفرق بتعين الأصل إنما يؤثر عنده فى المستنبطة دون المنصوصة لأنه اختار التفصيل كما تقـدم وان الفرق بتعين الفرع لا يؤثر مطلقا لأنه اختار أن النقض مع المانع غير قادح * واعلم أن بناء تأثير الفرق الأول على التعليل بعلتين صحيح وأما الثانى فلا بل يؤثر مطلقا فى دفع كلام المستدل وبيانه أن الشافعى فى مثالنا لما فرق بتعين الفرع وهو كونه مسلما فان قلنا ان النقض مع المانع قادح فى العلية فقد فسد دليل المستدل لفساد علته وهى القتل العمد العدوان فانها وجدت فى حق المسلم مع تخلف الحكم عنها وحينئذ فيحصل مقصود الشافعى المعترض وإن قلنا أنه غير قادح كانت العلة صحيحة لكن قام بالفرع وهو المسلم مانع يمنع من ترتب مقتضاها عليها لأن الغرض ان ذلك من باب التخلف لمانع ويستحيل وجود الشىء مع مقارنة المانع منه وحينئذ فيحصل للشافعى أيضاً مقصوده وهو عدم إيجاب القصاص فثبت أن بناءه عليه فاسده ولذلك لم يتعرض الإمام وأتباعه ولا ابن الحاجب لهذا البناء أصلا نعم أطلق الإمام أن قبول الفرق مبنى على تعليل الحكم الواحد بعلتين وإذا حملنا كلامه على الفرق بتعين الأصـــل لم يرد شىء قال

معارضة فى الفرع وقيل لابد من التعرض لعدم الشرط فى الفرع وعدم المانع فى الأصل فيكون أى الفرق مجموع المعارضتين كذا ذكر المحقق قال الفاضل فى بيان معارضة الأصل أن المستدل ادعى علية المشترك والمعترض عليته مع خصوصية لاتوجد فى الفرع وهذا ظاهر وإنما الخفاء فى كون ابداء المانع فى الفرع معارضة فيه وتحقيقه أن المانع عن الشىء فى قوة المقتضى لنقيضه فيكون المانع فى الفرع وصفاً يقتضى نقيض الحكم الذى أثبته المستدل ويستند إلى أصل لا محالة وهذا معنى المعارضة فى الفرع وأما كون الفرق بمجموع المعارضتين فى انتفاء الشرط فى الفرع فلأن ابداء الخصوصية التى هى شرط فى الأصل معارضة فى الأصل وبيان انتفائها فى الفرع معارضة فيه وفى عدم المانع فى الأصل لأن بيان وجود مانع فى الفرع معارضة فيه وبيان انتفائه فى الأصل اشعار بأن العلة من ذلك الوصف مع عدم هذا المانع لا الوصف نفسه

(الطرف الثالث فى أقسام العلة علةَّ الحُكْم إمَّا محلُّه أو جُزْؤُه أو خارِجٌ عنهُ عقلىٌّ حقيقىٌّ أو إضافىٌّ أو سلبى أو شرعىٌّ أو لُغَوىٌّ متعدِّية أو قاصرةٌ وعلى التَّقديراتِ إمَّا بَسيطةٌ أو مركَّبة) أقول هذا الطرف معقود لبيان أقسام العلة وبيان مايصح به التعليل منها ومالا يصح فنقول كل حكم ثبت فى محل فعلة ذلك الحكم على ثلاثة أقسام وهى اما ذلك المحل كتعليل حرمة الربا فى النقدين بكونهما جوهرى الأثمان واما جزء ذلك المحل كتعليل خيار الرؤية فى بيع الغائب بكونه عقد معاوضة واما خارج عنه والخارج

وهذا معارضة فى الأصل حيث أبدى فيه علة لا توجد فى الفرع (الطرف الثالث فى أقسام العلة علة الحكم إما محله) كتعليل حرمة الخمر لكونه خمراً ، وطهورية الماء بكونه ماء (أو جزؤه) أى جزء هذا المحل كتعليل خيار الرؤية فى بيع الغائب بكونه عقد معاوضة أو خيار المجلس فى البيع بذلك فان عقد المعاوضة جزء محل الحكم وهو البيع (أو خارج عنه) أى المحل وهو ما أمر (عقلى) وجودى (حقيقى) كتعليل ربوية البر بكونه مطعوما (أو إضافى) كتعليل ولاية الاجبار للأب الذى هو محل الحكم بالأبوة الخارجة عن ذاته المعارضة له بالنسبة إلى الغير (أو) عقلى (سلبى) كتعليل عدم وقوع طلاق المكره بعدم الرضا وبطلان بيع الضال بكونه ليس بمقدرة التسليم وقد يكون مركبا من الثلاث كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان فالقتل عقلى وجودى حقيقى والعمد اضافى والعدوان سلبى لأن معناه أنه ليس بحق كذا ذكر الجاربردى أقول القتل من مقولة الفعل وهو من النسب فيكون إضافيا اللهم إلا أن يقال لا يراد نفس الايقاع الذى هو التأثير بل ما صدر من القاتل بما يشاهد من الحركات والحركة من مقولة الاين وهو حقيقى عند المتكلمين سوى سائر النسب (أو) أمر (شرعى) كتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه وتعليل بطلان بيع العذرة بالنجاسة بمعنى حرمة الصلاة مع ملابستها وقد يكون أمراً عرفيا كتعليل عدم جواز بيع الغائب بالجهالة المجتنب عنها عرفا (أو لغوى) كتعليل حرمة الخمر بتسميتها بلفظ الخمر وضعاً قال الفنرى كتعليل حرمة النبيذ بكونه مسمى بالخمر كالمعتصر عن العنب أقول كأنه أراد بصحة اطلاق الخمر على النبيذ ولو مجازاً كما صح الاطلاق فى الأصل حقيقة وكل من المذكورات (متعدية) وهو ما تجاوز عن محل الحكم المنصوص عليه كتعليل الحكم بما تشارك فيه غيره (أو قاصرة) وهو مالا يتجاوز عنه كتعليله بما يختص به مثال الأول ظاهر فان أكثر القياسات كذلك ومثال الثانى تعليل الشافعية حرمة الربا فى النقدين بجوهرية الثمن فانها لا تتجاوزهما (وعلى) كل من (التقديرات) فهى (إما بسيطة) كالأقسام المذكورة فى المتن (أو مركبة)

على ثلاثة أقسام عقلى وشرعى ولغوى فزاد فى المحصول على هذه الثلاثة العرفى فأما الأمر العقلى فثلاثة أقسام حقيقى كتعليل حرمة الخمر بالاسكار واضافى كتعليل ولاية الاجبار بالأبوه وسلبى كتعليل عدم وقوع طلاق المكره بعدم الرضا والمراد بالحقيقى مايمكن تعقله باعتبار نفسه والاضافى ما يتعقل باعتبار غيره وأما الأمر الشرعى فكتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه وأما الأمر اللغوى فكقولنا فى النبيذ أنه يسمى خمراً فيحرم كالمعتصر من العنب والتعليل بهذا جائز على المشهور وقيل لاوقيل إن كان مشتقا جاز وإلا فلا هكذا حكاه القرافى وغيره والقائل بالصحة هو الذى يجوز القياس فى اللغات كما تقدم ذكره هناك وادعى الإمام هنا أنه لايصح اتفاقا وليس كذلك فانه ممن حكى الخلاف هناك وأما العرفى الذى زاده الإمام فمثل له بقولنا فى بيع الغائب أنه مشتمل على جهالة مجتنبة فى العرف ثم أعاده بعد ذلك ومثل له بالشرف والخسة والكمال والنقصان قال ولكن إنما يعلل به بشرط أن يكون مضبوطا متميزاً عن غيره وأن يكون مطرداً لايختلف باختلاف الأوقات فانه لو لم يكن كذلك لجاز أن يكون ذلك العرف حاصلا فى زمان الرسول عليه السلام وحينئذ لايجوز التعليل به وحاصل هذا التقسيم الذى ذكره المصنف سبعة أقسام منها خمسة فى تقسيم الخارج وهذا على تقدير أن يكون مابعد الخارج من الأقسام انما هو أقسام للخارج فقط وبه صرح فى المحصول ثم العلة اما متعدية أو قاصرة فالمتعدية هى التى توجد فى غير المحل المنصوص عليه كالسكر والقاصرة بخلاف ذلك كتعليل حرمة الربا بجوهرى الثمنية وعلى كل واحد من التقديرات المذكورة فاما أن تكون العلة بسيطة كالأمثلة المذكورة أو مركبة وحينئذ فقد تكون مركبة من الصفة الحقيقية والاضافية كقولنا قتل صدر من الأب فلا يجب به القصاص فالقتل حقيق والابوة اضافية أومن الحقيقية والسلبية كتعليل وجوب القصاص على قاتل الذمى بكونه قتلا بغير حق أو من الثلاثة كتعليل وجوب القصـــاص بالقتل العمد الذى ليس بحق قال : (قيل لا يُعلَّلُ بالمحَلِّ لأنَّ القـابل لا يَفْـعل

كما ذكرنا وكتعليل جواز بيع المفلس بكونه بيعا صدر من الأصل فى المحل لتركبه من الصفة الحقيقية والاضافية كذا ذكر الفنرى ثم قال والمختار جواز التعليل بكل واحد من هذه الأقسام ويخالفه ما ذكر الجاربردى من أنهم اتفقوا على عدم جواز مثل تعليل حرمة الخمر بكونه مسمى بذلك (قيل لا يعلل) الحكم (بالمحل لأن) المحل قابل فلا يكون علة وإلا لكان قابلا وفاعلا ولاخفاء أن (القابل لا يفعل) فيما يقبله لأن حصول المقبول له بالامكان إذ معنى قبول الشىء للشىء امكان حصوله أى جاز أن يحصل وأن لايحصل وكونه فاعلا ومؤثراً فيه يقتضى وجوب حصوله لامتناع التخلف فيلزم أن يكون حصوله

قلنا لا نُسلِّم ومَع هذا فالعلَّة المُعرِّف) أقول لما ذكر المصنف أقسام العلة شرع فى بيان ما وقع فيه الخلاف منها وبيان شبه المخالف مع الجواب عنها وحاصل ماحكى فيه الخلاف منها ست مسائل منها تعليل الحكم بمحله وقد اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب أصحها عند الامام والآمدى وابن الحاجب أنه ان كانت العلة متعدية فانه لا يجوز لأنه يستحيل حصول مورد النص بخصوصه فى غيره وان كانت قاصرة فيجوز سواء كانت العلة مستنبطة أو منصوصة فانه لا استبعاد فى أن يقول الشارع حرمت الخمر لكونه خمراً ولا فى أن يعرف كون الخمر مناسباً لحرمة استعماله والثانى لا يجوز مطلقاً ونقله الآمدى عن الأكثرين والثالث يجوز مطلقاً وهو مقتضى اطلاق المصنف واحتج المانعون بأن محل الحكم قابل للحكم فانه لولم يقبله لم يصح قيامه به وكذلك كل معنى مع محله وحينئذ فلو كان المحل علة لكان فاعلا فى الحكم لأن العلة تؤثر فى المعلول وتفعل فيه ويستحيل كون الشىء قابلا للشىء وفاعلا فيه كما تقرر فى علم الكلام لأن نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان ونسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب وبين الوجوب والامكان تناف وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لا نسلم أن القابل لا يفعل وقولكم فى الاستدلال عليه ان الوجوب والامكان متنافيان ممنوع فانه انما يلزم ذلك أن لو كان المراد من الامكان هو الامكان الخاص وليس كذلك بل المراد به الامكان العام وقد تقدم ايضاح ذلك فى الكلام على الاشتراك الثانى سلمنا أن القابل لا يفعل لكن لا نسلم أنه لو كان علة له لكان فاعلا فيه وإنما يكون كذلك أن لو كان المراد من العلة هو المؤثر ونحن لا نقول به بل العلة عندنا هو المعرف * واعلم أن الأقوال المذكورة فى التعليل بالمحل جارية أيضاً فى التعليل بجزئه ولكن الصحيح هنا عند الآمدى الجواز مطلقا وبه جزم المصنف فى التقسيم السابق ونقل أعنى الآمدى عن الأكثرين المنع مطلقاً وقال ابن الحاجب

واجبا ممكنا معا وبينهما تناف (قلنـا لا نسلم) أن القابل لا يفعل قوله لأن حصول المقبول لها قلنا يمنع الامكان ان أريد الخاص وان أريد العام فهو لا ينافى الوجوب فلو سلم الامكان الخاص فهو انمـا يكون بالنسبة إلى المقبول مع قطع النظر عن الفعل فلم لا يجوز الوجوب بالنسبة إلى الفعل . لا يقال حاصل النسبتين راجع إلى حصول ذا لهذا فيلزم أن يكون نفس الحصول واجباً وممكناً خاصاً لأنا نقول ان أريد الوجوب بالذات فممنوع وان أريد بالغير فلا منافاة (ومع هذا فالعلة) الشرعية هى (المعرف) للحكم لا المؤثر فلا يلزم من التعليل به كون الشىء قابلا وفاعلا لشىء ولا يخفى أن النظم الطبيعى تقديم هذا على المنع الأول والحق ما فى المحصول من التفصيل وهو جواز التعليل بالمحل فى القاصرة منصوصة كانت أو مستنبطة إذ لا استبعاد فى حرمة الخمر لكونها خمراً لأنه يناسب الحرمة وعدم الجواز فى

إن كانت العلة قاصرة جاز وإن كانت متعدية فلا قال : (قيل لا يُعلَّل بالحِكَم الغير المَضبوطةِ كالمَصالح والمفاسدِ لأنه لا يُعلمُ وُجودُ القَدْر الحاصلِ فى الأصلِ فى الفَرْع قلنا لو لم يجُزْ لمَا جازَ بالوصْف المشْتملِ عَليْها فإذا حصلَ الظَّنُّ بأنّ الحُكمَ لمصْلحة وُجدتْ فى الفَرْع يحْصُل ظنُّ الحُكم فيه) أقول التعليل قد يكون بالضابط المشتمل على الحكمة كتعليل جواز القصر بالسفر لاشتماله على الحكمة

المتعدية لاستحالة حصول مورد النص بخصوصه فى غيره (قيل لايعلل) الحكم (بالحكم الغير المضبوطة كالمصالح والمفاسد لأنه) على تقدير عدم الانضباط (لايعلم وجود القدر الحاصل فى الأصل فى الفرع) أى لايعلم أن القدر الحاصل من المصلحة المترتب عليها الحكم فى الأصل هل وجد فى الفرع أم لافلا يمكن اثبات الحكم فى الفرع فلا يجوز التعليل بها والمراد بالعلم ههنا بالحكم الراجح على مالا يخفى وفى بعض النسخ القدر الصالح فى الأصل والفرع ومعناه لا يعلم أن القدر الصالح الذى ثبت به الحكم هـ وجد فى الأصل والفرع جميعاً أولم يوجد فى الفرع والمشهور أنهم شرطوا فى العلة أن تكون ظاهرة منضبطة فى نفسها حتى تكون ضابطة للحكم لاحكمة مجردة ، أنها قدلا تعتبرا ما لخفائها كالرضا فى التجارة فنيط بصيغ العقود أو لعدم انضباطها كالمشقة فان لها مراتب لاتحصى وتختلف بالأحوال والأشخاص وليس مطلق المشقة مناطا والا ثبت الحكم فى حق الحدادين والجمالين ولا يمكن تعيين مرتبة منها إذ لاطريق إلى تمييزها فى ذاتها وضبطها فى نفسها فنيطت بالسفر وأما إذا وجدت حكمة ظاهرة منضبطة بحيث يمكن اعتبارها ومعرفتها جازاعتبارها على الأصح لأنها هى المقصودة للشارع واعتبار المظنة لأجلها لمانع خفائها واضطرارها فاذا زال المانع جازاعتبارها كذا ذكر المحقق (قلنا لو لم يجز) أى التعليل بتلك الحكم لأنه لايعلم الخ أى لولم يعلم القدر الذى نيط به الحكم من الحكمة ولم يجز التعليل بها كذلك (لماجاز بالوصف) المناسب (المشتمل عليها) لأن عليته لاشتماله على مقدار معين من المصلحة وإلا لكان وصف اشتمل على أى مرتبة من مراتب المصلحة علة وهو باطل وحينئذ لا يحكم بعليته مالم يعلم القدر الصالح لامتناع الحكم على أن هذا الوصف علة باعتبار اشتماله على هذا المقدار من الحكمة من غير العلم أو الظن بهذا القدر واللازم باطل لأنهم يعللون الحكم بالوصف فى الفرع فالملزوم وهو عدم الحكم بالقدر الصالح كذلك فثبت أنه لايمتنع القطع أو الظن بحصول هذا القدر من المصلحة فى الفرع (فإذا حصل الظن بأن الحكم) فى الأصل انما ثبت (لمصلحة) مقدرة (وجدت فى الفرع) أيضا (يحصل ظن الحكم فيه) لا محالة هكذا ذكر الفنرى أقول فى عبارة المصنف نظر لأنه

المناسبة له وهى المشقة وكجعل الزنا علة لوجوب الحد لاشتماله على حكمة مناسبة له وهى اختلاط الأنساب وقد يكون بنفس الحكمة أى بمجرد المصالح والمفاسد كتعليل القصر بالمشقة ووجوب الحد باختلاط الأنساب فالأول لاخلاف فى جوازه وأما الثانى ففيه ثلاثة مذاهب حكاها الآمدى أحدها الجواز مطلقا ورجحه الامام والمصنف وكلام ابن الحاجب يقتضى رجحانه أيضاً والثانى المنع مطلقاً ونقله الآمدى عن الأكثرين وأشار اليه المصنف بقوله قيل لا يعلل بالحكم وهو بكسر الحاء وفتح الكاف جمعاً لحكمة والثالث واختاره الآمدى إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز وإن لم تكن كذلك فلا كالمشقة فانها خفية غير منضبطة بدليل أنها قد تحصل للحاضر وتنعدم فى حق المسافر (قوله لأنه لا يعلم) أى استدل بالمانع بأن القدر الحاصل من المصلحة فى الأصل وهو الذى رتب الشارع علة الحكم فيه لا يعلم وجوده فى الفرع لكون المصالح والمفاسد من الأمور الباطنة التى لا يمكن الوقوف على مقاديرها ولا امتياز كل واحدة من مراتبها التى لانهاية لها من الرتبة الأخرى وحينئذ فلا يجوز للمستدل إثبات حكم الفرع بها وأجاب المصنف بأنه لو لم يجز التعليل بها لكونها غير معلومة لما جاز بالوصف المشتمل عليها لأن العلم باشتمال الوصف عليها من غير العلم بها ممتنع لكنه يصح التعليل بالوصف المشتمل عليها بالاتفاق كالسفر مثلا فانه علة لجواز القصر لاشتماله على المشقة لا لكونه سفراً وحينئذ فاذا حصل الظن بأن الحكم فى الأصل لتلك المصلحة أو المفسدة المقدرة وحصل الظن أيضاً بأن قدر تلك المصلحة أو المفسدة حاصل فى الفرع لزم بالضرورة حصول الظن بأن الحكم قد وجد فى الفرع والعمل بالظن

منع مقدمة الدليل وهو أنه لا يعلم وجود القدر الصالح مع الاستدلال على انتفائها ويؤيدة ما فى شرح الجاربردى من أن المعنى لا نسلم أنه لا يعلم لأنه لو لم يعلم لزم كذا وهو غير موجه قبل إقامة المستدل الدليل على ثبوتها على ماعرف ويمكن رفعه بأن الدليل مقدر وهو أن يقول لعدم الانضباط بغير شىء سبق ذكر غير المضبوطة فعلى هذا يكون ما ذكره معارضة وهى مقبولة فى بعض النسخ لم لا يجوز ومعناه كما قرره سلمنا عدم جواز التعليل بتلك الحكم لم لا يجوز التعليل بالوصف المشتمل عليها كالتعليل بالسفر لما لم تكن المشقة منضبطة قال الفنرى فيه نظر من وجوه أما الاول فلأنه رد القول من منع التعليل بتلك الحكم فكيف يسلم معه امتناع هذا التعليل مع أن الحكمة من العلل المعتبرة عند المصنف كما سيجىء فى باب الترجيح وأما ثانياً فلأن التعليل بالوصف المشتمل عليها إنما يجوز عند العلم بقدر تلك المصلحة كما قررنا بخلاف ما إذا لم يعلم وأما ثالثا فلأن قول المصنف وإذا جعل الظن الخ نص فى جواز التعليل بالحكمة أقول يمكن رفع الأول بأن يحمل محل

واجب قال : (قيل العَدمُ لا يُعلَّل به لأنَّ الأعْدامَ لا تَتميَّز وأيضاً ليْس على المجْتهدِ سَبْرُها قلنا لا نُسلِّمُ فإنَّ عدمَ اللازِمِ مُتَميِّزٌ عنْ عدمِ الملزومِ

النزاع على أن تلك الحكم غير ملاحظة فى التعليل أصلا بل الوصف علة ابتداء من غير اعتبار خلافى عنها يوجه الجواب حينئذ انا سلمنا أن وجود القدر الصالح منها غير معلوم ولم يجز التعليل بها إذا لم يعلم لكن لا يلزم من ذلك أن لا يعتبر أصلا بحيث يكون الوصف علة ابتداء لم لا يجوز أن يكون التعليل بالوصف لاشتماله عليها فى الأغلب وما ذكره فى باب الترجيح يجوز أن يراد به الحكمة الظاهرة المنضبطة كما ذكرنا والثانى بأنا لا نسلم أن علية الوصف إنما هى لكونه مشتملا على القدر الصالح تحقيقاً حتى يتوقف الحكم بالعلية على العلم بوجود هذا القدر تحقيقاً بل مالم تكن منضبطة وكان الوقوف على القدر الصالح فى كل المواد متعسر أقيم الوصف الذى لا يخلو عنها غالباً مقام القدر الصالح منها تيسيراً حتى أثبت الحكم فى محل وإن فرض خلاؤه عن الحكمة وأن الملاحظ فى شرعية هذا الحكم ابتداء هذه الحكمة قوله فيلزم علية كل وصف اشتمل على أية منهما ممنوع بل ذلك فى الوصف الذى شهد بصلوحه الدليل كالنص وغيره من المسالك والثالث بأن المعنى إذا ظن أن الملاحظ الأصلى فى ثبوت الحكم فى الأصل هذه المصلحة وظن ثبوتها فى الفرع لوجود الوصف المشتمل عليها غالباً فيه حصل ظن فيكون فى الحقيقة بيان التعليل بالوصف (قيل) الوصفُ السلبى لا يصح علة لأنه عدم مضاف و (العدم لا يعلل به لأن الاعدام لا تتميز) إذ التميز إنما يكون لخصوصية قائمة بالتميز وإذا لا يصح إلا فيما له ثبوت فالمتميز ثابت ولا شىء من العدم بثابت فلا شىء من المتميز بعدم وينعكس إلى شىء من العدم بمتميز والعلة متميزة لتميزها عما ليس بعلة تضمها إلى العكس فينتج لا شىء من العدم وهو المطلوب (وأيضاً) الأوصاف بعضها يصلح للعلية دون البعض فيجب على المجتهد سبرها فلو صح العدم للعلية لكان عليه سبر الاعدام واللازم باطل إذ (ليس على المجتهد سبرها) وفاقا (قلنا) نجيب عن الأول بأنا (لا نسلم) أن الاعدام لا تتميز (فإن عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم) لاستلزام الأول للثانى من غير عكس قوله إذ التميز الخ قلنا يكفى فيه الخصوصية والثبوت الذهنيان وحينئذ لا يلزم إلا كون المتميز ثابتاً فى الجملة ولو فى الذهن ولا نسلم أن العدم ليس بثابت أصلا إذ بعض الاعدام كالاعدام المقصود ثابت فى الذهن فان قلت الأعدام ليست بمتميزة فى الخارج لأنها معدومة فى الخارج وما هو كذلك لا يكون متميزاً فى الخارج والعلة متميزة فى الخارج فالاعــدام لا تكون علة قلنا لا نسلم أن العلة الشرعية يجب وجودها فى الخارج متميزة عن الغير كيف ويجوز كونها من الاعتبارات العقلية ولو سلم فلا نسلم أن

وإنَّما سَقطَ عن المجْتهدِ لعدمِ تناهيهَا قيل إنَّما يجوزُ التَّعليل بالحكْم المُقارِن وهُو أحدُ التَّقاديرِ الثَّلاثةِ فيكونُ مرْجوحاً قلنا ويجوزُ بالمتأخِّر لأنَّه معرِّفٌ) أقول يجوز تعليل الحكم العدمى بالعلة العدمية وفى تعليل الحكم

الاعدام معدومة فى الخارج كيف وقد قالوا تحقق المعدومات فى الخارج من الضروريات كعدم اجتماع النقيضين وعــدم شريك البارى وإلالزم وجود الممتنعات وعن الثانى بأنا لانسلم وجوب سبر جميع الأوصاف على المجتهد بل يجب عليه سبر الأوصاف المتناهية دون غيرها لامتناع سبرها (و) حينئذ نقول (إنما سقط عن المجتهد) سبر الاعدام (لعدم تناهيها) لالعدم صلوحها للعلية كيف وبعض الأحكام دائر مع الاعدام وجوداً وعدما وهو أمارة علية العدم والمختار فى مختصر المدقق أن العدمى إنما يصلح علة لعدمى آخر دون وجودى لالأن العلة هى المؤثر ويستحيل كون العدم مؤثراً فى الوجود لما مر من أن علل الشرع أمارات لامؤثرات بل لدليل آخر يستدعى زيادة كشف وتحقيق كما بينه المحقق مشبعاً (قيل) لايجوز تعليل الحكم الشرعى بمثــله لأن الحكم الشرعى المفروض عليته يحتمل التقديم على الحكم المعلل به والتأخر عنه والمقارنة فهذه مقادير ثلاثة والأول ينافى العلية لتخلف الحكم عنه وكذا الثانى لامتناع تأخر العلة عن المعلول و (إنما يجوز التعليل بالحكم المقارن) وهو الثالث (وهو أحد التقادير الثلاثة) الذى يجوز علية الحكم فيه دون أن يجب لجواز أن تكون العلة غيره (فيكون مرجوحاً) لاقتضاء التقديرين امتناع العلية وتجويز وقوع أحد من اثنين أقرب من تجويز وقوع واحد معين والعبرة فى الشرع الراجح فتمتنع عليته فان قلت يجوز أن يكون التقدم بالذات لابالزمان قلنا الترديد باعتبار الزمان وبه يتم الكلام قال الفنرى أو نقول التقدم ان كان بالزمان امتنع التعليل وان كان بالذات فقط جاز أن تكون العلة هو أو غيره فيكون مرجوحاً أيضاً أقول التقدم بالذات هو التقدم بالعلية على ماهو المشهور فعلى تقدير تقدمه بالذات كان هو العلة قطعا لاغيرها اللهم إلا أن يفسر التقدم بالذات بوجه أعم والأقرب أن يقال هذا التقدير وان كان يلزم منه العلية لكن يمتنع على التقديرين الأخيرين أى المقارنة والتأخر الذاتيين كأن يكونا معلولى علة واحدة أو يكون الحكم المفروض عليته معلولا للمفروض معلوليته فيكون احتمال عليته مرجوحا أيضا قال المراغى ولابعد فى أن يقال لانسلم أن المتقدم الزمانى لايصلح علة لجواز التخلف لمانع قال الفنرى التخلف لمانع إنما يتصور فيما يتصور فيه العلية وعند التقدم بالزمان لايتصور العلية أقول إنما يصح لو كان العلة هو المستلزم وهو ممنوع فى العلة الشرعية (قلنا) يختار أن الحكم المعلل به متأخر (ويجوز بالمتأخر لانه معرف) أى يجوز التعليل بالحكم المتأخر أيضا كما

الوجودى بها مذهبان أصحها عند المصنف أنه يجوز واختاره الإمام هنا لأن دوران الحكم قد يحصل مع بعض العدميات والدوران يفيد العلية كما تقدم وأصحها عند الآمدى وابن الحاجب أنه لا يجوز واختاره الامام فى الكلام على الدوران لوجهين أحدهما ان الاعدام لا تتميز عن غيرها ومالا يتميز عن غيره لا يجوز أن يكون علة أما الصغرى فلأن المتميز عن غيره لابد أن يكون موصوفاً بصفة التميز والموصوف بصفة التميز ثابت والعدم نفى محض وأما الكبرى فلأن الشىء الذى يكون علة لابد أن يتميز عما لا يكون علة وإلا لم يعرف كونه علة الثانى أن المجتهد يجب عليه سبر الأوصاف الصالحة للعلية أى اختبارها لتميز العلة عن غيرها فلو كانت الاعدام صالحة للعلية لكان يجب عليه أن يسبرها لكنه لا يجب وأجاب المصنف عن الأول بأنا لا نسلم أن الاعدام لا تتميز بل تقبل التمييز بل إذا كانت من الاعدام المضافة بدليل ان عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم فأنا نحكم بأن عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم ولا ينعكس وأما استدلالهم عليه فجوابه أن الموصوف بالتميز إنما يستدعى الثبوت فى الذهن فقط والعدم له ثبوت فيه نعم الاعدام المطلقة ليس لها تميز ونحن نسلم امتناع التعليل بها والجواب عن الثانى أن سبر الاعدام إنما سقط عن المجتهد لعدم قدرته عليها لا تتناهى لا لكونها غير صالحة للعلية (قوله قيل إنما يجوز الخ) اختلفوا فى تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى فجوزه الإمام والمصنف مطلقاً لأن الحكم قد يدور مع حكم آخر والدوران يفيد العلية ومنعه قوم مطلقاً واحتجوا بأن الحكم الذى يفرض كونه علة إنما يجوز التعليل به إذا كان مقارناً للحكم الذى هو معلول له لأنه إن كان متقدما عليه فلا يجوز تعليله به وإلا لزم تخلف المعلول عن علته وإن كان متأخراً فلا يجوز أيضاً وإلا لزم تقدم المعلول على علته فثبت أنه يصح التعليل على تقدير واحد ولا يصح تقديرين فيكون التعليل به مرجوحا وعدم صحة التعليل به راجحاً فان التقدير الواحد مرجوح بالنسبة إلى التقديرين ولا شك أن العبرة فى الشرع بالراجح لا بالمرجوح وأجاب المصنف بأنه يجوز التعليل أيضاً بالمتأخر لأن المراد من العلة هو المعرف لا المؤثر والمعرف يجوز أن يكون متأخراً كالعالم مع الصانع سبحانه وتعالى وحينئذ فيصح التعليل به على تقديرين من ثلاثة ويلزم منه أن يكون راجحاً بعين ماقلتم

يجوز بالمقارن كجواز كون المتأخر معرفا للمتقدم كالعالم للصانع إذ العلة الشرعية هى المعرف للحكم على أنه قد وجد بعض الأحكام دائراً مع البعض وجوداً وعدما وهو آية العلية قال الفنرى المصنف لم يتعرض فى تقسيمه العلة للحكم الشرعى ولعل الوصف الشرعى الذى ذكره يشمله وفيه تعسف أقول شمول عبارة المصنف أعنى قوله أو خارج عقلى أو شرعى للحكم الشرعى مما لا تعسف به والفنرى نفسه أورد فى مثال الجامع الشرعى تعليل جواز

ولقائل أن يقول إن كان المراد من التقدم والتأخر إنما هو الزمانى فهو مستحيل فى الحكم الشرعى لكونه قديماً وإن كان المراد به الذاتى فهو ثابت لكل علة ومعلول فان العلة متقدمة بذاتها على معلولها وأيضاً فلا نسلم أن المتقدم بالزمان لايصلح للعلية وإنما يكون كذلك لو كان للتخلف لغير مانع فلم قلتم أنه ليس كذلك واختار ابن الحاجب أنه يجوز إن كان التعليل به باعثاً على تحصيل مصلحة كما مثلنا من تعليل رهن المشاع بجواز بيعه ولايجوز إن كان لدفع مفسدة كتعليل بطلان البيع بالنجاسة وللآمدى فى هذه المسألة تفصيل يطول ذكره وهو مبنى على قواعد مخالفة لاختيار الامام وغيره * واعلم أن هذا الذى ذكره الامام والمصنف من جواز تعليل حكم الأصل بعلة متأخرة الوجود عنه خالف فيه الآمدى وقال الصحيح أنه لايجوز وإن جعلنا العلة بمعنى المعرف لأن تعريف المعرف محال وتبعه ابن الحاجب عليه قال : (قالت الحنفية لا يُعلَّلُ بالقاصرة لعدم الفائدة قلنا مَعْرِفةُ كَوْنه علىٰ وجْهِ المصلحَةِ فائدَةٌ ولنَا أنَّ التَّعديَةَ توقَّفتْ علىٰ العلِّيَّةِ فلوْ توقَّفتْ هيَ عَليْها لزمَ الدَّوْرُ) أقول العلة القاصرة كتعليل حرمة الربا فى النقدين إن كانت ثابتة بنص أو اجماع فيجوز التعليل بها بالاتفاق كما قاله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما وهو مقتضى كلام الإمام وان كانت ثابتة بالاجتهاد والاستنباط فكذلك عند الإمام والآمدى وأتباعهما ونقله إمام الحرمين ومن بعده عن الشافعى ونقله الآمدى وابن الحاجب عن الأكثرين أيضاً وقالت الحنفية لا يجوز لعدم فائدته لأن فائدة التعليل إنما هو إثبات الحكم وهو غير حاصل أما فى الأصل فلثبوته بالنص وأما فى غيره

رهن المشاع بجواز بيعه (قالت الحنفية لايعلل) الحكم (بالقاصرة) أى الوصف المختص بالأصل بالاستنباط بعد اتفاقهم على جواز التعليل بها بنص أو إجماع (لعدم الفائدة) فى التعليل بها لامتناع أن تكون الفائدة التوسل إلى معرفة حكم الأصل لكونه معلوما بالنص أو الاجماع أو إلى معرفة حكم غيره لأن ذلك إنما يكون أن لو وجد ذلك الوصف فى غير الأصل وهو منتف وإلا لم تكن قاصرة وإذا انتفت الفائدة كان التعليل بها عبثا (قلنا) الفائدة لاتنحصر فيما ذكرتم إذ (معرفة كونه) أى الحكم الشرعى واقعاً (على وجه المصلحة) ووفق الحكمة (فائدة) أيضاً إذ النفوس إلى قبوله أميل (ولنا أن التعدية) أى تعدية العلة إلى الفرع (توقفت على) صحة (العلية) فى نفسها (فلو توقفت هى) أى صحة العلية (عليها) أى التعدية (لزم الدور) وإذا لم تتوقف العلية على التعدية صحت متعدية كانت أو قاصرة قال الخنجى يقال عليه ان أريد بالتعدية وجود الوصف فى صورة أخرى أيضاً فلا نسلم توقفها على العلية وهو

فلعدم وجود العلة فيه لأن الفرض انها قاصرة وإذا انتفت الفائدة فى التعليل بها استحال وروده من الشارع لأن الحكيم لا يفعل العبث وأجاب الإمام بثلاثة أجوبة أحدها وعليه اقتصر المصنف أنا لا نسلم انحصار الفائدة فى إثبات الحكم بل لهـا فائدة أخرى وهى معرفة كون الحكم على وجه المصلحة ووفق الحكمة لتكون النفس إلى قبوله أميل الثانى أن ماقالوه بعينه وارد فى المنصوصة الثالث ان معرفة اقتصار الحكم على محل النص وانتفائه عن غيره من أعظم الفوائد وهى حاصلة هنـا فانا إذا لم نجوز التعليل بالعلة القاصرة ووجدنا فى الأصل وصفا متعديا يناسب ذلك الحكم فانه يجب التعليل به لخلوه عن المعارض وحينئذ يلزم إثبات الحكم فى الفرع بخلاف ما إذا جوزنا التعليل بها ونقل إمام الحرمين فى البرهان عن بعضهم ان فائدة تعليل تحريم التفاضل فى النقدين بكونهما نقدين هو تحريم التفاضل فى الفلوس إذا راجت رواج النقود قال وهذا خطأ لأن النقدية فى الشرع مختصة بالنوعين ولأن النص ان تناولها بقى الأمر على ماهو عليه من عدم حصول الفائدة من التعليل وإن لم يتناولها كانت العلة متعدية وكلامنا فى القاصرة * واعلم أن هذا الدليل المنقول عن الحنفية إنما يستقيم إذا قلنا إن الحكم فى مورد النص لايمكن ثبوته بالعلة وقد نقله عنهم فى المحصول وعللوه بأن الحكم معلوم والعلة مظنونة والمظنون لا يكون طريقاً إلى المعلوم ثم نقل هو والآمدى وابن الحاجب عن أصحابنا أنهم جوزوا ثبوته بها وحينئذ فيندفع الدليل من أصله (قوله لنا) أى استدل أصحابنا على الجواز بأن تعدية العلة إلى الفرع متوقفة على كونها علة فلو توقف كونها علة على تعديتها لزم الدور وأجاب ابن الحاجب بأن هذا الدور غير محال لكونه دور معية وأجاب غيره بأن كل واحد من التعدية والعلية مستلزمة للأخرى كالبنوة مثلا لا متوقفة عليها فلا يلزم الدور لأن الدور إنما هو على تقدير التوقف وأيضاً ان كان المراد من التعدية وجود الوصف فى صورة أخرى فلا نسلم توقفه على العلية وهو واضح وإن كان المراد بها كون الوصف علة فى صورة أخرى فنسلم توقفها على العلية لكن لا نسلم توقف العلة على التعدية بهذا المعنى بل إنما تتوقف على وجود الوصف فى صورة أخرى وحينئذ فلا دور

المراد بكون التعدية شرطاً للعلة وإن أريد كون الوصف علة فى صورة أخرى فلا نزاع فى التوقف لكن التعدية بهذا المعنى غير شرط فى صحة العلية بل باعتبار وجوده فى صورة أخرى قال الفنرى لايراد هذا ولا ذلك بل يكون الوصف الذى هو علة فى الأصل حاصلا فى الفرع ولاخفاء أن التعدية بهـذا المعنى مشروطة بالعلية ويلزم الدور من توقف العلية على التعدية بهذا المعنى أقول مدعى الخصم بقوله التعدية شرط العلية أن الوصف إنما يكون علة إذا وجد فى صورة أخرى لايليق بالعاقل أن يدعى أن الوصف الذى هو علة فى الأصل

قال : (قيل لو عُلِّل بالمُركَّب فإذا انتفى جزءٌ تنتفي العلِّيةُ ثم إذا انتفى جزءٌ آخرَ يلزمُ التَّخلُّف أوْ تحصيلُ الحاصلِ قلنا العليَّة عدميَّة فلا يلزمُ ذلكَ) أقول ذهب الأكثرون ومنهم الإمام والآمدى وأتباعهما إلى جواز تعليل الحكم بالوصف المركب كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لأنه مناسب له ودائر معه وهما يفيدان العلية كما تقدم وعلى هذا فقال بعضهم يشترط أن لاتزيد الأجزاء على سبعة قال الإمام ولا أعرف لهذا الحصر حجة احتج المانع بأنه لو صح التعليل به لكان

مطلقا إنما يكون علة إذا جعل فى الفرع ولا دور حينئذ يؤيده ماقيل أن التعدية شرط العلية بمعنى وجود الوصف فى غيره ومشروط بها بمعنى وجود الحكم به فى غيره فالغلط نشأ من اشتراك لفظ التعدية بين ثبوت الوصف فى محل آخر وبين ثبوت الحكم به فى محل آخر والموقوف على العلية هو الثانى والموقوف عليه هو الأول وقال الجاربردى الدور إنما يلزم لو كان التوقف تقدم أما لو كان توقف معية فلا فالصواب أن نقول المجتهد إذا غلب على ظنه أن العلة هى محل الحكم أو خصوصيته فقد حصل الظن بأن الحكم إنما هو لأجلها وهو المعنى بصحة التعليل كما فى صحة المنصوص عليها (قيل) لايعلل بالوصف المركب إذ (لوعلل بالمركب) لكان عدم كل من أجزائه علة تامة لعدم عليته لأن عدم كل منها علة لعدم ذاته فيكون علة لعدم صفاته لأن مايرفع الموصوف يرفع الصفة ومن جملتها العلية فتكون علة تامة لعدم عليته (فإذا انتفى جزء) منه (تنتفى العلية) لامحالة (ثم إذا انتفى جزء آخر) منه (يلزم التخلف) أى تخلف المعلول عن العلة التامة إذا لم تنتف العلية (أو تحصيل الحاصل) إذا انتفت وكلاهما ممنوع فكذا المستلزم لهما (قلنا العلية) صفة (عدمية) لكونها من النسب وهى عدمية للدليل المشهور وتقريره ههنا انها لو كانت وجودية لاحتاجت إلى محل تقوم به لكنها عارضة لذات العلة فتكون لها علة فعليته تلك العلية أيضاً ثبوتية فيحتاج إلى علة أخرى ولزم التسلسل فاذا كانت عدمية كان انتفاؤها وجود بالوجوب كون أحد النقيضين وجوديا وإذا كان انتفاء العلة وجوديا لم يجز أن يكون عدم كل جزء علة له لأن الأمور العدمية لايكون علة للأمر الوجودى (فلا يلزم ذلك) أى ما ذكرتم وهو التخلف أو تحصيل الحاصل قال الفنرى وفيه نظر أقول ولعل وجهه أن كونها من النسب لايقتضى عدميته إذ العدمى ما فى مفهومه قيد العدم كالعمى الذى هو عدم البصر عما من شأنه وليس كل نسبة كذلك قوله لو كانت وجودية الخ قلنا لانسلم احتياج كل وجودى فرض إلى علة وإنما يلزم لو لم يكن اعتباريا وهو ههنا ممنوع ولوسلم انها عدمية فلا نسلم أن انتفاءها وجودى لجواز كونهما عدميين كالعمى والأعمى ثم الظاهر جواز التعليل

عدم كل واحد من أجزائه علة تامة لعدم عليته لأن عدم كل واحد منها علة لعدم ذاته وإذا ارتفعت الذات ارتفعت الصفات بالضرورة وحينئذ فنقول إذا انتفى جزء من المركب تنتفى العلية لما قلناه ثم إذا انتفى جزء آخر منه فان لم تنتف عليته يلزم تخلف المعلول عن عليته التامة ، وإن انتفت يلزم تحصيل الحاصل ، وكلاهما محال فالتعليل بالمركب محال ، وأجاب المصنف بأن العلية صفة عدمية فانها من النسب والاضافات التى هى أمور يعتبرها العقل ولا وجود لها فى الخارج وإذا كانت العلية عدمية كان انتفاؤها وجودياً فان أحد النقيضين لابد أن يكون وجودياً ، وإذا كان انتفاؤها وجودياً امتنع أن يكون عدم كل جزء علة له لأن الأمور العدمية لا تكون علة للأمر الوجودى هذا غاية مايقرر به جواب المصنف وفيه تكلف وضعف ومخالفة أما التكلف فواضح وأما الضعف فلأن هذه الطريقة تنعكس فيقال العلية من الأمور الوجودية لأن نقيضها عدمى وهو عدم العلية ، وأما المخالفة فقد سبق أنه يجوز تعليل الوجودى بالعدم عند المصنف ولم يجب الإمام به عن هذه الشبهة وإنما أجاب به عن شبهة أخرى . وذلك أنهم قالوا كون الشىء علة لغيره صفة لذلك الشىء فاذا كان الموصوف بالعلية أمراً مركباً فان قامت تلك الصفة بتمامها بكل واحد من أجزاء المركب فيلزم أن يكون كل واحد منها علة مستقلة وإن قام بكل واحد من تلك الأجزاء جزء من تلك الصفة فيلزم انقسام الصفة العقلية ويكون حينئذ للعلية نصف وثلث وهو محال هذا هو السؤال الذى أجاب عنه الإمام بكون العلية عدمية وهو مطابق فترك صاحب الحاصل ذكر هذه الشبهة ، ونقل جوابها إلى الشبهة الأولى وتبعه المصنف والظاهر أنه إنما حصل عن سهو وأجاب ابن الحاجب بجوابين أحدهما لا نسلم أن عدم الجزء علة لعدم العلية بل وجود كل جزء شرط للعلية فعدمه يكون عدما لشرط العلية الثانى أن هذه علامات على عدم العلية واجتماع العلامات على الشىء الواحد جائز سواء كانت مترتبة ، أو فى وقت واحد كالنوم واللمس بالنسبة إلى الحدث قال

(وهُنا مَسائل الأولى يُستدلُّ بوُجودِ العلَّةِ على الحكْم

بالمركب لأن الدليل الدال على كون المفرد علة كالنص والإجماع والمناسبة والسبر يدل على كون المركب علة بلا فصل فأمكن التعليل بالمركب (وهنا مسائل) متعلقة بمباحث العلة . المسألة (الأولى) فى أن التعليل بعلية العلة هل يجوز كما جاز بوجود العلة أم لا والمختار أنه (يستدل بوجود العلة على) وجود (الحكم) كما يقال وجد فى كذا علة الوجوب فيجب ، وإنما جاز ذلك لأن وجود العلة يستلزم وجود المعلول كذا ذكر الشارحان أقول يقال عليه لا نسلم ذلك لجواز التخلف لمانع فلابد من عناية وهو أن الأصل

لا بعلِّيَّتها لأنَّها نسْبةٌ تتوقَّف علَيهِ الثانية التَّعْليلُ المانع لا يتـوقَّفُ علىٰ المُقْتضِي لأنّه إذا أثَّر معهُ فَبدونهِ أوْلىٰ قيل لا يُسْنَد العَدمُ المُستمِرُّ قلنا الحادِثُ يُعرِّفُ الأزَليَّ كالْعالَمِ للصَّانعِ

عدم المانع ، و (لا) يستدل على وجود الحكم (بعليتها) أى بعلية العلة مثل أن يقال كون الوصف علة أى عليته لوجوب كذا مثلا ثابت فيجب (لأنها) أى العلية (نسبة) بين العلة والحكم (تتوقف عليه) أى على وجود الحكم لتوقف تحقق النسبة على تحقق المنتسبين فاذا كانت متوقفة عليه لم يجز التعليل له وإلا لزم الدور وفيه نظر لأن توقف النسبة على تحقق المنتسبين إنما هو فى الذهن لا فى الخارج كذا ذكر الجاربردى أقول الأولى أن يقال لا يلزم من ثبوت علية الشيء لشيء وجود ذات العلة لأنها أمر بشيء يكفى فيه تصور المنتسبين فلا يلزم وجود الحكم كما أن علية مماسة النار الاحتراق ثابتة ولا يلزم وجود مماسة النار ولا وجود الاحتراق فى الجامع إلا أن تخص الدعوى بأن المراد ثبوت علية الوصف المتحقق فإن قلت معنى قول المصنف ان العلم بالعلية لكونها نسبة تتوقف على العلم بالحكم المراد بوجوده فى الذهن فلو استدل بها عليه توقف العلم به على العلم بها فيلزم الدور قلنا تصور العلية يتوقف على تصور الحكم والاستدلال لا يقتضى إلا توقف التصديق بأن الحكم موجود على التصديق بأن علية الوصف ثابتة فلا دور . المسألة (الثانية : التعليل) أى تعليل الحكم العدمى (بالمانع) أى بوجود مانع أو انتفاء شرط كما يقال عدم شرط صحة البيع وهو الرؤية إذ وجود المانع وهو الجهل بالمبيع فلا يصح هل يتوقف على وجود المقتضى مثل بيع من أهله فى محله أولا والمختار أنه (لا يتوقف على) وجود (المقتضى لأنه) أى المانع يؤثر مع وجود المقتضى (إذا أثر) فى عدم الحكم (معه) أى المقتضى (فبدونه أولى) وذلك لأنهما متعارضان فالمانع إذا كان مع المقتضى يكون أضعف منه إذا كان بدونه لأن الشيء مع المعارض أضعف منه بدونه فإذا أثر فى حال الضعف فتأثره حال عدم الضعف أولى فإن (قيل لا يسند العدم المستمر) إلى المانع إذ المانع حادث والعدم المستمر أزلى ويمتنع إسناد الأزلى إلى الحادث فالمسند العدم المتجدد والتجدد فيه يكون عند قيام المقتضى فيتوقف على وجوده وهو المطلوب (قلنا) لا نسلم كون كل مانع حادثاً بل جاز كونه قديماً ولو سلم فلا استحالة فى إسناد الأزلى إلى الحادث إذ معنى المسند إليه شرعا هو المعرف لا المؤثر و (الحادث يعرف الأزلى كالعالم) فإنه مع حدوثه يعرف (للصانع) واستدل المخالف بأنه إذا لم يكن هناك مقتض فانتفاء الحكم إنما هو لعدم المقتضى لا لوجود المانع أو عدم الشرط الذى يدعيه المستدل فكان

الثالثة لا يُشترطُ الاتفاقُ على وُجودِ العلّة فى الأصلِ بَلْ يَكْفى انتهاضُ الدّليلِ عليه الرابعة الشّىْء يَدْفعُ الحُكْم كالعدّة أوْ يرفعهُ كالطّلاقِ أوْ يدْفعُ ويَرفعُ كالرّضاع الخامسة العلّةُ قدْ يُعلّل بها ضِدّانِ ولكنْ بشرْطيْنِ مُتَضادّيْنِ)أقول لما فرغ من شرائط العلة شرع فى ذكر مسائل تتعلق بها * الاولى الاشكال فى أنه يصح الاستدلال على الحكم بوجود العلة كما يقال وجد فى صورة القتل بالمثقل علة وجوب القصاص وهو القتل العمد العدوان فيجب فيها القصاص لان وجود العلة يستلزم وجود المعلول ولا يجوز أن يستدل بعلية العلة على وجود الحكم كما يقال علية القتل العمد العدوان لوجوب القصاص ثابتة فى القتل بالمثقل فيجب فيه القصاص وإنما قلنا أنه لا يجوز لان العلية

مبطلا الجواب لا يلزم من إسناده الى عدم المقتضى ان لا يسند إلى وجود المانع أو عدم الشرط غايته أنها أدلة متعددة وذلك جائز . المسألة (الثالثة : لا يشترط) فى التعليل (الاتفاق) أى اتفاق المعلل والسائل (على وجود العلة فى الأصل بل يكفى انتهاض الدليل عليه) أى قيامه على وجود العلة فى الأصل لأنه إذا دل الدليل على ذلك فقد حصل الغرض وهو إمكان الحاق الفرع به ولا يشترط أيضاً العلم بوجودها فيه قطعاً فى محصول الإمام والحق أن وجود العلة فى الأصل قد يكون معلوماً بالضرورة وقد يكون بالبرهان اليقينى وقد يكون بالامارة الظنية وكذا لا يشترط كون حكم الأصل قطعياً على المختار بل يكتفى بالظن لأنه غاية الاجتهاد فيما يقصد بالعمل وكذا لا يشترط القطع بوجود العلة فى الفرع بل الظن كاف كما مر وكذا عدم مخالفتها لمذهب صحابى لجواز كون مذهبه لعلة مستنبطة من أصل آخر ولعل من شرط القطع فى حكم الأصل ووجود العلة فى الفرع نظراً إلى أن الظن يضعف بكثرة المقدمات فربما يضمحل ومن شرط عدم مخالفة الصحابى إلى أن الظاهر أخذه من النص والاحتمال لا يدفع الظهور . المسألة (الرابعة : الشىء) قد (يدفع الحكم) ولا يرفعه (كالعدة) فانها تدفع النكاح اللاحق ولا ترفع النكاح السابق (أو يرفعه) ولا يدفعه (كالطلاق) فانه يرفع النكاح السابق ولا يدفع النكاح اللاحق (أو يدفع ويرفع) أيضاً (كالرضاع) فانه رافع للنكاح السابق ورافع للنكاح اللاحق ووجه الحصر أن الوصف إما أن يكون علة للدفع فقط أو الرفع فقط أو علة لهما أو لا يكون علة لشىء منهما فالأقسام أربعة والرابع ليس مما نحن فيه إذ البحث فيما يتعلق بالعلة ولذا اقتصر على الأقسام الثلاثة الأول . المسألة (الخامسة : العلة) الواحدة (قد يعلل بها) معلول واحد ويعلل بها معلولان متماثلان ومختلفان يجوز اجتماعهما ومعلولان هما (ضدان) لا يجتمعان (ولكن بشرطين متضادين) على معنى أنه إذا جعل مع العلة شرط

نسبة بين العلة والحكم والنسبة متوقفة على المنتسبين فتكون العلة متوقفة فى وجودها على ثبوت الحكم فلو أثبتنا الحكم بها لزم الدور وهذا الجواب ضعيف بوجهين ذكرهما صاحب التحصيل أحدهما : أن النسبة إنما تتوقف على المنتسبين فى الذهن لا فى الخرج والثانى : أن المراد بالعلة هو المعرف كما سبق وحينئذ فلا يلزم الدور . المسألة الثانية : تعليل عدم الحكم بالمانع هل يتوقف على وجود المقتضى له فيه مذهبان أرجحهما عند الإمام والمصنف وابن الحاجب أنه لا يتوقف لأن المقتضى والمانع بينهما معاندة ومضادة والشىء لا يتقوى بضده بل يضعف به . فإذا جاز التعليل بالمانع حال ضعفه وهو وجود المقتضى لجوازه عند قوته وهو حال عدم المقتضى أولى لكن إذا قلنا بهذا فانتفاء الحكم لانتفاء المقتضى أظهر فى العقل من انتفائه لحصول المانع هكذا قاله فى المحصول وعلى هذا فدعى الأول أرجح من مدعى الثانى فاعله فإنه كثير الوقوع فى المباحث والمذهب الثانى أن التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضى واختاره الآمدى لأن المعلول إن كان هو العدم المستمر فباطل لأن المانع حادث والعدم المستمر أولى واستناد الأزلى إلى الحادث ممتنع وإن كان هو العدم المتجدد فهو المطلوب لأن العدم المتجدد إنما يتصور بعد قيام المقتضى وأجاب المصنف بأن المعلل هو العدم المستمر ولا استحالة فيه لأن العلل الشرعية معرفات والحادث يجوز أن يكون معرفاً للأزلى كما أن العالم معرف للصانع . واعلم أن هذه المسألة من تفاريع تخصيص العلة فإنه يمتنع الجمع بين المقتضى والمانع عند من يمنع التخصيص ولا يمتنع ذلك عند من يجوزه المسألة الثالثة الوصف الذى جعل علة فى الأصل المقيس عليه لا يشترط الاتفاق على وجوده فيه على الصحيح بل يكفى قيام الدليل عليه سواء كان ذلك الدليل قطعياً أو ظنياً لحصول المقصود به وقياساً على سائر المقدمات وسيأتى الكلام على وجوده فى الفرع * المسألة الرابعة : الوصف المانع قد يكون دافعاً للحكم فقط أى إذا قارن ابتداء دفعه وإن وجد فى الاثناء لم يقدح ، وقد يكون رافعاً فقط أى بالعكس مما تقدم وقد يكون دافعاً ورافعاً فالأول كالعدة فإنها تمنع ابتداء النكاح لا دوامه فإن المرأة لو اعتدت عن وطء الشبهة لم ينفسخ نكاحها . وأما الثانى :

أحد الحكمين لا يمكن أن يترتب عليها الحكم الآخر لأن ثبوت الحكم الآخر بهذه العلة مشروط بشرط مضاد لا يجتمع مع ذلك الشرط كالتيمم فانه مع العجز عن استعمال الماء شرط لصحة الصلاة التى صلاها بالتيمم ومع القدرة على استعماله شرط لبطلان تلك الصلاة وفيه نظر لأن المجموع من الوصف والشرط علة لأحد المتضادين وهو غير علة للضد الآخر بل هو مع شرط آخر علة له كذا ذكر الجاربردى أقول كلامنا فى كون الوصف الواحد علة للمتضادين بشرطين لا لكونه شرطاً لهما بقيدين فلو فرض أن التيمم علة لصحة الصلاة مع

فكالطلاق فانه يرفع النكاح ولكن لا يدفعه فان الطلاق لايمنع وقوع نكاح جديد وأما الثالث فكالرضاع وهو واضح * المسألة الخامسة : العلة الواحدة قد يعلل بها معلول واحد وهو ظاهر وقد يعلل بها معلولان متماثلان أى فى ذاتين كالقتل الصادر من زيد وعمر فانه يوجب القصاص على كل واحد منهما ولا يتأتى ذلك فى الذات الواحدة لاستحالة اجتماع المثلين وقد يعلل بها معلولان مختلفان بجواز اجتماعهما كالحيض فانه علة لتحريم القراءة ومس المصحف والصوم والصلاة وقد يعلل بها معلولان متضادان لكن بشرطين متضادين كالجسم يكون علة للسكون بشرط البقاء فى الحيز وللحركة بشرط الانتقال عنه وقد اقتصر المصنف على هذا القسم الأخير وإنما اشترطنا فيه حصول الشرطين المتضادين لأنه إن لم يكن للمعلولين المتضادين شرط أصلا أو كان لهما شرط واحد أو شرطان مختلفان فانه يلزم منهما اجتماع الضدين وهو محال واعلم أنه يشترط فى العلة أيضاً شرطان أحدهما أن لا يكون دليلها متناولا ولا لحكم الفرع كما لو قال قائل السفرجل مطعوم فيجرى فيه الربا قياساً على البر ثم يستدل على كون الطعم علة لتحريم الربا فى البر بقوله عليه الصلاة والسلام « لا تبيعوا الطعام بالطعام » وسيأتى مثله فى الحكم أيضاً وهذا الشرط اختاره ابن الحاجب ونقله الآمدى عن بعضهم وتوقف فيه الثانى ما ذكره الآمدى وابن الحاجب أن لا تكون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما يرجع على الحكم الذى استنبطت منه بالابطال وذلك كتعليل وجوب الشاة فى الأربعين بدفع حاجة الفقراء فانها تقتضى جواز إخراج القيمة ويلزم من جواز إخراج القيمة عدم وجوب الشاة وإنما قلنا لا يجوز لأن ارتفاع الأصل المستنبط منه يوجب ابطال العلة المستنبطة لتوقف عليتها على اعتباره قال (الفصل الثانى فى الأصل والفرع أما الأصلُ فشرطهُ ثبوتُ الحكمِ فيه بدليلٍ غيرِ القياسِ لأنهما إنِ اتَّحدا

العجز ولبطلانها مع القدرة لكان مما نحن فيه والجواب عن النظر ان الشرط خارج عن العلة ولذا يقولون بجواز تخلف الحكم عن العلة لانتفاء الشرط * (الفصل الثانى فى الأصل والفرع) أى المباحث المتعلقة بها (أما الأصل فشرطه) أمور سبعة الأول (ثبوت الحكم فيه) لأن إثبات مثل حكم الأصل فى الفرع فرع ثبوته فيه ، والثانى أن يكون حكما شرعياً عند من لا يجوز القياس فى القضايا العقلية واللغوية إذ المطلوب به حينئذ إنما يكون إثبات حكم شرعى للمساواة فى علته ولا يتصور إلا بذلك فلو قال شراب مسكر فيوجب الحد كما يوجب الاسكار أو كما يسمى خمراً كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام والثالث أن يكون بدليل شرعى أما كونه بالدليل فلأن الأحكام الشرعية لا بد لها مما يدل عليها لامتناع تكليف مالا يطاق وأما كونه شرعياً فلأن العقل لا مجال له فى الشرع والرابع أن يكون (بدليل غير القياس لأنهما) أى الشأن على تقدير كون الدليل قياساً (إن اتحدا

فى العلّة فالقياس على الأصل الأوّل وإن اختلفا لم ينعقد الثانى وأن لا يتناوله دليلُ الأصلِ الفرع وإلا لضاع القياس وأن يكون حكم الأصل معلّلاً بوصف معيّن وغير متأخر عن حكم الفرع إذا لم يكن لحكم الفرع دليلٌ سواه) أقول لما فرغ من الكلام على العلة التى هى أحد أركان القياس شرع فى

فى العلة) أى الجامعان إن كانت العلة فى الأصل هى نفس العلة بينه وبين الفرع كما يقال الذرة مكيل مطعوم فيكون ربويا كالأرز فانه ربوى لتلك العلة كالشعير (فالقياس) حينئذ (على الأصل الأول) وكان ذكر الأصل المتوسط بين أصله وفرعه تطويلا بلا طائل (وإن اختلفا) أى الجمعان كما يقال الجذام عيب ينفسخ به البيع فينفسخ به النكاح كالرتق ينفسخ به النكاح لأنه مفوت الاستمتاع كالجب فان الجامع بين الجذام والرتق كون كل منهما عيبا ينفسخ به البيع وبين الرتق والجب كون كل منهما عيباً يفوت الاستمتاع (لم ينعقد) القياس (الثانى) كقياس الجذام على الرتق لأن ما ذكر من الجامع بين الرتق والجب غير وجودى فى الجذام فلا يمكن إثبات الحكم فيه وهو انفساخ النكاح مثال آخر جامع للصورتين أن نقول فى الوضوء عبادة فتشترط فيه النية كالتيمم ثم نقول لأنه عبادة كالصلاة فتتحد العلة أو نقول أو لأنه طهارة كالتيمم ثم نقول انه عبادة كالصلاة فلم يتحد (و) الخامس (أن لا يتناول دليل) حكم (الأصل الفرع وإلا) لو تناوله (لضاع القياس) لأنه حينئذ يكون إثبات الحكم فى الفرع به لا بالقياس مثاله فى الذرة مطعوم فلا يجوز بيعه بجنسه متفاضلا قياسا على البر فيمنع فى البر فيقول قال عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا يدا بيد سواء بسواء فان الطعام يتناول الذرة كما يتناول البر وحينئذ لا يكون جعل أحدهما أصلا والآخر فرعا أولى من العكس كذا ذكر المحقق قال الفاضل قد يجاب بأنه لا يجوز أن يكون دلالته عليه أقوى فيكون بالاصالة أولى وبأن معاضدة الأدلة مما يقوى الظن وقد كثر فى كتب الفقه إثبات الحكم الواحد بأنواع من الأدلة (و) السادس (أن يكون حكم الأصل معللا بوصف معين) أى متميز عن آخر تميزاً نوعيا أو نحوه ليتأتى رد الفرع إليه بأنه لو أبهم وقيل وجبت الزكاة فى الحلى قياسا على المضروب بالعلة الموجبة للحكم فيه لم يكن الحاق الفرع فيه السابع كون التعليل بوصف (وغير متأخر عن حكم الفرع إذا لم يكن لحكم الفرع دليل سواه) أى القياس إذ لو تأخر حينئذ كان حكم الفرع قبل هذا الأصل ثابتاً من غير دليل وهو باطل لافضائه إلى التكليف بما لا يطاق أما لو كان له دليل سواه جاز تأخر الأصل عن حكم الفرع لأنه يكون ثابتاً قبله بذلك الدليل ويكون القياس دليلا آخر عليه وحينئذ لا يلزم الا توارد الأدلة

الكلام على الركنين الباقيين وهما الاصل والفرع فأما الأصل فذكر له خمسة شروط * الأول ثبوت حكمه وهو واضح * الثانى أن يكون ذلك الحكم ثابتا بدليل من الكتاب أو السنة أو اتفاق الامة فان كان متفقاً عليه بينهما فقط ويعبر عنه بالقياس المركب ففى صحة القياس عليه مذهبان حكاهما فى الأحكام واختار ابن الحاجب أنه لا يصح قال ومحله عند اختلافهما فى العلة أو فى وصف الحكم المستدل عليه هل له وجود فى الأصل أم لا فلو سلم الخصم أنها العلة وانها موجودة أو أثبت المستدل أنها موجودة انتهض الدليل على الخصم وإن كان مذهبا لأحدهما فقط فهو على قسمين * أحدهما أن يكون مذهبا للمستدل دون المعترض وذلك بأن يكون المستدل قد أثبت حكمه بالقياس على شىء فان كان كذلك فانه لا يصح القياس عليه عند الجمهور خلافا للحنابلة وأبى عبد الله البصرى وإليه أشار بقوله بدليل غير القياس مثاله قول القائل السفرجل مطعوم فيكون ربويا بالقياس على التفاح ثم يقيس التحريم فى التفاح عند توجه منعه على البر بجامع الطعم أيضاً وكذلك قول القائل الجزام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح قياساً على الرتق وهو استداد محل الجماع والجامع هو الفسخ بالعيب ثم يقاس الرتق عنـــد توجه منعه على الجب بجامع فوات الاستمتاع وإنما قلنا لا يجوز لأن القياسين ان اتحدا فى العلة كما فى المثال الاول فيكون قياس الفرع الثانى إنما هو على الأصل الأول دون الأصل الثانى وحينئذ فيكون ذكر الاصل الثانى لغوا وان اختلفا فى العلة كما فى المثال الثانى لزم أن لا ينعقد القياس الثانى لأن علة ثبوت الحكم فى الفرع الأول الذى هو أصل للقياس الثانى هو الوصف الجامع بين الأول وفرعه وهى غير موجودة فى الفرع الثانى وأيضا فالحكم فى الفرع المتنازع فيه أولا وهو فسخ النكاح بالجذام إنما يثبت بما يثبت به حكم أصله فاذا كان حكم أصله وهو الرتق ثابتا بعلة أخرى وهى العلة التى استنبطت من الأصل الآخر فيمتنع تعدية الحكم بغيرها وان جوزنا تعليل الحكم بعلتين مستنبطتين لأن ذلك الغير لم يثبت اعتبار الشارع له لكون الحكم الثابت معه ثابتاً بغيره بالاتفاق وإذا كان غير

وهو جائز وقيل يشترط عدم تأخر الأصل مطلقاً إذ يلزم من تقدم الفرع أن لا يثبت بالأصل لامتناع تحصيل الحاصل ولذا قدحوا فى قياس الوضوء على التيمم فى اشتراط النية لثبوت الوضوء قبل التيمم لورود حكم التيمم بعد الهجرة أقول ان أريد بافادة القياس الحكم تعريفه ابتداء من غير سبق معرف له فالحق القول الأخير وان أريد أعم فالحق التفصيل كما ذكره المصنف فان قلت ههنا شرط آخر لم يذكره المصنف وهو أن لا يكون حكم الأصل منسوخا لأنه إنما تعدى باعتبار الشارع الوصف الجامع فى الأصل حيث أثبت الحكم به ولما زال الحكم مع ثبوت الوصف علم انه لم يبق معتبرا فى نظر الشارع فلا يعتدى الحكم به إذ لم يبق الاستلزام الذى

معتبر امتنع ترتب الحكم عليه * القسم الثانى : أن يكون مقبولا عند المعترض ممنوعاً عند المستدل بالقياس باطل كما قاله الآمدى وابن الحاجب لأن هـــذا القياس يتضمن اعتراف المستدل بالخطأ فى الأصل لوجود العلة فيه مع عدم الحكم فلا يصح منه بناء الفرع عليه فان جعله إلزاماً للمعترض فقال هذا هو عندك علة الحكم فى الأصل وهو موجود فى محل النزاع فيلزمك الاعتراف بحكمه وإلا فيلزم إبطال المعنى وانتقاضه لتخلف الحكم عنه من غير مانع ويلزم من إبطال التعليل به امتناع إثبات الحكم به فى الأصل فهو أيضاً فاسد لأن الخصم له أن يقول الحكم فى الأصل ليس عندى ثابتاً بهـــذا الوصف وبتقريره فليس تصويبه فى الأصل لتخطئته فى الفرع بأولى من العكس قاله الآمدى * الشرط الثالث : أن لا يكون الدليل الدال على حكم الأصل متناولا للفرع لأنه لو تناوله لكان إثبات الحكم فى الفرع بذلك الدليل لا بالقياس وحينئذ فيضيع القياس هكذا علله المصنف تبعاً للحاصل وعلله الإمام والآمدى بأنه لو تناوله لم يكن جعل أحدهما أصلا والآخر فرعاً بأولى من العكس * الشرط الرابع : أن يكون حكم الأصل معللا بعلة معينة غير مبهمة لأن الحاق الفرع بالأصل لأجل وجود العلة يستدعى العلم بحصول العلة والعلم بحصول العلة متوقف على تعليل حكم الأصل وعلى تعيين علته * الشرط الخامس : أن يكون حكم الأصل غير متأخر عن حكم الفرع إذا لم يكن لحكم الفرع دليل سوى القياس لأنه لو كان كذلك لكان يلزم أن يكون حكم الفرع قبل مشروعية الأصل حاصلا من غـــير دليل وهو تكليف مالا يطاق اللهم إلا أن يذكر ذلك بطريق الإلزام للخصم لا بطريق إنشاء الحكم فإنه يقبل كما قاله الآمدى وابن الحاجب أما إذا كان للفرع دليل آخر غير القياس فانه لا يشترط تقدم حكم الأصل عليه لأن حكم الفرع قبل حكم الأصل يكون ثابتاً بذلك الدليل وبعده يكون ثابتاً به وبالقياس وغاية ما يلزم أن تتوارد أدلة على مدلول واحد وهو غير ممتنع ومثاله قياس الشافعى إيجاب النية فى الوضوء على إيجابها فى التيمم فإن التيمم متأخر عن الوضوء إذ مشروعيته بعد الهجرة ومشروعية الوضوء قبلها ومع ذلك فالقياس صحيح فان وجوب النية فى الوضوء دليل آخر وهو قوله عليه الصلاة والسلام إنما الأعمال بالنيات نعم إنما يتم ذلك مثالنا إذا ورد الحديث قبل مشروعية الوضوء فان كان بعدها فلا لأن المحذور باق وإلى هذا أشار بقوله وغير متأخر وهو منصوب عطفاً على خبر كان وهذا التفصيل قاله الامام والمصنف وأشار إليه الغزالى فى المستصفى ولم يتعرض له الآمدى ولا ابن

كان دليلا للثبوت قلنا أول الشرائط ثبوت الحكم فى الأصل وهذا إنما يكون لو لم ينسخ فان قلت يفهم الثبوت فى الجملة قلنا المراد اشتراط ثبوته حال المقايسة إذ الظاهر من كون الشىء شرطاً لآخر

الحاجب بل أطلقا المنع قال : (وَشرطَ الكَرْخِىُّ عَدمَ مُخالفةَ الأصلِ أو أحدَ أمورٍ ثلاثة التَّنْصيصَ علىٰ العلَّة والإجماع علىٰ التَّعليلِ مُطلقاً ومُوافقةِ أصولٍ أخرَ والحَقُّ أنَّه يُطلبُ التَّرجيحُ بَيْنهُ وبَيْنَ غيْرهِ وزَعمَ عُثمان البتِّىُّ قيامَ ما يدلُّ علىٰ جَوازِ القِياسِ علَيْه

وجوب تحققه حال مايتحقق الآخر (وشرط الكرخى) فى الأصل شرطاً آخر أى (عدم مخالفة الأصل) أى أن لايكون حكمه مخالفا لحكم الأصول من الكتاب والسنة وغيرهما كشهادة خزيمة وحده إذا جعلت أصلا فى جواز قياس الحكم بعدل واحد عليها وكالعرايا إذا قيس جواز العيب عليه (أو أحد أمور ثلاثة) ان خالف الأصول الأول (التنصيص على العلة) أى علة حكم الأصل لأن تنصيص الشارع على العلة كالتصريح منه بوجوب القياس كما مر (و) الثانى (الإجماع) أى اجماع الأمة (على التعليل) أى تعليل حكم الأصل (مطلقا) سواء اختلفوا فى علة الحكم أو لم يختلفوا أى لا يكون الأصل المخالف لسائر الأصول من المسائل التعبدية التى لا تعلل اتفاقا (و) الثالث (موافقة أصول أخر) أى يكون القياس على هذا الأصل موافقا لسائر القياسات على أصول أخر (والحق) عند المصنف (أنه) إن لم يكن موافقاً لسائر الأصول (يطلب الترجيح بينه وبين غيره) أى بين القياس عليه والقياس على أصول أخر كما يأتى بيانه فى باب الترجيح ويعمل بما يرجح فى نظره وتفصيل ذلك انما ورد بخلاف قياس الأصول ان كان دليلامقطوعاً به كان أصلا بنفسه لأن معنى الأصل انما هو هذا على ماذكر العبرى فكان القياس عليه كالقياس على غيره فوجب الذهاب إلى الترجيح وان لم يكن مقطوعاً به فان لم يكن علة حكمه منصوصة كان القياس على الأصول أولى من القياس عليه لأن طريقها معلوم وطريقه مظنون وان كان علة حكمه منصوصة يتساوى القياسان لأن القياس على الأصول مخـ بأن طريق حكمه معلوم دون طريق حكمته وهذا القياس بالعكس أو طريق حكمه مظنون فلكل منهما رجحان على الآخر من وجه ويتساويان كذا ذكر العبرى أقول قد يتوهم أن الكلام فيما خالف جميع ماعداه من الأصول والظاهر ان معنى قوله وموافقة أصول أخر أن الأصل على تقدير مخالفته للأصول ان وافق أصولا أخر غير الأصول التى يخالفها يصح القياس عليه ويعمل به ومعنى قوله والحق الخ أنه على تقدير مخالفة الأصول لا بشرط أحد الأمور الثلاثة بل أبطلت الترجيح بين ذلك الأصل ومايخالفه من الأصول فما ترجح منهما يلحق الفرع به (وزعم عثمان البتى قيام مايدل على جواز القياس عليه) أى لا يقاس على الأصل حتى يقوم الدليل على جواز القياس سوى الدليل

وبِشْرٌ المريسيُّ الإجماعَ عَلَيْــــه أوِ التَّنْصيصَ علىٰ العلَّةِ وَضعْفهُما ظاهرٌ) أقول لما ذكر المصنف الشروط المعتبرة فى الأصـــل أردفها بشروط اعتبرها فيه بعضهم فنها هل يجوز القياس على مايكون حكمه مخالفا للأصول والقواعد الواردة من جهة الشرع كالعرايا أم لافيه خلاف ذهب جماعة من الشافعية والحنفية إلى جواز القياس عليه مطلقا إذا عقل معناه وجزم الآمدى بأنه كا يجوز مطلقاً وهو مقتضى كلام ابن الحاجب وقال الكرخى لايجوز إلا بأحد أمور ثلاثة الاول تنصيص الشارع على علة حكمه لأن تنصيصه على العلة كالتصريح بالقياس عليه الثانى أن تجمع الأمة على تعليله فلايكون من الأحكام التعبدية التى لاتعلل بالاتفاق ولا من الأحكام التى اختلفت فى تعليلها كالتطهير بالماء ثم إذا أجمعوا على التعليل فلافرق بين أن يتفقوا على تعيين العلة أم يختلفوا فيها واليه أشار بقوله مطلقا والثالث أن يكون القياس عليه موافقا لأصول أخر والحق عند الإمام وأتباعه ومنهم المصنف أنه يجب على المجتهد أن يطلب الترجيح بين القياس على هذا الأصل الذى خالف باقى الأصول وبين القياس على أصول أخر بما يمكن الترجيح به من الطرق المذكورة فى ترجيح الأقيسة فعلى هذا قال الإمام هذا الأصل الذى ورد على خلاف قياس سائر الأصول إن كان دليلا مقطوعا به كان أصلا بنفسه فيكون القياس عليه كالقياس على غيره فيرجح المجتهد بينهما وإن لم يكن مقطوعا به فان كانت علته منصوصة فيجب الترجيح بينهما أيضاً لأن القياس على الأصول بأن طريق حكمه معلوم وإن كان طريق علته غير معلومة وهذا القياس بالعكس فتعادلا وإن لم تكن علته منصوصة فالقياس على باقى الأصول أولى وهذه الصورة الأخيره واردة على المصنف وللشافعى فى هذه المسألة اختلاف تقدم ذكره فى أوائل القياس وزعم عثمان البتى أنه لايقاس على أصل حتى يقوم دليل على جواز القياس عليه بخصوصه وعبر صاحب الحاصل عن هذا بقوله وزعم عثمان البتى اشتراط قيام مايدل على جواز القياس فتبعه المصنف على عبارته ولكنه نسى لفظة اشتراط ولا بد منها قال القرافى والمراد من ورود الدليل إنما هو على الباب من حيث هو لا على المسألة المقاس عليها بخصوصها فان كانت المسألة من مسائل النكاح فلا بد من ورود دليل يدل على جواز القياس فى النكاح وإن كانت من مسائل الطلاق فلابد من دليل يدل على جواز

الموجب لأصل القياس (وبشر المريسى) أحد الأمرين اما (الإجماع عليه) قال العبرى أى انعقاده على كون حكم الأصل معللا فى الجملة (أو التنصيص على العلة) بعينها وقال الجاربردى معنى الإجماع عليه أن يكون الأصل مجمعا عليه أقول الظاهر الاول بقرينة ماسبق من قوله والاجماع على التعليل فى مذهب الكرخى (وضعفها) أى قول البتى والمريسى (ظاهر) لأن

القياس فيه (قوله وبشر المريسى) أى وزعم بشر المريسى أن شرط الأصل انعقاد الاجماع على كون حكمه معللا وثبوت النص على غير تلك العلة هذا لفظ المحصول وكلام المصنف يخالفه من وجهين أحدهما فى اشتراط الإجماع على الأصل والموقع له فيه إنما هو صاحب الحاصل فانه قال زعم بشر المريسى أن شرط القياس أن يكون حكم الأصل مجمعاً عليه والعلة منصوصة هذا لفظه والثانى فى اشتراطه أحد الأمرين والموقع له فيه هو صاحب التحصيل (قوله وضعفهما ظاهر) يعنى مذهب البتى ومذهب المريسى فان عموم قوله تعالى فاعتبروا ينفى هذه الشروط وكذلك عمل الصحابة وذهب قوم إلى أن المحصول بالعدد لايجوز القياس عليه حتى قالوا فى قوله عليه الصلاة والسلام خمس يقتلن فى الحل والحرم أنه لايقاس عليه قال فى المحصول والحق جوازه لما قلناه وقد قدم المصنف فى أوائل القياس مذاهب أخرى تناسب هذين المذهبين فلو جمع الكل فى موضع واحد لكان أولى قال : (وأما الفَرْع فشرْطهُ وُجود العلَّةِ فيه بلا تفاوُتٍ وشرْطَ العلْمُ به والدّليلُ على حكْمه إجْمالاً

عموم قوله تعالى فاعتبروا ينفى هذه الشروط أولا نا متى علمنا ثبوت الحكم فى الأصل بوصف وعلمنا وجود الوصف فى الفرع غلب على الظن ثبوته فيه أيضاً فلا حاجة إلى هذه الشروط (وأما الفرع فشرطه وجود العله) أى الوصف المجعول علة لحكم الأصل (فيه) أى الفرع (بلا تفاوت) بينهما فى الوصف لافى الماهية ولافى زيادة ونقصان لأن اثبات مثل حكم الأصل فى الفرع إنما يتصور عند تماثل الوصفين فيهما وعند التماثل يجب عدم التفاوت كذا ذكر العبرى أقول التماثل لايستلزم عدم التفاوت فى الزيادة والنقصان ألاترى أن النبيذ يقاس فى الحرمة على الخمر للشدة المطربة مع ثبوتها فى المحلين على التفاوت والأقرب ان معنى قوله بلا تفاوت ثبوت تلك العلة فى الفرع من غير زيادة منافية للحكم الثابت بالنص ولا نقصان كذلك وإلا لما ثبت الحكم فى الفرع واليه أشار الجاربردى وعند البعض (وشرط العلم به) أى حصول الحكم العلة بوجود الحكم فى الفرع وزعم أن الظن لايكفى كذا ذكر العبرى قال الجاربردى ان شرط البعض القطع بوجود علة الأصل فى الفرع وهذا أظهر لسبق ذكر وجود العلة بغير قرينة دون الحكم وعند أبى هاشم شرط (والدليل على حكمه) أى الفرع (إجمالا) يعنى لابد أن يكون الحكم فى الفرع مدلولا عليه بنص يدل عليه إجمالا لاتفصيلا والقياس يفصله ويعينه كالجد مع الاخوة فان الشرع دل على ارثه فى الجملة فقاسه بعضهم على ابن الابن فى الحجب وبعضهم على الأخ فى المقاسمة مع الاخوة لتساوى مرتبتى الجد والأخ فى إدلائهما

وَرُدَّ بأنَّ الظَّـنَّ يحْـصُـل دونهُما) أقول يشترط فى الفرع أن يوجد فيه علة مماثلة لعلة الأصل أما فى عينها كقياس النبيذ على الخمر بجامع الشدة المطربة أوفى جنسها كقياس وجوب القياس فى الأطراف على القصاص فى النفس بجامع الجناية وشرط المصنف أيضاً أن لا تتفاوت العلتان أى لافى الماهية ولا فى الزيادة ولا فى النقصان كما صرح به فى المحصول وهو مخالف لما تقدم من كون القياس قد يكون مساوياً وقد يكون أولى وقد يكون أخفى وإنما شرطنا المماثلة لأن القياس كما تقدم عبارة عن إثبات مثل حكم الأصل فى الفرع وإنما يتصور ذلك عند مماثلة الوصف الموجود فى الفرع للوصف الموجود فى الأصل وإلا لم يحصل بين الحكمين تماثل وإذا وجب تماثل الوصفين وجب عدم التفاوت بينهما وهو المطلوب وشرط بعضهم حصول العلم بوجود العلة فى الفرع وزعم أن ظن وجوده لا يكفى وشرط أبو هاشم أن يكون الحكم فى الفرع قد دل عليه الدليل إجمالا حتى يدل القياس على تفصيله قال ولولا أن الشرع ورد بميراث الجد جملة وإلا لم تستعمل الصحابة القياس فى توريثه مع الأخوة وإلى هذين الشرطين الضعيفين أشار بقوله وشرط كذا وكذا وهو مبنى للمفعول ثم رد المصنف هذين الشرطين بأن ظن وجود الحكم فى الفرع حاصل عند ظن وجود العلة فيه من غير وجود الشرطين المذكورين والعمل بالظن واجب وشرط الآمدى وابن الحاجب أن لا يكون حكم الفرع منصوصاً عليه وادعى الآمدى أنه لا خلاف فيه قال لأن كلا منهما إذا كان منصوصاً عليه فليس قياس أحدهما على الآخر بأولى من العكس وهذا الشرط نقله الامام عن بعضهم ثم نقل عن الأكثرين أنه لا يشترط قال لأن ترادف الأدلة على المدلول الواحد جائز قال : (تنبيه يُسْتَعْمَلُ القِياسُ على وَجْهِ التَّلازُمِ ففِي الثُّبوتِ يُجْعَلُ حُكْمُ الأصلِ ملْزوماً

إلى الميت بابنه (ورد) كل من الشرطين (بأن الظن) أى ظن ثبوت الحكم فى الفرع بعد حصول الظن بعلية الوصف فى الأصل ووجوده فى الفرع (يحصل دونهما) أى بدون هذا بين الشرطين فلا يشترط شىء منهما ومما يؤيد ذلك أن الصحابة قاسوا قول الرجل لامرأته أنت حرام على على اليمين والطلاق والظهار قال أبو بكر وعمر رضى الله عنهما هو يمين وقال على وزيد رضى الله عنهما هو ثلاث طلقات وقال ابن مسعود رضى الله عنه هو طلقة واحدة وقال ابن عباس رضى الله عنه هو ظهار ولم يوجد فى الفرع نص دال على الحكم لا إجمالا ولا تفصيلا هكذا ذكر الجاربردى أقول الظاهر جعلهم ذلك من قبيل أحد المذكورات الثابت حكمه بالنص لا إثبات أحكامها فيه بالقياس عليها اللهم إلا أن يحمل على أنه كاليمين وكذا فى الطلاق والظهار (تنبيه) قد (يستعمل القياس على وجه التلازم) أى صورته إثباتا ونفيا (ففى الثبوت يجعل حكم الأصـــل ملزوماً) بحكم الفرع ويجعل

وفى النّفى نقيضُه لازماً مثلُ لمّا وَجبتِ الزّكاةُ فى مالِ البالغ للْمشترِك بيْنَه وبيْن مالِ الصّبى وَجبتْ فى مالهِ ولوْ وَجبتْ فى الحُلىِّ لوَجبتْ فى اللآلىءِ قياساً عَليْه واللاّزمُ مُنْتفٍ فالمَلْزومُ مثلهُ) أقول اعلم أن أهل الزمان يستعملون القياس الشرعى على وجه التلازم أى على النوع المسمى عند المنطقيين بالقياس الاستثنائى فيثبتون به الحكم تارة وينفونه أخرى وأراد المصنف التنبيه عليه فى آخر القياس فلذلك سماه تنبيها فطريق استعماله أنه ان كان المقصود إثبات الحكم فيجعل حكم الأصل ملزوما لحكم الفرع وتجعل العلة المشتركة بين الأصل والفرع دليلا على الملازمة وحينئذ فيلزم من ثبوت حكم الأصل ثبوت حكم الفرع لأنه يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم وإن كان المقصود نفى الحكم فيجعل حكم الفرع ملزوما ونقيض حكم الأصل لازما وتجعل العلة المشتركة دليل على الملازمة أيضاً وحينئذ فيلزم من نفى اللازم نفى الملزوم مثال الاول أن يعدل عن قول القائل تجب الزكاه على الصبى قياساً على البالغ بجامع ملك النصاب أو دفع حاجة الفقير إلى قولك لما وجبت الزكاة فى مال البالغ للعلة المشتركة بينه وبين مال الصبى وهى ملك النصاب أودفع حاجة الفقير لزم أن تجب فى مال الصبى فقد جعلنا ما كان أصلا ملزوما لما كان فرعا وجعلنا العلة الجامعة دليلا على التلازم ومثال الثانى أن يعدل عن قول القائل لا زكاة فى الحلى قياساً على اللآلىء بجامع الزينة إلى قولنا لو وجبت الزكاة فى الحلى لوجبت فى اللآلىء واللازم منتف لأنها لا تجب فى اللآلىء فالملزوم مثله ووجه الملازمة اشتراكهما فى الزينة ولما كانت المقدمة المنتجة فى المثال الأول إنما هو إثبات الملزوم استعمل المصنف فيه لفظ

القياس بيانا للملازمة حتى يلزم من ثبوت حكم الأول ثبوت الثانى (وفى النفى) يجعل (نقيضه) أى نقيض حكم الاصل (لازما) لنقيض حكم الفرع بعد اثبات الملازمة بين الحكمين بالقياس حتى يلزم الحكم بعكس النقيض من انتفاء حكم نفرع انتفاء حكم الأصل مثاله فى الثبوت (مثل) قولنا (لما وجبت الزكاة فى مال البالغ للمشترك بينه وبين مال الصبى) وهو تطهير المزكى أودفع حاجة الفقير (وجبت فى ماله) أى الصبى قياساً عليه لكنها واجبة فى مال البالغ وفاقا فيجب فى مال الصبى ولفظ لما فى قول المصنف إنما يدل على وضع المقدم لما روى عن سيبويه ان لما لوقوع الثانى لوقوع الأول كما أن لولا لانتفاء الثانى لانتفاء الأول ولذا لم يذكر المقدمة الاستثنائية كما ذكرها هنا فى الصورة الثانية ومثاله فى النفى مثل (ولو وجبت) الزكاة (فى الحلى) المشترك بينه وبين الآلىء (لوجبت فى اللآلىء قياساً عليه واللازم) وهو الوجوب فى اللآلىء (منتف فالملزوم) وهو الوجوب فى الحلى منتف (مثله) فان قلت مقتضى لو على ماذكرت انتفاء الثانى

لما لافادتها ذلك ولما كانت المقدمة المنتجة فى المثال الثانى إنما هو نفى اللازم استعمل المصنف فيه لفظ لو لكونها دالة على امتناع الشىء لامتناع غيره قال (الكتاب الخامس فى دلائل اختُلِف فيها وفيه بابان الباب الأول فى المقبولة منها وهى ستة الأوّل الأصْل فى المَنافع الإباحةُ لقوْله تعالىٰ : (خلَقَ لكُمْ ما فى الأرضِ — قُلْ مَن حرَّم زينَةَ اللهِ الَّتى أخْرَجَ لعِبادِه — أحِلَّ لكُمُ الطَّيِّباتُ) وفى المَضارِّ التَّحريمُ لقوْله عليْه السَّلام : « لا ضرَرَ ولا ضِرارَ فى الإسْلامِ

لانتفاء الأول وهو غير سديد إذ المطلوب ههنا العكس ولأنه لا يلزم نفى اللازم من نفى الملزوم قلنا ماذكر من استعمال أصل القرينة حيث يريدون أن انتفاء الثانى فى الواقع لانتفاء الأول كما فى قولك لو جئتنى أكرمتك وأما استعماله ههنا فعلى قاعدة أهل الاستدلال فانهم يريدون أن العلم بانتفاء الثانى سبب العلم بانتفاء الأول وعليه قوله تعالى: لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا . قال الفاضل وقد شبه أحد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط لذلك (الكتاب الخامس فى دلائل اختلف فيها) أى فى أنها هل هى أدلة الشرع أم لا (وفيه بابان) لأن الأدلة المختلف فيها قسمان مقبولة عندنا ومردودة فذكر لكل بابا (الباب الأول فى) الأدلة (المقبولة) منها (وهى ستة) القول بمقتضى الأصل أى الدلالة المستمرة التى لا تتغير إلا بما تغير بها من الأمور الضرورية والاستصحاب والاستقراء والأخذ بالأقل والمناسب المرسل وفقد الدليل (الأول) من المقبولات التمسك بالأصل (الأصل فى المنافع الإباحة) والإذن الشرعى (لقوله تعالى خلق لكم مافى الأرض) جميعاً . فان اللام فى لكم لغة تقتضى الاختصاص لجهة الانتفاع فيخص هنا ما فى الأرض بتلك الجهة فيكون الانتفاع به مأذوناً به شرعا وقوله (قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده) فان هذا الاستفهام على سبيل الانكار لتحريم الزينة التى لنا الانتفاع بما يقتضيه اللام فينتفى الحرمة فثبت إباحة الانتفاع قال العبرى وفيه نظر إذ لا يلزم من انتفاء الحرمة الاباحة لانه أعم أقول المراد بالإباحة هنا الجواز بمعنى الأعم وهو عدم المنع من الفعل وقوله تعالى (أحل لكم الطيبات) فان اللام فيه كما عرفت تدل على اختصاص الطيبات هنا لجهة الانتفاع فان قلت يجوز أن يراد بالطيبات المحللات وحينئذ لا يلزم الاذن فى جميع المنافع قلنا أراد المستطابات طبعاً لا ماذكره وإلا لكان المعنى أحل لكم المحللات فهو كما ترى تكرار والأصل عدمه ثم مناط الاستدلال فى الاباحة إنما هو اللام ولهذا لم يعترض إلا على مدلولها (و) الأصل (فى المضار التحريم) والمنع الشرعى (لقوله عليه السلام لاضرر ولاضرار فى الإسلام) فالضرر والمضارة ممنوع عنه شرعا وتحقيق ذلك أن

قيل على الأول اللام تجيء لغير النفع كقوله تعالى : (وإن أسأتم فلها) وقوله (ولله ما في السموات) قلنا مجاز لاتفاق أئمة اللغة على أنها للملك ومعناه الاختصاص النافع بدليل قولهم الجل للفرس قيل المراد الاستدلال قلنا هو حاصل من نفسه فيحمل على غيره) أقول لما فرغ من الكتب الاربعة المعقودة للأدلة الأربعة المتفق عليها شرع فى كتاب آخر لبيان الادلة المختلف فيها وجعله مشتملا على بابين الأول فى المقبول منها والثاني في المردود فأما المقبول فستة الأول الاصل في الأشياء النافعة هى الاباحة وفى الأشياء الضارة أى مؤلمات القلوب هو الحرمة وهذا إنما هو بعد ورود الشرع بمقتضى الأدلة الشرعية وأما قبل وروده فالمختار الوقف كما تقدم ثم استدل المصنف على إباحة المنافع بثلاث آيات الآية الاولى قوله تعالى : خلق لكم ما فى الأرض جميعاً . ووجه الدلالة أن البارى تعالى

النفى هنا بمعنى النهى بقرينة ان أصل الضرر واقع فالمعنى لايضروا فيحرم اضرار النفس والضر ومباشرة المضار كتناول السم وقطع العضو اضرارا فيكون حراما (قيل على) الاصل (الاول) لانسلم أن (اللازم) للاختصاص النافع فى الجميع بل اللام قد (تجيء لغير النفع) أيضاً (كقوله تعالى وإن أسأتم فلها وقوله ولله مافى السموات) وما فى الأرض . فان اللام فى الأولى للصيرورة وفى الثانية للاختصاص الخالى عن الانتفاع لتنزهه تعالى عن ذلك (قلنا) اللام فى الآيتين (مجاز) باستعمال المقيد فى المطلق وهو ههنا الاختصاص فى الجملة (لاتفاق أئمة اللغة على أنها للملك ومعناه) أى الملك (الاختصاص النافع بدليل قولهم الجل للفرس) فانه لو أريد الملك الشرعى لماصح ذلك وإذا كان كذلك فاستعمالها فى غير النفع مجازاً قال العبرى وفيه نظر لما فاته ما ذكر قبل فى باب القياس من تصريح الائمة بأنها حقيقة فى التعليل أقول لا منافاة لجواز كونها مشتركة بينهما خصوصاً إذا صرح الائمة بذلك والظاهر أنها للاختصاص مطلقاً كما صرح به النحاة والانتفاع والتعليل وغيرهما بخصوص المادة إلا أن فهم الاختصاص الانتفاعى من اللامات الثلاث أمر جلى يجده كل أحد من نفسه فانكاره مكابرة (قيل) عليه سلمنا أن اللام للاختصاص النافع لكن لا نسلم إباحة جميع الانتفاعات بل (المراد) بالانتفاع المخصوص هنا (الاستدلال) لما فى الأرض على وجود الصانع فان هذا نفع عظيم (قلنا هو) أى هذا النفع وهو الاستدلال (حاصل) لكل مكلف (من نفسه) على الصانع فلو حمل الانتفاع فى الآية على الاستدلال لزم تحصيل الحاصل (فيحمل على غيره) من الانتفاعات وفيه نظر فان الاستدلال من نفسه يتأيد بالاستدلال من سائر المخلوقات فلا يكون تحصيل الحاصل كذا ذكر العبرى أقول المعنى أن هذا النوع من النفع

أخبر بأن جميع المخلوقات الأرضية للعباد لأن موضوعه للعموم لاسيما وقد أكدت بقوله جميعاً واللام فى لكم تفيد الاختصاص على جهة الانتفاع للمخاطبين ألا ترى أنك إذا قلت الثوب لزيد فان معناه أنه مختص بنفعه وحينئذ فيلزم من ذلك أن يكون الانتفاع بجميع المخلوقات مأذونا فيه شرعاً وهو المدعى الثانية قوله تعالى قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق وجه الدلالة أن هذا الاستفهام ليس على حقيقته بل هو للانكار وحينئذ فيكون البارى تعالى قد أنكر تحريم الزينة التى يختص بنا الانتفاع بها لمقتضى اللام كما تقدم وإنكار التحريم يقتضى انتفاء التحريم وإلا لم يجز الانكار وإذا انتفت الحرمة تعينت الاباحة وفيه نظر فقد تقدم فى أوائل الكتاب أن انتفاء الحرمة لايوجب الاباحه الآية الثالثة قوله تعالى: أحل لكم الطيبات. وجه الدلالة أن اللام فى لكم تدل على أن اطيبات مخصوصة بنا على جهة الانتفاع كما تقدم وليس المراد بالطيبات هو المباحات وإلا يلزم التكرار بل المراد بها ما استطيبه النفس لأن الأصل عدم معنى ثالث وأما المضار فاستدل المصنف على تحريمها بقوله عليه الصلاة والسلام لاضرر ولا ضرار فى الإسلام وجه الدلالة أن الحديث يدل على نفى الضرر مطلقاً لأن النكرة المنفية تعم وهذا النفى ليس وارداً على الامكان ولا الوقوع قطعاً بل على الجواز وإذا انتفى الجواز ثبت التحريم وهو المدعى (قوله قيل على الأول) أى اعترض الخصم على بيان الأصل وهو إباحة المنافع بوجهين أحدهما لا نسلم أن اللام فى اللغة للاختصاص النافع فانها قد تجىء لغير النفع كقوله تعالى: وإن أسأتم فلها. وقوله تعالى: ولله ما فى السموات وما فى الأرض. أما فى الآية الأولى فلأنها لاختصاص الضرر لا لاختصاص النفع وأما فى الآية الثانية فلتنزيهه تعالى عن الانتفاع به وأجاب المصنف بأن استعمال اللام فى غير النفع مجاز لاتفاق أئمة اللغة على أن اللام موضوعة للملك ومعنى الملك هو الاختصاص النافع لا حقيقته المعروفة وإلا لم يصح قولهم الجل للفرس فيلزم منه أن تكون اللام حقيقة فى الاختصاص النافع وحينئذ فيكون استعمالها فى غيره مجازاً لأنه خير من الاشتراك ولقائل أن يقول هذا ينافى ما ذكره فى القياس من كون اللام حقيقة فى التعليل وأيضاً فان أهل اللغة لم يخصوها بالملك ولا بالاختصاص النافع بل قالوا انها للملك وما يشبه الملك وهو الاختصاص ولم يقيدوا الاختصاص بكونه نافعا وأما قولهم الجل للفرس فهو إنما يدل على صحة استعمالها فيه لا على نفى استعمالها فى الاختصاص الذى لا ينفع فانه يحتمل أن تكون موضوعة لمطلق الاختصاص ودعواه أولى لما فيه من عدم الاشتراك والمجاز الاعتراض الثانى سلمنا أن اللام للاختصاص النافع لكن ذلك الاختصاص الذى أفادته ليس بعام بل هو مطلق والمطلق يصدق بصورة وتلك الصورة حاصلة هنا فان الاستدلال بالمخلوقات على وجود الصانع نفع عظيم وأجاب المصنف بأن الاستدلال على الصانع حاصل لكل عاقل من نفسه فانه يصح

. . . .

أن يستدل من نفسه على خالقه فينبغى حمل الانتفاع الوارد فى الآيات على غير الاستدلال تكثيراً للفائدة وفراراً من تحصيل الحاصل قال : (الثانى الاسْتِصْحاب حجّةٌ خلافاً للْحنفيَّةِ والمتكلّمين لنا أنَّ ماثَبتَ ولمْ يظْهرْ زوالهُ ظَنٌّ بقاؤُهُ ولوْلا ذلك لمَا تقرَّرت المعْجزةُ لتَوقّفها علىٰ اسْتِمْرار

حاصل من نفسه فلو حمل الآية على هذا لم تعد أمراً جديدا بل كان مجرد تقرير للحاصل فتحمل على انتفاعات أخر لأن الافادة خير من الاعادة (الثانى) من الأدلة (الاستصحاب) والاستصحاب فى الأصل على نوعين استصحاب الواقع كما يقال كائن فيبقى حمله على التقادير الجائزة كما يقول الحنفية لاتجب الكفارة على من أفطر بالوقاع بعد ما انفرد عند القاضى بشهادة رؤية الهلال ورد شهادته وإلا لوجب عليه بالأكل والشرب بالدليل الدال عليه فيجاب بأنه لا يجب عليه باستصحاب الواقع وذلك لأن العدم واقع فى الواقع وماهوكذلك واقع على التقادير الجائزة لأنه إذا لم يكن واقعاً على تقدير أياً كان لم يكن ذلك التقدير جائز الوقوع لكنه جائز فيكون باقيا عليه وهذا مما يذكر فى الخلافيات وهو غير مراد هنا كذا ذكر الجاربرى أقول يدفع بأنا لا نسلم أنه إذا لم يقع على تقدير لزم امتناع التقدير كيف وعدم بعض الحوادث واقع مع أنه على بعض التقادير الجائزة كوجوده مثلا لا يكونه واقعا لامتناع اجتماعهما بل ذلك فى التقادير الجائزة الغير المنافية والثانى استصحاب الحال وهو المراد ههنا مثل أن يقال الحكم الفلانى قد كان ولم يظن عدمه وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء لا يقال يجوز أن يكون مشكوكه لعدم استلزام رجحان العدم رجحان نقيضه لأنا نقول يستلزمه بضميمة تيقن أنه قد كان وهذا الاستصحاب (حجة) عند الشافعى والمزنى والصيرفى وحجة الإسلام أى يصح الاستدلال به (خلافاً للحنفية والمتكلمين) فان عندهم لا يثبت به حكم شرعى وان تمسكوا به فى النفى الأصلى وهذا مايقولونه حجة فى الدفع لا فى الإثبات حتى أن حياة المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكه لا لإثبات الملك له فى مال مورثه والشافعية تمسكوا به فى النفى الأصلى مثل أن يقال فيما اختلف فى كونه نصابا لم يكن الزكوة واجبة عليه والأصل بقاؤه وفى الحكم الشرعى مثل قولهم فى الخارج من غير السبيلين أنه كان قبل الخروج متطهراً والأصل بقاؤه حتى يثبته معارض والأصل عدمه (لنا) على حجيته (أن ماثبت) فى الزمان الأول من وجود أمر أو عدمه (ولم يظهر زواله) قطعاً ولاظناً (ظن بقاؤه) كما كان (ولولا ذلك) أى لولا حصول هذا الظن (لما تقررت المعجزة) التى هى أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة (لتوقفها) أى ثبوت المعجزة (على استمرار

العادة ولمْ تثبُتِ الأحكام الثابتةُ في عهْدِه عليْه الصلاةُ والسلامُ لجوازِ النسخ ولكانَ الشكُّ في الطلاقِ كالشكِّ في النكاح ولأنَّ الباقيَ يستغْني عنْ سبَبٍ أوْ شرْطٍ جديدٍ بلْ يكْفيه دوَامُهما دونَ الحادث ونقل عدمه

العادة) ولو جاز التغيير فيها لم تكن المعجزة خارقة لها لجواز تغيرها فلم تكن معجزة (و) أيضاً لولا ذلك (لم تثبت الأحكام الثابتة في عهده عليه الصلاة والسلام) لأنها لو لم يظن استمرارها لم يمكن الحكم بثبوتها الآن (لجواز النسخ ولكان الشك في الطلاق كالشك في النكاح) إذ لولا الظن باستمرار النكاح بعد ثبوته لحرم الوطئ بالشك في الطلاق حرمته بالشك في النكاح أو لحل فيهما ولما ساغ للعاقل مراسلة من فارقه ولا الاشتغال بما يستدعى زمانا من حراثة أو تجارة ولا ارسال الودائع والهدايا من بلد إلى بلد بعيد ولا القراض ولا الديون واللوازم كلها باطلة وفاقا فالملزوم مثله والحق أن بقاء الظن بثبوت الثابت أمر ضروري وما ذكر في معرض الاستدلال مجرد تنبه فلا يتوجه عليه ما ذكره الآمدي من المنوع والمعارضات (ولأن الباقي يستغنى عن سبب أو شرط جديد) لأن الحادث لا يوجد إلا بعد تحقق سببه وشرطه أي العلة التامة المشتملة على العلة الفاعلية وغيرها مما يتوقف عليه كالشرط وغيره فلا يحتاج إلى سبب وشرط جديدين في البقاء والا لم تكن العلة التامة (بل يكفيه) أي بقاء الباقي (دوامهما) أي السبب والشرط المتقدمين على وجوده لا الجديدين على ما يقتضيه ظاهر العبادة (دون الحادث) فان حدوثه لا يستغنى عنهما بديهة وحينئذ يكون ظن بقاء الباقي راجحا على ظن حدوث الحادث وهو البقاء هنا لأنه حينئذ يتوقف الحادث على مقدمات أكثر لا يحتاج لها الباقي فالحادث مرجوح لما عرف أن المتوقف على مقدمات أقل أرجح أقول يقال عليه لا نسلم أن بقاء كل حادث يكفي فيه دوام علته التامة لجواز توقف البقاء على زائد على علة الحدوث كشدة القيام اللآجر في البناء مثلا ولا يلزم عدم تمام التام بل ذلك لو كان علة البقاء علة الحدوث بعينها في كل صورة وهو ممنوع ولا نسلم أن مقدمات الحادث أكثر مما الباقي هنا على احتياج كل منهما إلى السبب والشرط ويدفع الآخران الشرط والسبب قد تحقق في الأولى فالغالب البقاء إذ الأصل عدم المانع ولم يتيقن بتحققهما حدوث الفناء والأصل عدمهما فالغالب عدم حدوث الفناء ويقرب من ذلك ما قال الجاربردي من أن الباقي حصل له المقتضى فعدمه لا يكون إلا لمانع وما يحدث لم يتيقن بوجود ما يقتضيه فعدمه يكون بطريقين عدم المقتضى وتحقق المانع فالأول أرجح وجودا أ (و) لأن الباقي (نقل عدمه)

لصدق عدم الحادث على مالا نهاية له فيكون راجحاً) أقول الدليل الثانى من الأدلة المقبولة استصحاب الحال وهو عبارة عن الحكم بثبوت أمر فى الزمان الثانى بناء على ثبوته فى الزمان الأول والسين فيه للطلب على القاعدة ومعناه أن المناظر يطلب الآن صحة مامضى كاستدلال الشافعية عن أن الخارج من غير السبيلين لاينقض الوضوء بأن ذلك الشخص كان على الوضوء قبل خروجه إجماعا فيبقى على ما كان عليه وهو حجة عند الإمام والآمدى وأتباعهما خلافا لجمهور الحنفية والمتكلمين (قوله لنا) أى الدليل على أنه حجة وجهان أحدهما أن ماثبت فى الزمان الأول من وجود أمر أو عدمه ولم يظهر زواله لا قطعاً ولاظنا فانه يلزم بالضرورة أن يحصل الظن ببقائه كما كان والعمل بالظن واجب قال المصنف ولولا ذلك أى ولولا أن ماثبت فى الزمان الأول على الوجه المذكور يكون مظنون البقاء فى الزمان الثانى لكان يلزم منه ثلاثة أمور باطلة بالاتفاق أحدها أن لا تتقرر معجزة أصلا لأن المعجزة أمر خارق للعادة متوقف على استمرار العادة فانه لو لم يتوقف على استمرارها لجاز تغيرها فلا تكون المعجزة خارقة للعادة واستمرار العادة متوقف على أن الأصل بقاء ما كان على ما كان فانه لا معنى للعادة إلا أن تكرر وقوع الشىء على وجه مخصوص يقتضى اعتقاد انه لو وقع لم يقع إلا على ذلك الوجه فلو كان اعتقاد وقوعه على الوجه المخصوص يساوى اعتقاد وقوعه على خلاف ذلك الوجه لم تكن المعجزة خارقة للعادة الثانى أن لاتثبت الأحكام الثابتة فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم بالنسبة الينا لجواز النسخ فانه إذا لم يحصل الظن من الاستصحاب يكون بقاؤها مساويا لجواز نسخها وحينئذ فلا يمكن الجزم بثبوتها والايلزم الترجيح من غير مرجح الثالث : أن يكون الشك فى الطلاق كالشك فى النكاح لتساويهما فى عدم حصول الظن بما مضى

يعنى أن عدم الباقى أقل من عدم الحادث (لصدق عدم الحادث على مالا نهاية له) لأنه يصدق على مالايتناهى أنه لم يحدث وعدم الباقى لايصدق على ذلك لأن صدقه مفتقر إلى وجود غير المتناهى فى الخارج وهو مستحيل وإذا كان عدم الباقى أقل وعدم الحادث أكثر كان وجود الباقى أكثر ووجود الحادث أقل (فيكون) الباقى (راجحاً) على الحادث لأن الفرد المتردد بين الأقل والأكثر يظن التحاقه بالأكثر فان قلت مثل الحل والحرمة والطهارة ونحوها أحكام شرعية لاتثبت إلا بأدلة شرعية ينصبها الشارع وهى منحصرة فى النص والاجماع والقياس إجماعا والاستصحاب ليس منها فلا يستدل به فى الشرعيات قلنا ذلك إنما هو فى إثبات الحكم ابتداء وأما فى الحكم ببقائه فممنوع بل يكفى فيه الاستصحاب ولو سلم فلا نسلم انحصار الأدلة فيما ذكرتم بل عندنا رابع وهو الاستصحاب فان ذلك عين النزاع فان قلت القياس جائز وهو يستلزم انتفاء ظن

وحينئذ فيلزم أن يباح الوطء فيها أو يحرم فيها وهو باطل اتفاقا بل يباح الشاك فى الطلاق دون الشاك فى النكاح الدليل الثانى : أن بقاء الباقى راجح على عدمه وإذا كان راجحا وجب العمل به اتفاقا وهو المدعى ووجه رجحانه من وجهين أحدهما أن الباقى يستغنى عن السبب والشرط الجديدين لأن الاحتياج اليهما إنما هو لأجل الوجود والوجود قد حصل لهذا الباقى فلا يحتاج حينئذ اليهما والا يلزم تحصيل الحاصل بل يكفيه دوامها بخلاف الأمر الذى يحدث فانه لابد له من سبب وشرط جديدين فيكون عدم الباقى كذلك لأنه من الأمور الحادثة ومالا يفتقر أرجح من المفتقر فيكون البقاء أرجح من العدم وهو المدعى وإنما قيد السبب والشرط بكونهما جديدين لأن الباقى يحتاج فى استمرار وجوده إلى دوام سببه وشرطه الثانى أن عدم الباقى يقل بالنسبة إلى عدم الحادث لأن عدم الحادث يصدق على مالانهاية له وأما عدم الباقى فمتناه لأن عدم الباقى مشروط بوجود الباقى والباقى متناه وإذا كان عدم الباقى أقل من عدم الحادث كان وجوده أكثر من وجوده فيكون أرجح ﴿فرع﴾ مذكور فى المحصول هنا لتعلقه بالاستصحاب وهو أن نافى الحكم هل عليه دليل أم لا فقال بعضهم هو مطالب به واختاره ابن الحاجب وقيل لا وقيل ان كان فى العقليات فهو مطالب وإن كان فى الشرعيات فلا وفصل الامام فقال إن أرادوا بقولهم لا دليل عليه هو أن العلم بذلك العدم الاصلى يوجب ظن دوامه فى المستقبل فهذا حق وإن أرادوا به غيره فهو باطل لأن العلم بالنفى أو الظن لايحصل إلا بمؤثر وللآمدى تفصيل يطول ذكره قال (الثالث الاستقراء مثاله

عن بقاء الأصل إذ القياس رافع لحكم الأصل وفاقا بدليل أنه يثبت به أحكام لولاه لبقيت على نفيها فلا يظن بقاء الأصل إلا عند انتفاء قياس يدفعه ولا يمكن الحكم بذلك الانتفاء لعدم تناهى الأصول التى يمكن القياس عليها فمن أين للعقل الاحاطة بنفيها قلنا الظن بانتفاء مثل هذا القياس كاف ولا حاجة إلى القطع والظن حاصل على تقدير عدم الوجدان بعد البحث والتفتيش ومجرد احتمال قياس رافع لا ينافى ظن انتفائه وإنما المنافى له احتمال مساو أو راجح (الثالث) من المقبولات عند الشافعية الاستقراء رأى المظنون منه واحترز به عن المقطوع فانه دليل يقينى اتفاقا فطلق (الاستقراء) عبارة عن تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشتمل تلك الجزئيات فالقطعى منه مايكون بتصفح جميع الجزئيات ويسمى قياساً مقسما مثل كل حركة إما من المركز أو إلى المركز أو على المركز وكل منها يقطع المسافة فكل حركة كذلك والمظنون ما يكون ببعض الجزئيات وهو المقصود هنا مثل كل حيوان يحرق ويتفرق أجزاؤه بالمكث فى النار لأنه اما انسان أو فرس أو حمار والكل كذلك وهو لا يقبل القطع لجواز وجود حيوان حكمه خلاف ما ذكر كالسمندر و (مثاله)

الوِتْر يؤدَّى علىٰ الرَّاحلة فلا يكونُ واجباً لاستقراءِ الواجباتِ وهو يُفيدُ الظَّنَّ والعملُ بهِ لازمٌ لقوله عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ نحْنُ نحْكمُ بالظَّاهر)

أقول قد تقدم الكلام على لفظ الاستقراء فى الكلام على التكليف بالمحال وهو ينقسم إلى تام وناقص فالتام إثبات حكم كلى فى ماهية لأجل ثبوته فى جميع جزئياتها والناقص وهو مقصود المصنف ، وهو إثبات حكم كلى فى ماهية لثبوته فى بعض أفرادها هذا لايفيد القطع لجواز أن يكون حكم مالم يستقرأ من الجزئيات على خلاف ما استقرىء منها قال فى المحصول وكذا لايفيد أيضاً الظن على الأظهر وخالفه صاحب الحاصل فجزم بأنه يفيده وتبعه عليه المصنف وعلى هذا فيختلف الظن باختلاف كثرة الجزئيات المستقرأة وقلتها ويجب العمل به لقوله عليه الصلاة والسلام نحن نحكم بالظاهر ومثال ذلك استدلال بعض الشافعية على عدم وجوب الوتر بأن الوتر يؤدى على الراحلة وكل مايؤدى على الراحلة لا يكون واجباً أما المقدمة الأولى فبالإجماع وأما الثانية فباستقراء وظائف اليوم والليلة أداء وقضاء. فان قيل الوتر كان واجباً على النبى صلى الله عليه وسلم ومع ذلك فانه كان يصليه على الراحلة فالجواب ماقاله القرافى وهو أن النبى صلى الله عليه وسلم فعل ذلك فى السفر والوتر لم يكن واجباً عليه إلا فى الحضر قال : (الرابع أخذ الشَّافعىُّ رضى اللهُ عنْه بأقلِّ ما قيلَ إذا لمْ يجدْ دليلاً كما قيلَ دِيَةُ الكِتابىِّ الثُّلثُ وقيل النِّصفُ وقيلَ الكلُّ

فى المسائل مايقال (الوتر يؤدى على الراحلة فلا يكون واجباً لاستقراء الواجبات) لأنا استقريناها قضاء وأداء فلم نجد واجباً يؤدى على الراحلة ويلزم أن يكون الوتر واجباً ويرجع إلى تركيب الشكل الثانى هكذا الوتر يؤدى على الراحلة ولاشىء من الواجب كذلك فالوتر ليس بواجب والصغرى ظاهرة ودليل الكبرى الاستقراء وفيه نظر لأن الصور المستقرأة مما لا يؤدى على الراحلة إنما هى الفروض كالمكتوبات وقضائها لا الواجبات وبينهما فرق كما مر (وهو) أى الاستقراء على هذا الوجه (يفيد الظن) لأن اشتراك كثير من الجزئيات فى أمر يغلب ظن اشتراك الباقى فيه (والعمل به) أى الظن (لازم لقوله عليه الصلاة والسلام نحن نحكم بالظاهر) وهو وإن كان على صيغة الخبر لكن المراد الأمر (الرابع) أى من المقبولة عندهم الأخذ بالأقل (أخذ الشافعى رضى الله عنه بأقل ما قيل إذا لم يجد دليلا) أى ما يدل على الزائد أو الأقل بعينه (كما قيل دية الكتابى الثلث) أى ثلث دية المسلم (و) قد (قيل) ديته (النصف و) قد (قيل الكل) أى تمام دية المسلم فأخذ الشافعى رحمه الله بأقل ما قيل

بناء علىٰ الإجماع والبرَاءةِ الأصْليَّة قيـل يجبُ الأكثرُ ليَتيقَّن الخلاصُ قلنا حيْثُ يُتيقَّنُ الشغْلُ والزَّائد لم يُتيقَّن) أقول الدليل الرابع من الأدلة المقبولة الأخذ بأقل ماقيل وقد اعتمد عليه الشافعى رضى الله عنه فى إثبات الحكم إذا كان الأقل جزءاً من الأكثر ولم يجد دليلا غيره كما فى دية الكتابى فان العلماء اختلفوا فيها على ثلاثة أقوال فقال بعضهم إنها ثلث دية المسلم وقالت المالكية نصف ديته ، وقالت الحنفية مثل ديته فاختار الشافعى المذهب الاول وهو أنها الثلث بناء على المجموع من الإجماع والبراءة الأصلية أما الإجماع فإن كل واحد من المخالفين يوجبه فان إيجاب الأكثر يستلزم إيجاب الأقل حتى لو فرضنا أن بعضهم قال لايجب فيه شىء أصلا لم يكن إيجاب الثلث مجمعاً عليه لكونه قول بعض الأمة وأما البراءة الأصلية فإنها تقتضى عدم وجوب الزيادة إذ هى دالة على عدم الوجوب مطلقاً لكن ترك العمل بها فى الثلث للإجماع فبقى ما عداه على الأصل فتلخص أن الحكم بالاقتصار على الأقل مبنى على مجموع هذين الشيئين كما قرره الإمام والآمدى لا على الإجماع وحده كما ظنه ابن الحاجب بل الإجماع وحده إنما هو دليل على إيجاب الثلث خاصة فقول المصنف بناء الإجماع والبراءة تعليل لقوله أخذ الشافعى وقوله إذا لم يجد دليلا سواه أى فإن وجده الشافعى لم يتمسك بالأقل لأن ذلك الدليل إن دل على إيجاب الأكثر

هنا على أصلين (بناء على الإجماع والبراءة الأصلية) أما الإجماع فلأنه لما انحصرت الأقوال فى الثلاثة لم يوجد ما يدل على الزائد أو الأقل بعينه كان وجوب الأقل على أى تقدير مجمعاً عليه لأنه إن وجب الثلث فذاك وإن وجب الزائد فكذلك لامتناع وجود الكل بدون الجزء فإيجاب الثلث قول كل الأمة وأما إذا لم ينحصر بل كان هناك قول رابع وهو أن لايجب شىء لم يجب الأخذ بالأقل لأنه حينئذ قول بعض الأمة وهو غير حجة وكذا إذا دل السمع على وجوب الأقل كان الحكم لأجله لا الرجوع إلى الأخذ بأقل وكذا إذا دل على وجوب الزائد لم يرجع إليه ولهذا لم يأخذ الشافعى بالأقل فى عدد الغسل من ولوغ الكلب حيث قال بعضهم بالسبعة وبعضهم بالثلاثة لأنه وجد فى الأكثر نصاً وأما البراءة الأصلية فلدلالتها على عدم وجوب الزائد أو الأصل العدم فإن (قيل : يجب الأكثر ليتيقن الخلاص) لاحتمال كون الزائد هو الثابت فى الذمة فلا يتيقن براءة الذمة إلا بالأخذ الأكثر (قلنا) لا نسلم بل الأكثر إنما يجب بما ذكرتم (حيث يتيقن الشغل) أى شغل الذمة (والزائد) فيما نحن فيه (لم يتيقن) شغل الذمة به لانتفائه الإجماع والدليل الدال عليه وتحقيق ذلك أن الوجوب للاحتياط إنما يكون فى شىء ثبت وجوبه كالصلاة المنسية أو كان الأصل فيه الوجوب كاليوم الثلاثين من رمضان إذا غم الهلال فإنه يجب صومه

فواضح ولذلك لم يأخذ الشافعى بالثلاثة فى انعقاد الجمعة وفى الغسل من ولوغ الكلب لقيام الدليل على الأكثر وإن دل على الأقل كان الحكم بإيجابه لأجل هذا الدليل لا لأجل الرجوع إلى أقل ماقيل هكذا قاله فى المحصول فلذلك أطلق المصنف هذا الشرط وفى القسم الثانى منه نظر لأنه يقتضى امتناع اجتماع الدليلين وليس كذلك (قوله قيل يجب الأكثر) أى اعترض بعضهم على الشافعى فى أخـــذه بالأقل فقال ينبغى إيجاب الأكثر لتيقن المكلف الخلاص عما وجب عليه وأجاب المصنف بأنه إنما يجب ذلك حيث تيقنا شغل الذمة به والزائد على الأقل لم يتيقن فيه ذلك لأنه لم يثبت عليه دليل قال : (الخامس المُناسِب المُرْسلُ إنْ كانتِ المصْلَحَة ضرورِيَّةً قطْعيةً كلية كتَتَرُّسِ الكفَّار الصَّائلينَ بأسارَى المُسلمينَ اعْتبرَ وإلاَّ فلا وأمَّامالك

لأن الأصل صوم ثلاثين أما ما يحتمل الوجوب وعدمه فلايجب الاحتياط بل لايبعد أن لا يجوز لاحتمال التحريم مع اعتقاده بالأصل الذى هو أحد الأمرين المذكورين وهنا كذلك لأن الزائد لم يثبت وجوبه ولا الأصل وجوبه (الخامس) من المقبولات (المناسب المرسل) وهو كما مر مالم يشهد له أصل اعتبار أو الغاء والتحقيق أن المختلف فيه هو ما لا يكون نوعه معتبرا فى نوع الحكم لابنص ولا باجماع ولا ترتب الحكم على وفقه ولاظهر الغاؤه وعلم اعتبارنوعه فى جنس الحكم على مايفهم من كلام المحقق وقيل علم اعتبار جنسه البعيدفى جنس الحكم كما فى تحريم قليل النبيذ قياسا على قليل الخمر بأنه يدعو إلى كثير هنا فالمناسب هنا كون قليل من المسكر الذى كثيره حرام داعيا اليه وجنسه كون قليل من الشىء الذى كثيره حرام داعيا اليه أعم من أن يكون مسكرا أو غيره وجنسه البعيد كون الشىء داعياً إلى الحرام وهذا المناسب تعيين الشارع لكن يغنى عنه ما أسلفناه فى بحث المناسبة والمختار أنه (إن كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار الصائلين بأسارى المسلمين اعتبر) فانه إذاتترس الكفار الصائلون بأسرى المسلمين وقطع بأنهم إن لم يرموهم استأصلوا المسلمين المتترسين بهم وغيرهم وإن رموهم يسلم كافة المسلمين وإن كان يلزم منه قتل مسلم بلا ذنب فههنا يعتبر المناسب على معنى أنه وإن لم يعهد جواز قتل مسلم بلا ذنب شرعا ولم يعلم أيضاً دليل على عدم جوازه عند اشتماله على مصلحة الكافة لكن يجوز أن يقال اجتهادا أن هذا الأسير مقتول بكل حال فحمل قتله حفظا للكافة أنسب بنظر الشارع (وإلا) أى وإن لم يتحقق القيود الثلاثة (فلا) أى فلا يعتبر المناسب كما إذا لم يكن ضروريا بل احتياطياً مثل أن يتترس الكفار فى قلعة بمسلم فانه لا يحل رمى الترس إذ لاضرورة فان حفظ الدين غير متوقف على استيلائنا على تلك القلعة أو كان ظنيا كما إذا لم يقطع بتسلط الكفار لو لم يرى الترس أو كان جزئياً لاكلياً كرمى بعض المسلمين من السفينة فى البحر لنجاة البعض (وأما مالك

فقَدِ اعْتبرَهُ مطْلقاً لأنَّ اعْتبارَ جنْسِ المصالح يُوجِبُ ظنَّ اعْتبارِه ولأنَّ الصَّحابةَ رضى الله عنْهم قَنَعوا بمعْرفةِ المصالحِ) أقول سبق فى الباب الثانى من كتاب القياس ان المناسب قد يعتبره الشارع وقد يلغيه وقد لا يعلم حاله وهذا الثالث هو المسمى بالمصالح المرسلة ويعبر عنه المناسب المرسل وسبق هناك حكم القسمين الاولين وأما الثالث فسبق تعريفه دون تفصيل حكمه وفيه ثلاثة مذاهب أحدها أنه غير معتبر مطلقا قال ابن الحاجب وهو المختار وقال الآمدى انه الحق الذى اتفق عليه الفقهاء والثانى أنه حجة مطلقا وهو مشهور عن مالك واختاره امام الحرمين قال ابن الحاجب وقد نقل أيضاً عن الشافعى وكذلك قال إمام الحرمين إلا أنه شرط فيه أن تكون تلك المصالح مشبهة بالمصالح المعتبرة والثالث وهو رأى الغزالى واختاره المصنف أنه ان كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية اعتبرت وإلا فلا فالضرورية هى التى تكون من إحدى الضروريات الخمس وهى حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسب وأما القطعية فهى التى يجزم بحصول المصلحة فيها والكلية هى التى تكون موجبة لفائدة عامة للمسلمين ومثال ذلك ما إذا صال علينا كفار تترسوا بأسارى المسلمين وقطعنا بأننا لو امتنعنا عن الترس لصدمونا واستولوا على ديارنا وقتلوا المسلمين كافة حتى الترس ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً من غير ذنب صدر منه فان قتل الترس والحالة هذه مصلحة مرسلة لكونه لم يعهد فى الشرع جواز قتل مسلم بلا ذنب ولم يقم أيضاً دليل على عدم جواز قتله عند اشتماله على مصلحة عامة للمسلمين لكنها مصلحة ضرورية قطعية كلية فلذلك يصح اعتبارها أى يجوز أن يؤدى اجتهاد مجتهد إلى أن يقول هذا الأسير مقتول بكل حال فحفظ كل المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع من حفظ مسلم واحد فان لم تكن المصلحة ضرورية بل كانت من المصلحيات أو التتمات فلا اعتبار بها كما إذا تترس الكفار فى قلعة بمسلم فانه لا يحل رميه إذ لا ضرورة فيه فان حفظ ديننا غير متوقف على استيلائنا على تلك القلعة

فقد اعتبره) أى المناسب المرسل (مطلقاً) سواء اشتمل على هذه القيود أولا لأن الشرع اعتبر جنس المصالح حيث اعتبر الحكم المشتمل على المصلحة الخاصة والحكم المشتمل على المصلحة الراجحة ولا خفاء (لأن اعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتباره) أى المناسب المرسل لأنه إذا ظن أن فى هذا الحكم مصلحة غالبة على المفسدة ومعلوم أن كل مصلحة كذلك معتبرة شرعا لزم ظن أن هذه المصلحة معتبرة والعمل بالظن واجب (ولأن الصحابة رضى الله عنهم قنعوا) فى إثبات الاحكام (بمعرفة المصالح) وفاقا ولم يلتفتوا إلى الشرائط المعتبرة عند فقهاء الزمان فى القياس والأصل والفرع إذ المقصود فى الشرائع رعاية المصالح كما علم بالاستقراء * فيلزم اعتباره

وكذلك إن لم تكن قطعية كما إذا لم نقطع بتسليط الكفار علينا عند عدم رمى الترس أو لم تكن كلية كما لو أشرفت السفينة على الغرق وقطعنا بنجاة الذين فيها رمينا واحداً منهم البحر فإنه لايجوز الرمى لأن نجاة أهل السفينة ليست مصلحة كلية وكذلك لايجوز لجماعة وقعوا فى مخمصة أكل واحد منهم بالقرعة لكون المصلحة جزئية (قوله : لأن اعتبار) أى احتج مالك بوجهين . أحدهما : أن الشارع اعتبر جنس المصالح فى جنس الأحكام كما مر فى القياس واعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة لكونها فرداً من أفرادها الثانى : أن من تتبع أحوال الصحابة رضى الله عنهم قطع بأنهم كانوا يقنعون فى الوقائع بمجرد المصالح ولا يبحثون عن أمر آخر فكان ذلك إجماعاً منهم على قبولها والمصنف قد تبع الإمام فى عدم الجواب على هذين الدليلين وقد يجاب عن الأول بأنه لو وجب اعتبار المصالح المرسلة لاشتراكها المصالح المعتبرة فى كونها مصالح لوجب الغاؤها أيضاً لاشتراكها مع المصالح الملغاة فى ذلك فيلزم اعتبارها وإلغاؤها وهو محال ، وعن الثانى أنا لانسلم إجماع الصحابة عليه بل إنما اعتبروا من المصالح ما اطلعوا على اعتبار الشارع لنوعه أو جنسه القريب ولم يصرح الإمام مختاره فى هذه المسألة قال : (السادس فَقْدُ الدَّليلِ بعْدَ التَّفحُّص البليغ يُغلِّبُ ظنَّ عدَمِهِ وعَدمُهُ يَسْتَلزِمُ عَدَم الحُكْم لامْتِناع تَكليفِ الغافِلِ) أقول الدليل السادس من الأدلة المقبولة عند المصنف الاستدلال على عدم الحكم بعدم ما يدل عليه وتقريره أن يقال فقدان الدليل بعد التفحص البليغ يغلب ظن عدمه يعنى عدم الدليل وظن عدمه يوجب ظن عدم الحكم أما المقدمة الأولى فواضحة ، وأما الثانية فلأن عدم الدليل يستلزم عدم الحكم إذ لو ثبت حكم شرعى ولم يكن عليه دليل لكان يلزم

المناسب المرسل ، وإن لم توجد الشرائط الثلاثة (السادس) من المختلف فيها المقبولة هو أن يقال (فقد الدليل) أى عدم وجدان ما يدل على الحكم كالنص والإجماع والقياس (بعد التفحص البليغ يغلب الظن عدمه) أى الدليل (وعدمه يستلزم عدم الحكم) وإلا لزم ثبوت الحكم من غير نصب الشارع دليلا عليه ، وهو باطل (لامتناع تكليف الغافل) وقد مر بطلانه ففقد الدليل بعد التفحص التام يوجب ظن عدم الحكم ، وهو المعنى بأن عدم الدليل دليل العدم ، ولا خفاء أن المراد أنه لا يوجد دليل ما إلا الدليل الخاص حتى يرد عليه أنه يجوز ثبوته بدليل آخر لايقال الدليل ملزوم الحكم وانتفاء الملزوم ليس بملزوم لانتفاء اللازم لأنا نقول لو لم يلزم منه انتفاء الحكم لزم تكليف الغافل كما مر والحاصل أن تحقق الدليل على الحكم الشرعى من لوازم تحققه فمتى انتفى علماً أو ظناً انتفى الحكم كذلك ويجوز أن يتحقق حكم فى الواقع كالإباحة فى فعل مثلا أعنى الإذن فيه

منه تكليف الغافل وهو ممتنع فينتج فقدان الدليل بعد التفحص البليغ يوجب ظن عدم الحكم والعمل بالظن واجب ، والمراد بعدم الحكم هنا عدم تعلقه لا عدم ذاته فان الأحكام قديمة عندنا وهذه الطريقة التى قررها المصنف نقلها فى المحصول عند بعض الفقهاء ولم يصرح بموافقته قال : (الباب الثانى فى المردودة الأول : الاسْتِحْسانُ قالَ بِهِ أبو حنيفَةَ وفُسِّر بأنَّه دليلٌ يَنقَدِحُ فى نَفْسِ المُجْتهِدِ وتقْصُر عنْه عبارتُه ورُدَّ بأنَّه لا بدَّ منْ ظُهورِهِ ليَتميَّزَ صحيحُه منْ فاسدِهِ وفسَّره الكَرْخى بأنه قَطْعُ المسألة عَنْ نَظائِرها لمَا هوَ أقْوَى كتَخْصيصِ أبى حنيفَةَ قَولَ القائِلِ مالِى صَدَقة بالزكَوِىّ لقَوله تعالى : (خُذْ من أمْوالهِمْ صَدَقةً

من غير تكلف العبد بذلك الفعل اتيانا أو كفا عنه فعدم نصب الدليل عليها لا يستلزم تكليف الغافل اللهم إلا أن يقال هو مكلف باعتقاه إباحة هذا الفعل بخصوصه (الباب الثانى فى) الأدلة المختلف فيها (المردودة) عند الشافعية (الأول فى الاستحسان قال به أبو حنيفة) رحمه الله وأصحابه والحنابلة أيضاً وما استقر عليه رأى المتأخرين هو أنه عبارة عن دليل يقابل القياس الجلى الذى يسبق إليه الافهام وهو حجة لأن ثبوته بالدلائل التى هى حجة إجماعاً لأنه إما بالأثر كالسلم ، والإجارة وبقاء الصوم بالنسيان وإما بالإجماع كالاستصناع وإما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار وإما بالقياس الخفى وأمثلته كثيرة والمراد بالاستحسان فى الغالب قياس خفى يقابل قياساً جلياً وأنت خبير بأنه على هذه التفاسير ليس دليلا خارجاً عما ذكر من الأدلة الاربعة كذا ذكر الفاضل (و) قد (فسر بأنه دليل ينقدح فى نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته ورد) هذا التفسير (بأنه لابد من ظهوره ليتميز صحيحه من فاسده) إذ الكلام فى صحة الشىء وفساده إنما يكون بعد تصوره (وفسره الكرخى بأنه قطع المسألة عن نظائرها) فى الحكم (لما) أى الدليل (هو أقوى) يقتضى ذلك (كتخصيص أبى حنيفة قول القائل مالى صدقة بالزكوى) أى بمال الزكاة فان الدليل الموجب لوجوب النذر اقتضى كون جميع ماله صدقة لكن وجب قطع المال غير مال الزكاة عنده مع أنه نظر له (لقوله تعالى : خذ من أموالهم صدقة) فإن المراد بالمال فيه مال الزكاة إجماعاً فكذا فى قول الناذر ، وهذا الدليل أقوى من النذر لكونه نصاً فأوجب قطع بعض الأفراد وتخصيصه من عموم النذر كذا ذكر العبرى أقول إن أريد أن النص يدل على أن لفظ المال كلما قرن بلفظ الصدقة يراد به مال الزكاة فممنوع بل اتفق فى ذلك النص لخصوص المادة ، ودلالة الإجماع وإن أريد أن المال فى الآية أريد به مال الزكاة فكذا فى قول الناذر قياساً عليه ، والجامع ذكر الصدقة قلنا مناط التخصيص فى الآية ذكر الصدقة التى

وعلىٰ هٰذا فالاستحسان تخصيصٌ وأبو الحُسَيْنِ بأنّه تَرْكُ وجه منْ وُجوهِ الاجْتهادِ غيْر شاملٍ شمُولَ الألْفاظِ لأقوىٰ يكوُن كالطَّارىءِ فخرَج التَّخْصيصُ ويكونُ حاصلهُ تخْصيصَ العلَّة) أقول شرع المصنف فى بيان الأدلة المردودة فذكر منها شيئين أحدهما الاستحسان ، وقد قال به أبو حنيفة وكذا الحنابلة كما قاله الآمدى وابن الحاجب وأنكره الجمهور لظنهم أنهم يريدون به الحكم بغير دليل حتى قال الشافعى من استحسن فقد شرع أى وضع شرعاً جديداً قال فى المحصول : وليس الخلاف فى جواز استعمال لفظ الاستحسان لوروده فى الكتاب كقوله تعالى : وأمر قومك يأخذوا بأحسنها ، وفى السنة كقوله صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن ، وفى ألفاظ المجتهدين كقول الشافعى فى المتعة استحسن أن تكون ثلاثين درهماً فثبت أن الخلاف إنما هو فى المعنى ، وحينئذ فلا بد من تفسيره ليمكن قبوله أو رده ، وهو

هى بمعنى الزكاة ثمة إجماعاً ولا نسلم أن المراد بالصدقة فى قول الناذر الزكاة (وعلى هذا) أى على تفسير الكرخى فالتخصيص (فالاستحسان) إذ ليس معنى (تخصيص) الاقطع بعض الأفراد عن حكم الكل (و) فسره (أبو الحسين بأنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لأقوى) أى لوجه أقوى من الأول (يكون كالطارىء) وبيانه أن الواقعة يمكن أن تكون من المجتهد الذى له وجوه كثيرة يمكن الأخذ بكل منها فترك المجتهد منها وجهاً لوجه أقوى من المتروك ويكون كالطارىء بالنسبة إلى المتروك والمتروك غير شامل للحكم شمول الألفاظ ككون الطعم علة للربا فانه ترك فى العرايا لأقوى كالطارىء وهو مساس الحاجة ، وهذا الوجه وهو الطعم غير شامل شمول الألفاظ فمثل هذا استحسان كذا ذكر الجاربردى ، وذكر العبرى أن كون الطعم علة الربا ترك فى العنب لأقوى كالطارىء وهو القياس على الربا فهذا هو الاستحسان (فخرج التخصيص) أى تخصيص العدم بقوله غير شامل شمول الألفاظ لكون العام لفظاً شاملا ، وخرج بقوله الطارىء أقوى القياسين كما إذا وقع الفرع بين أصلين والجامع بينه وبين أصل أقوى فى إثبات حكم له من جامع بينه وبين أصل آخر له فان القياس الأقوى لا يسمى استحسانا بهذا التفسير لأنه ليس كالطارىء مثاله سؤر سباع الطير الواقع بين ما يلاقى عظم الحيوان الطاهر وهى سؤر سباع البهائم فإن قيس على الأول يلزم طهارته وإن قيس على الثانى يلزم نجاسته والأول أقوى لأن سباع الطير يشرب بأحد المنقارين الذى هو عظم طاهر ثم الابتلاع قوله (ويكون حاصله) أى حاصل الاستحسان على تفسير أبى الحسين (تخصيص العلة) كتخصيص علة تحريم المفاضلة هنا ببعض المطعومات إذ العلة كالطعم مثلا اقتضت الحكم وهو الحرمة فى جميع الموارد ظناً

استفعال من الحسن يطلق على ما يميل إليه الإنسان ويهواه من الصور والمعانى ، وإن كان مستقبحاً عند غيره ، وليس هذا محل الخلاف لاتفاق الأمة قبل ظهور المخالفين على امتناع القول فى الدين بالتشهى فيكون محل الخلاف فيما عدا ذلك ، وقد اختلف المتأخرون فى التعبير عنه على عبارات كثيرة ذكر المصنف منها ثلاثة أحدها ، ولم يذكره الإمام ولا صاحب الحاصل بل الآمدى وابن الحاجب أنه دليل ينقدح فى نفس المجتهد ، وتقتصر عنه عبارته . فلا يقدر على إظهاره وأبطله المصنف بأن الذى يقوم قد يكون صحيحاً وقد لا يكون فلا بد من ظهوره أى بيانه لتميز صحيحه عن فاسده ولقائل أن يقول إن أراد المصنف بوجوب إظهاره أنه لا يكون قبل ذلك حجة على المناظر فهذا واضح لكنه ليس محل الخلاف وإن أراد أن المجتهد لايثبت به الأحكام فهو ممنوع اللهم إلا أن يشك المجتهد فى كونه دليلاًفإنه لايجوزالعمل به . التفسيرالثانى: قاله الكرخى أنه قطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى أى هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم فى مسألة بمثل ما حكم به فى نظائرها إلى الحكم بخلافه لوجه أقوى يقتضى العدول عن الأول وذلك حيث دل دليل خاص على إخراج صورة مادل عليه العام كتخصيص أبى حنيفة قول القائل مالى صدقة بالمال الزكوى دون غيره فإن الدليل الدال على وجوب الوفاء بالنذر يقتضى وجوب التصدق بجميع أمواله عملا بلفظه لكن ههنا دليل خاص يقتضى العدول عن هذا الحكم بالنسبة إلى غير الزكوى وهو قوله تعالى : خذ من أموالهم صدقة . فإن المراد بالمال فى الآية هو الزكوى فليكن كذلك فى قول القائل مالى صدقة والجامع هو قرينة إضافة الصدقة إلى المال فى الصورتين واعترض المصنف على هذا التفسير بأنه يلزم أن يكون التخصيص استحساناً لانطباقه عليه ولا نزاع فى التخصيص ولو عبر المصنف بالعكس فقال وعلى هذا فالتخصيص استحساناً كما عبرت به

تخلفت فى البعض للحاجة تكون تخصيصاً لها ثم اعلم أن الشافعى رحمه الله بالغ فى رد الاستحسان حيث قال من استحسن فقد شرع يعنى من أثبت حكماً بالاستحسان فهو الشارع لهذا الحكم فهو كفر أو كبيرة والظاهر أن مراده إثبات الحكم بالتشهى من غير دليل شرعى ثم النزاع ليس فى التلفظ لوروده فى القرآن قال تعالى فيتبعون أحسنه وفى الحديث ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن وفى لفظ الشافعى بعينه فإنه قال فى باب الشفعة استحسن أن تثبت الشفعة للشفيع بثلاثة أيام ، وفى باب المتعة استحسن أن يكون ثلاثين درهماً وفى المكاتب استحسن أن يترك عليه شىء فالنزاع بحسب المعنى لكن بالمعنى الأول وهو المنقدح الذى لايعبر عنه دون ما ذكره الكرخى وأبو الحسين لأن القول بتخصيص العام وتخصيص العلة غير مختص بالقائلين بالاستحسان فبطل قول ابن الحاجب أنه لا يتحقق استحسان مختلف

لكان أظهر . التفسير الثالث : قال أبو الحسين أنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه أقوى منه يكون كالطارىء على الاول فأشار بقوله ترك وجه من وجوه الاجتهاد إلى أن الواقعة التى اجتهد فيها المجتهدون لها وجوه كثيرة واحتمالات متعددة فيأخذ المجتهدون بواحد منها ثم انه يترك ذلك الوجه لما هو أقوى واحترز بقوله غير شامل شمول الألفاظ عن تخصيص العموم فان الوجه الاول شامل شمول الألفاظ واحترز بقوله يكون كالطارىء على الاول عن ترك أضعف القياسين لاجل الاقوى فان أقواهما ليس فى حكم الطارىء قال فان كان طارئا عليه فهو الاستحسان ومثال ذلك العنب فانه قد ثبت تحريم بيعه بالزبيب سواء كان على رأس الشجر أم لا قياساً على الرطب ثم ان الشارع أرخص فى جواز بيع الرطب على رؤس النخل بالتمر فقسنا عليه العنب وتركنا القياس الاول لكون الثانى أقوى فان احتمل الثانى القوة والطرآن كان استحسانا وهذا التفسير يقتضى أن يكون العدول عن حكم القياس إلى النص الطارىء عليه استحسانا وليس كذلك عند القائلين به واعترض عليه المصنف بأن حاصله يرجع إلى أن الاستحسان هو تخصيص العلة وهو المعبر عنه بالنقض وليس ذلك مما انفرد به الحنفية كما سبق إيضاحه فى القياس وفى قول المصنف إن حاصله تخصيص العلة نظر بل حاصله كما قاله الآمدى الرجوع عن حكم دليل لطرآن دليل آخر أقوى منه وهذا أعم من تخصيص العلة وقد تلخص من هذه المسألة أن الحق ماقاله ابن الحاجب وأشار إليه الآمدى أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه قال : (الثانى قِيل قَوْلُ الصَّحابى حجَّةٌ وقيل إنْ خالفَ الْقياسَ وقالَ الشافعىُّ فى الْقديمِ إنِ انْتشرَ ولم يُخالفْ

فيه كذا ذكر العبرى والحق قول المدقق لانهم ذكروا فى تعبيره أموراً بعضها مقبولة اتفاقا وبعضها مترددة بين ما هو مقبول اتفاقا وبين ما هو مردود اتفاقا أما الاول فمثل ماذكر بعضهم أنه العدول عن قياس إلى قياس أقوى ومثل ماقيل تخصيص قياس بأقوى منه ومثل ماذكر الكرخى وأبو الحسين فهذه كلها مما لانزاع فى كونه مقبولا وأما الثانى فكالتفسير بالمنقدح فانه قال أن اريد بالانقداح أنه يتحقق ثبوته فهو مما يجب على المجتهد العمل به اتفاقا ولا أثر لعجزه عن التعبير فانه يختلف بالنسبة إلى الغير وأما بالنسبة إليه فلا وإن أريد أنه شاك فيه فهو مردود اتفاقا أولا تثبت الاحكام بمجرد الشك والاحتمال فيثبت أن ماذكروا من التفاسير لا يصلح شىء منها للنزاع (الثانى) من المختلف فيها المردودة عندهم قول الصحابى (قيل قول الصحابى حجة) مطلقا (وقيل) حجة (إن خالف القياس وقال الشافعى) رحمه الله (فى) قوله (القديم) قوله الصحابى حجة (إن انتشر ولم يخالف) وقال فى الجديد لا يقلد المجتهد صحابياً كما لا يقلد عالما آخر وهو المختار وكذا نقل عن أحمد قولان أيضاً وقيل الحجة قول

لنا قولهُ تعالىٰ : (فاعْتبرُوا) يمْنعُ التَّقْليدَ وإجماعُ الصَّحابَة علىٰ جواز مُخالفَة بعْضِهم بعْضاً وقياسُ الفرُوع علىٰ الأصولِ قيل أصْحابى كالنُّجومِ بأيِّهم اقْتديْتم اهْتديْتمْ قلنا المُرادُ عوَام الصَّحابَةِ

أبى بكر وعمر رضى الله عنهما دون سائر الصحابة (لنا) على المختار (قوله تعالى فاعتبروا) لايجابه الاعتبار (يمنع التقليد) مطلقا (و) لنا أيضاً (إجماع الصحابة على جواز مخالفة بعضهم بعضاً) فلو كان حجة لما جوزوا ذلك قال المراغى قدصرح ابن الحاجب بانعقاد الاجماع على أن مذهب الصحابى ليس بحجة على صحابى آخر إنما الخلاف فى أنه هل هو حجة على غيرهم من المجتهدين أولا وعلى هذا فلا يجدى التمسك بالإجماع لكونه استدلالا على غير المتنازع قال العبرى مذهب الصحابى انلم يكن واجب الاتباع جاز مخالفته وان كان واجب الاتباع ومذهبهم جواز مخالفة كل واحد منهم لجاز لغيرهم أيضاً مخالفة كل واحد منهم أقول مذهبهم جواز مخالفة بعضهم بعضاً لامخالفة غيرهم لبعضهم فلايلزم إلاأن يذهب غيرهم بالقول لجواز مخالفة بعضهم بعضاً (و) لنا أيضاً (قياس الفروع على الأصول) يعنى لايجوز تقليدهم فى أصول الدين إجماعا فلايجوزفى فروعه قياساً على الأول والجامع يمكن المجتهدمن إدراك الحكم بالدليل ولأنه لا دليل على كونه دليلا بالأصل فوجب تركه لعدم جواز إثبات حكم شرعى بلادليل ولأنه لوكان مذهبه حجة لكان قول الأعلم الأفضل حجة على غيره واللازم باطل بيانه أنه لاشىء يقدر فى الصحابى موجباً لحجية قوله على الغير إلا أعلميته وأفضليته من الغير لمشاهدته الرسول وأحواله فلو كان ذلك موجبا لا استلزم الحجية فى كل أعلم وأفضل من الغير كذا ذكر المحقق أقول لم لايجوز أن يكون الموجب الأفضلية الخاصة الناشئة من مشاهدة الرسول وأحواله وهى مفقودة فى غيرهم وقد يستدل بأنه لو كان حجة لناقض الحجج لاختلاف الصحابة ومناقضة بعضهم بعضا كما فى مسألة الجد وأنت على حرام وغير ذلك واللازم باطل لاستلزامه ثبوت النقيضين وفيه نظر إذ لا نسلم لزوم ثبوتهما لجواز الترجيح ان أمكن والتخيير والوقف ان لم يمكن واستدل على الحجة مطلقاً و (قيل) أى قال عليه السلام (أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) جعل الاهتداء لازماً للاقتداء بأى واحد منهم وهو المعنى بحجية قولهم هذا للمعممين وأما المخصصون لأبى بكر وعمر رضى الله عنهما فقالوا أولا قال عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر (قلنا) فى جواب الاستدلالين (المراد عوام الصحابة) أى مقلدوهم بقرينة أن الخطاب للصحابة وليس قول بعض من مجتهديهم حجة على بعض منهم بالاجماع وثانيا بأن عبدالرحمن بن عوف ولى عليا رضى الله عنهما بشرط الاقتداء بسيرة الشيخين فلم يقبل

قيل إذا خالفَ القياسَ فقد اتَّبعَ الخبَرَ قلنا رُبَّما خالف لما ظنَّه دليلاً ولمْ يكُنْ) أقول اتفق العلماء كما قاله الآمدى وابن الحاجب على قول الصحابى ليس بحجة على أحد من الصحابة المجتهدين وهل هو حجة على غيرهم حكى المصنف فيه أربعة أقوال أحدها أنه حجة مطلقاً وهو مذهب مالك وأحد قولى الشافعى كما نقله الآمدى وعلى هذا فهل يخص به عموم كتاب أوسنة فيه خلاف لأصحاب الشافعى حكاه الماوردى والثانى : أنه إن خالف القياس كان حجة وإلا فلا . والثالث : أن يكون حجة بشرط أن ينتشر ولم يخالفه أحد ونقله المصنف عن القديم . والرابع : وهو المشهور عن الشافعى وأصحابه أنه لا يكون حجة مطلقاً واختاره الإمام والآمدى وأتباعهما كابن الحاجب والمصنف وقد سبق فى الإجماع قول أن إجماع الخلفاء الأربعة حجة وقول آخر أن اجماع الشيخين حجة فلذلك لم يذكرهما المصنف هنا واعلم أن حكاية هذه الأقوال على الوجه الذى ذكره المصنف غلط لم يتنبه له أحد من الشارحين وسببه اشتباه مسألة بمسألة وذلك أن الكلام هنا فى أمرين أحدهما أن قول الصحابى هل هو حجة أم لا وفيه ثلاثة مذاهب ثالثها إن خالف القياس كان حجة وإلا فلا الأمر الثانى إذا قلنا أن قول الصحابة ليس بحجة فهل يجوز للمجتهد تقليده فيه ثلاثة أقوال للشافعى فى الجديد أنه لا يجوز مطلقاً والثالث هو قول قديم أنه إن انتشر جاز وإلا فلا هكذا صرح به الغزالى فى المستصفى والآمدى فى الأحكام وغيرهما وأفردوا لكل حكم مسألة وذكر الإمام فى المحصول نحو ذلك أيضاً فتوهم صاحب الحاصيل أن المسألة الثانية أيضاً فى كونه حجة لكن المحصول فى الصراحة ليس كالأحكام فصرح بما توهمه فرأى المصنف حالة اختصاره أن تفريق أقوال الحكم الواحد لا معنى له فأخذ حاصل المسألتين من الأقوال وجمعه فى هذا الموضع فلزم منه أن القول المفصل بين الانتشار وعدمه تفصيل فى الاحتجاج به وليس كذلك بل إنما هو

وولى عثمان بذلك الشرط فقبل وشاع وذاع ولم ينكر فدل على أنه مجمع عليه قلنا معنى الاقتداء بهما متابعتهما فى السيرة والسياسة لا فى المذهب وإلا لكان تقليد بعض الصحابة بعضها واجباً على خلاف الإجماع أقول لاخفاء أن المعنى بحجيته قول الصحابى وجوب العمل به وخبر الاقتداء وكذا المروى من قصة توليه عبد الرحمن لا يدل إلا على جواز الاقتداء لا الوجوب واستدل على الحجية أن خالف القياس و (قيل إذا خالف) قول الصحابى (القياس فقد اتبع الخبر) يعنى أنه بعد ما عرف القياس إذا خالف مقتضاه دل ذا على أن الجاهل له على مخالفة القياس اتباع الخبر وإلا كان مخالفاً لأمر فاعتبروا من غير دليل جواز مخالفته وهو باطل فحينئذ يكون قوله المخالف للقياس كاشفاً عن الخبر الذى هو حجة (قلنا) أنه (ربما خالف) القياس لما أى شىء (لما ظنه دليلا ولم يكن) فى الواقع كذلك فلم

تفصيل فى جواز التقليد مع تسليم عدم الاحتجاج به فافهمه والعجب إنما هو من فهم صاحب الحاصل فانه كيف يترجم مصنف مسألة واحدة مرتين متواليتين بترجمتين مستقلتين واعلم أن القول بجواز التقليد نص عليه فى الأم فى مواضع متعددة فهو إذن جديد لاقديم (قوله لنا) أى الدليل على كونه ليس بحجة مطلقاً النص والاجماع والقياس أما النص فقوله تعالى: فاعتبروا يا أولى الأبصار. أمر تعالى أولى الابصار بالاعتبار يعنى الاجتهاد وذلك ينافى التقليد لأن الاجتهاد هو البحث عن الدليل والتقليد هو الأخذ بقول غيره من غير دليل وفيه نظر لأن القائلين بكونه حجة يمنعون كونه تقليدا ويجعلونه كسائر الادلة على أن صاحب الحاوى وجماعة حكوا خلافا فى أن الأخذ بقول النبى صلى الله عليه وسلم هل يسمى تقليدا أم لا وأما الإجماع فهو أن الصحابة أجمعوا على جواز مخالفة بعضهم بعضاً فلو كان قول الواحد منهم حجة لوقع الإنكار على من خالفه منهم وهذا الدليل ليس على محل النزاع فان الخلاف إنما فى غير الصحابة كما تقدم وقد يجاب عنه بأنه إذا كان مذهبهم جواز مخالفة بعضهم بعضاً فان لم يكن مذهبهم حجة على غيرهم جاز لغيرهم مخالفة كل واحد منهم وإن كان حجة جاز لغيرهم ذلك أيضاً أعنى مخالفة كل واحد منهم لأن مذهبهم جواز مخالفة كل واحد منهم والفرض أن مذهبهم حجة وأما القياس فهو أن قول الصحابى ليس بحجة على غيره من المجتهدين فى أصول الدين فلا يكون أيضاً حجة فى فروعها والجامع بينهما تمكن المجتهد فى الموضعين من الوقوف على الحكم بطريقه هذا أيضاً ضعيف لأن المطلوب فى الأصول هو العلم بخلاف الفروع فان المطلوب فيها هو الظن وقد يحصل الظن بقول الصحابى ولا يحصل العلم وحينئذ فيكون قوله حجة فى الفروع دون الأصول واحتج غير المصنف بأن الأصل فى الأدلة أن لاتخص قوما دون قوم وبأن قولهم لم يكن حجة فى زمانهم فكذلك بعدهم عملا بالإستصحاب (قوله قيل الخ) أى احتج من قال أنه حجة مطلقا بقوله عليه الصلاة والسلام أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم جعل الاهتداء لازم الاقتداء بأى واحد منهم كان فدل على كونه حجة وإلا لم يكن المقتدى به مهتديا وأجاب المصنف بأن الخطاب هنا إنما هو مع الصحابة لكونه خطاب مشافهة فانتفى دخول غيرهم ثم أن الصحابة المخاطبين بذلك لا يجوز أن يكونوا مجتهدين لكونه ليس محل الخلاف كما تقدم فتعين أن يكون المراد منه أن العامى منهم إذا اقتدى بأى مجتهد كان منهم اهتدى وهو

يكن كاشفاً عن الخبر فلم يكن حجة وأيضاً لو صح ما ذكر اقتضى أن يلزم الصحابى أيضا العمل به وأيضاً يلزم أن يكون قول التابعين مع من بعدهم كذلك لجريان الدليل فيهما وكلاهما خلاف الإجماع واعلم أن المصنف لم يقم دليلا على القول القديم بأن القول المنتشر الذى لم يخالف حجة لأنه لما أبطل ذلك فى بحث الاجماع السكوتى لم

صحيح مسلم وأجاب الآمدى بأن الخبر وإن كان عاما فى أشخاص الصحابة فلا دلالة فيه على عموم الاهتداء فى كل ما يقتدى به وعند ذلك فنقول يمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه وهذه القاعدة التى أشار اليها قد تقدم الكلام عليها لكن ههنا جهة تقتضى العموم المعنوى وهى ترتب الحكم على الوصف فان الاقتداء مرتب على كونهم صحابة وأما من ذهب إلى أنه إذا خالف القياس كان حجة وإلا فلا فاحتج بأنه إذا خالف القياس فلا محل له إلا أنه اطلع على خبر فاتبعه وإلا فيكون قد ترك القياس المأمور به وانقدحت عدالته وذلك باطل وحينئذ فيكون قوله حجة لاستلزامه الحجة لا لذاته وأجاب المصنف بأن ربما خالف القياس لشىء ظنه دليلا ولم يكن كذلك فى نفس الأمر وأجاب غيره بأن يلزم منه أن يكون مذهب الصحابى حجة على المجتهدين من الصحابة أيضاً بعين ما قالوه ولم يتعرض المصنف للقول المفصل بين أن ينتشر أم لا لكونه قد سبق الكلام عليه فى الإجماع قال : (مسألة مَنعَتِ المعْتزلةُ تفْويضَ الحكْمِ إلىٰ رأى النَّبىِّ صلى الله عليه وسلم والعالمِ لأنَّ الحكْمَ يَتْبع المصْلحَةَ وما ليْس بمصْلحة لاٰ يصيرُ بجَعْله إليْه مَصْلحةً قلنا الأَصْلُ مْنوعٌ وإنْ سلِّم فلِمَ لا يجوزُ أَنْ يكونَ اخْتيارُهُ أمارةَ المصْلحةِ وَجَزمَ بوُقوعهِ موسىٰ بنُ عمْرانَ لقوْله عليْه السّلامُ بعْد ما أنْشدتِ ابْنةُ النَّضْرِ ابنِ الحارثِ لوْ سمِعْتُ ما قتَلْتُ

يحتج إلى إعادته ههنا (مسألة منعت المعتزلة تفويض الحكم إلى رأى النبى صلى الله عليه وسلم والعالم) أى لا يجوز أن يقول تعالى للنبى عليه السلام أو العالم احكم بما شئت وعندنا هو جائز لنا أنه ليس ممتنعاً إذ لو كان ممتنعاً لغيره واللازم منتف إذ الأصل عدم المانع وإنما منعوا (لأن الحكم) الشرعى (يتبع المصلحة) لأن الأحكام التكليفية إنما شرعت لتحصيل المصالح وإلا لكانت عبثا ولو فوض الحكم إلى رأى العبد فربما حكم بما ليس بمصلحة (وما ليس بمصلحة لا يصير بجعله إليه مصلحة) باستحسان لأن الحقيقة لا تنقلب بالاختيار وإذا حكم بما ليس بمصلحة لم يكن حكما شرعيا لما عرفت (قلنا الأصل) الذى بنيتم دليلكم عليه وهو أن شرعية الحكم لتحصيل المصالح (ممنوع وإن سلم فلم لا يجوز أن يكون اختياره) أى النبى عليه السلام أو العالم بعد تفويضه الحكم إلى رأيه (أمارة المصلحة) وكاشفاً عنها بأن لا يختار إلا ما فيه مصلحة فلا يلزم ما ذكرتم (وجزم بوقوعه) أى التفويض إلى رأيه (موسى بن عمران) وهو واحد من علماء هذه الأمة (لقوله عليه السلام بعد ما أنشدته ابنة النضر بن الحارث لو سمعت ما قتلت) وبيانه أن النضر كان يقرأ الكتب

وسُؤالِ الأقرع فى الحجِّ أكلَّ عامٍ يا رسول الله فقال لوْ قلْتَ ذلكَ لوَجب
ونحْوهِ قلْنا لعلَّها ثَبتتْ بنُصوصٍ مُحْتَملةِ الاستِثْناءِ

فى أخبار العجم على العرب ويقول محمد أنبأكم بأخبار عاد وثمود وأنا منبئكم بأخبار الأكاسرة والقياصرة يريد بذلك القدح فى نبوته فنادى بذلك النبى عليه السلام فقتله ثم جاءته ابنته وأنشدت أبياتا من جملتها :

أمحمد ولانت نجل نجيبة من قومها والفحل فحل معرق
ماكان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق

فرق لها النبى عليه السلام وقال اما أنى لو سمعت شعرها لعفوت عنه وماقتلته فهذا مما يدل على أن الحكم كان مفوضاً إليه ولو كان قتله بأمر الله لقتله ولو سمع ألف مرة والنجل بفتح النون وسكون الجيم النسل والفحل معروف والمعرق بضم الميم وكسر الراء المنجب إسم فاعل من أعرق أهله أى الحسب والمغيظ بفتح الميم اسم مفعول من الغيظ وهو غضب كامن يقال غاظه فهو مغيظ والمحنق بضم الميم وفتح النون اسم مفعول من الاحتناق يقال أحنقه أى غاظه فهو محنق والمعنى أنك كاتم الطرفين وما نافية أو استفهامية يعنى أى شىء كان يضرك لو عفوت والمعنى وان مغضبا منطويا على حنق وحقد وعداوة وقد يمن ويعفو وفى هذا اعتراف بالذنب قوله وسؤال عطف على قوله عليه السلام أى (وسؤال الأقرع) بن حابس (فى الحج) حين قال عليه السلام يا أيها الناس كتب عليكم الحج (أكل عام يارسول الله) كان الأقرع يقول ذلك وهو عليه السلام ساكت فلما كرر تعرض له عليه السلام (فقال) والذى نفسى بيده (لو قلت ذلك لوجب) ولو وجب ماقمتم بها دعونى مادعوتكم وهذا يدل على أن إيجاب الحج كان بمشيئته عليه السلام وقوله (ونحوه) أى جزم موسى لوقوع التفويض بما ذكرنا من الوجهين ونحو ذلك من الوجوه الأخر منها أن النبى عليه السلام قال ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والأرض لا يختلى خلاها ولا يعضض شجرها فقال العباس يارسول الله إلا الاذخر فقال عليه السلام إلا الاذخر وهذا يدل على التفويض إلى رأيه وقد ذكر فى المحصول وجوها أخر فمن أراد فليطالعها (قلنا لعلها) أى لعل تلك الصور الدالة على التفويض (ثبتت بنصوص محتملة الاستثناء) على وفق إرادة بعض الناس مثل أن أوحى اليه قبل قتل النضر أقتله إلا أن تنشد ابنة بنته فحينئذ جاز لك إبقاؤه وأوحى اليه ان كتب الحج على الناس مرة الا أن يسأل منكم الأقرع فانه جاز لك أن تقول كل سنة وأوحى أن حرم اختلاء خلاء مكة وعضض شجرها إذا استثنى العباس الاذخر وأنه جاز لك اباحته إلى غير ذلك فيكون حينئذ وقوع هذه الاحكام بالنص ويجاب

وتوقف الشافعى رضى الله عنه) أقول اختلفوا فى أنه هل يجوز أن يفوض الله تعالى الحكم إلى نبى أو عالم أن يقول له احكم بما شئت فانك لاتحكم إلا بالصواب فقالت المعتزلة لايجوز وقال موسى بن عمران بجوازه ووقوعه وتوقف الشافعى رحمه الله فى الجواز كما قاله الإمام واتباعه واختاروه وهو مقتضى اختيار المصنف أيضا فانه أجاب عن أدلة الفريقين ومقتضى كلام ابن برهان فى الأوسط أنه مذهب الشافعى فانه قال كما حكاه القرافى عنه مذهبنا جواز هذه المسألة ووقوعها واختار الآمدى وابن الحاجب أنه جائز غير واقع وقال أبو على الجبائى فى أحد قوليه كما قاله الآمدى أنه يجوز للنبى دون غيره وهذه المسألة قد جعلها الإمام وأتباعه عقب الأدلة كما جعلها المصنف وجعلها الآمدى وابن الحاجب فى كتاب الاجتهاد ووجه مناسبتها الأول أنه إذا وقع تفويض الحكم إلى النبى أو العالم فتكون الأحكام بالنسبة إليه غير متوقفة على الدليل ويكون حكمه من جملة المدارك الشرعية ووجه مناسبتها الاجتهاد أن الحكم قد تعين فيها من جهة العبد لابطريق الوحى إذا علمت ذلك فقد احتجت المعتزلة على المنع بأن أحكام الله تعالى تابعة لمصالح العباد على ماسبق فى القياس فلو فوض ذلك إلى اختيار العبد لأدى إلى تخلف الحكم عن المصلحة لجواز أن يصادف اختياره ماليس بمصلحة فى نفس الأمر وماليس بمصلحة فى نفس الأمر لايصير مصلحة بجعله إلى المجتهد أى بتفويضه اليه لاستحالة انقلاب الحقائق وأجاب المصنف بوجهين أحدهما أنه مبنى على أصل ممنوع وهو وجوب رعاية المصالح الثانى سلمنا ماذكرتم لكن لم لا يجوز أن يكون اختيار العبد لحكم أمارة على وجود المصلحة فيه وذلك بأن يلهمه الله تعالى إلى اختيار مافيه المصلحة وان لم يعلم بها فان الله تعالى لما أخبره بأنه لا يحكم إلا بالصواب وتوقف الحكم بالصواب على المصلحة لزم أن لايحكم إلا بالمصلحة (قوله لقوله عليه السلام)

أيضا بأنه يجوز أن يقال أنه كان مخيراً فى قتل النضر وتركه فى تكرير الحج وعدم التكرير على سبيل التعيين لا مطلقا بمعنى أن يقال له أحكم بما شئت فهو صواب والنزاع فى الآخر وكذا يحتمل أن يكون استثناء الاذخر بوحى سريع وقد يستدل أيضا على الوقوع بقوله تعالى كل الطعام كان حلالبنى اسرائيل إلا ماحرم اسرائيل على نفسه إذ لايتصور تحريمه على نفسه إلا بتفويض التحريم اليه وإلا كان المحرم هو الله تعالى قلنا لا نسلم أنه لا يتصور إلا بالتفويض بل قد يحرم على نفسه بدليل ظنى (وتوقف الشافعى رضى الله عنه) فى الجواز والامتناع أو فى الوقوع وعدمه بعد الاعتراف بالجواز لأنه لم يظفر على ما يصلح دليلا على شىء منهما أقول إن كان المتنازع مثل احكم بما شئت مطلقاً فلايتيقن بوجود ما يدل على وقوعه وإن كان الظاهر فيه الجواز لما سبق وإن كان المتنازع وقوع التفويض فى الجملة فلا خفاء فى دلالة ماذكره موسى عليه وظهوره فيه وماذكر فى جوابه من الاحتمالات البعيدة التى لا تقدح فى الظهور

أى استدل موسى بن عمران على الوقوع بأمرين أحدهما قضية النضر بن الحرث وهى على ما حكاه ابن هشام فى السيرة أن النبى صلى الله عليه وسلم حين فرغ من بدر الكبرى توجه إلى المدينة ومعه الأسارى فلما كان بالصفراء أمر عليا فقتل النضر بن الحرث ثم أنشد بعد ذلك ما قيل فى القتلى فقال وقالت قتيلة بنت الحرث أخت النضر بن الحرث :

ياراكبا ان الاثيل مظنة	من صبح خامسة وأنت موفق
أبلغ بها ميتا بأن تحية	ما أن تزال بها النجائب تخفق
منى اليك وعبرة مسفوحة	جادت بوابلها وأخرى تخنق
هل يسمعنى النضر إن ناديته	أم كيف يسمع ميت لا ينطق
أمحمد ياخير ضنء كريمة	فى قومها والفحل فحل معرق
ماكان ضرك لو مننت وربما	من الفتى وهو المغيظ المحنق
أو كنت قابل فدية فلننفقن	بأعز ما يغلو به ما ينفق
فالنضر أقرب من أسرت قرابة	وأحقهم إن كان عتق يعتق
ظلت سيوف بنى أمية تنوشه	لله أرحام هناك تشقق
صبراً يقاد إلى المنية متعباً	رسف المقيد وهو عان موثق

قال ابن هشام فيقال والله أعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغه هذا الشعر قال لو بلغنى هذا قبل قتله لمننت عليه هذا آخر كلام ابن هشام وتخفق بضم الفاء وكسرها معناه تضطرب والضن بكسر الضاد المعجمة معناه الذى يضن به أى يبخل به لعظم قدره ويقال أعرق فهو معرق على البناء للمفعول فيهما أى له عرق فى الكرم وعلى البناء للفاعل بمعنى أنتج ورسف المقيد بالراء والسين المهملة هو مشى المقيد قاله الجوهرى ومعنى قولها من صبح خامسة أى صبح ليلة خامسة لأنها كانت بمكة وبينها وبين الأثيل الذى بالصفراء وهو مكان قبر أخيها هذه المسافة ووجه الدلالة أن قوله عليه الصلاة والسلام لو بلغنى لمننت عليه يدل على أن الحكم كان مفوضاً إلى رأيه إذ لو كان مأموراً بقتله لقتله سمع شعرها أو لم يسمعه والمصنف رحمه الله لم يذكر الشعر وذكر أن الذى أنشدته بنت النضر وكذلك ذكره الإمام والآمدى وأتباعهما وقد عرفت مما تقدم من كلام ابن هشام أنها أخته لا ابنته وصرحوا أيضا بأنها أنشدته للنبى صلى الله عليه وسلم وهو خلاف مقتضى كلام ابن هشام * الدليل الثانى أن النبى صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال أيها الناس إن الله كتب عليكم الحج فقال الاقرع بن حابس أكل عام يارسول الله فسكت النبى صلى الله عليه وسلم حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم فهذا أيضاً يدل على أن الأمر فيه كان مفوضاً إلى اختياره

. . . .

(قوله ونحوه) أى ونحو هذين الدليلين كقوله عليه الصلاة والسلام لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة وكقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وكقوله إلا الأذخر فى حديث العباس المشهور وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن الله حرم عليكم مكة يوم خلق السموات والأرض لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس إلا الأذخر يارسول الله فقال إلا الأذخر وأجاب المصنف بأن هذه الصور كلها لا تدل على تفويض الحكم إلى النبى صلى الله عليه وسلم لاحتمال أن تكون ثابتة بنصوص محتملة الاستثناء أى مجوزة على وفق إرادة بعض الناس كأن أوحى إليه بأن يقتل الأسارى إلا أن يسأل سائل فى أحدهم والأحسن فى الجواب أن يقال أما قضية النضر فقد يكون عليه السلام مخيراً فيه وفى غيره من الأسارى والتخيير ليس بممتنع اتفاقا بل هذا التخيير ثابت فى حق كل إمام وأما قوله للأقرع لو قلت نعم لوجب فمدلوله الوجوب على تقدير قول نعم وهذا صحيح معلوم بالضرورة فانه عليه الصلاة والسلام لا يقول نعم إلا إذا كان الحكم كذلك ولكن من أين لنا أن الحكم كذلك فقد يكون ممتنعاً وقوله لو قلت نعم لا يدل على جواز قولها لأن القضية الشرطية لا تدل على جواز الشرط الذى فيها وأما قوله لولا أن أشق على أمتى فيحتمل أن البارى تعالى أمره أن يأمرهم عند عـــدم المشقة فلو وجد المشقة لم يأمرهم وأما قوله إلا الأذخر فيحتمل أن يكون بوحى سريع أو أطلق العام والمراد به الخصوص وكان على عزم البيان وجواب الباقى ظاهر ولما ثبت القدح فى أدلة القاطعين لزم منه صحة التوقف فلأجل ذلك كان هو المختار قال (الكتاب السادس فى التعادل والتراجيح وفيـــه أبواب

على مالا يخفى (الكتاب السادس فى التعادل والتراجيح) الحاصل من سند بعض الأدلة إلى البعض عند التعارض لأنهما ان تعارضا فان لم يكن لأحدهما مزية على الآخر فهو التعادل وإن كان فالراجح (وفيه أبواب) أربعة الأول فى التعادل والثلاثة فى التراجح لأن الكلام فى التراجح إما أن يختص بدليل وهو البحث عن الأحكام الكلية أو يختص وحينئذ فالدليل الراجح اما كتاب أو إجماع أو خبر أو قياس لكن الترجيح لا يجرى فى الكتاب إذ لا ترجيح لأحد الآيتين على الأخرى عند تعارضهما إلا أن تكون إحداهما مخصصة للأخرى أو ناسخة لها وقد سبق الكلام فيهما فلا نعيده مع أنه لوح به فى الحكم الرابع من الأحكام الكلية للتراجيح ولا فى الإجماع لأن الترجيح بعد التعارض ولا تعارض فى الإجماع لما مر فاذا الترجيح اما أن يكون فى الخبرين أو القياسين فانحصرت مباحث الترجيح فى الأبواب الثلاثة فانحصر الكتاب فى الأبواب الأربعة كذا قيل أقول قوله إذ لا ترجيح لاحدى الآيتين الخ ممنوع كيف والترجيح فيما لم يكن ثمة تخصيص

الباب الأول فى تعادل الامارتين فى نفس الأمر منَعه الكرْخى وجوّزه قومٌ وَحينئذ فالتّخْيير عنْد القاضى وأبى علىّ وابْنه والتّساقطُ عنْد بعْض الفقهاء فلوْ حَكمَ القاضى بإحداهما مرّةً لمْ يحْكمْ بالأخرى أخرى لقوله عليه السّلامُ لأبى بكرٍ الصدّيقِ رضى الله عنه لاتقْض فى شىء واحدٍ بحكمْين مختلفيْن)أنول لما

ولا عرف التاريخ كما بين الظاهر والنص والمنطوق والمفهوم وغير ذلك بل الاقرب المذكور فى الأحكام الكلية للتراجيح يشمل عامة صور تراجيح الكتاب دون مايختص بتراجيح الخبر والقياس فلذا أفرد لكل من الآخرين باباً دون الأول (الباب الأول فى تعادل الأمارتين) أى تساويهما وهو بالنسبة إلى المجتهد جائز اتفاقا واختلف فى تعادلهما (فى نفس الأمر منعه الكرخى) مطلقاً (وجـــوزه قوم وحينئذ) أى حين جوزوا اختلفوا فى أن حكمه عند الوقوع التخيير أو غيره (فالتخيير عند القاضى وأبى) بكر أبى (على وابنه) أبى هاشم الجبائيين أن المجتهد مخير فى العمل بأيهما شاء (والتساقط عند بعض الفقهاء) أى لايعمل بشىء منهما بل يرجع إلى مقتضى العقل وهو البراءة الأصلية واختار الإمام تفصيلا وقال تعادل الامارتين اما أن يقع فى حكمين متنافيين والفعل واحد كوجوب الفعل الواحد وإباحته واما أن يقع فى فعلين متنافيين والحكم واحد أما الأول فغير واقع فى الشرع لأن العمل بهما وأكثرهما محال والعمل بأحدهما معيناً ترجيح بلا مرجح وغير معين يجوز الفعل والترك لكل منهما فيلزم الإباحة المستلزمة لاعمال المعين منهما اعنى الامارة المنتجة ويلزم ماذكرنا لكنه جائز عقلا إذ لايمنع أن يخبر أحد العدلين عن وجود شىء والآخر عن عدمه وأما الثانى فواقع فى الشرع كما روى عنه عليه السلام أنه قال فى كل أربعين بنت لبون وفى كل خمسين حقة فالحكم فى ملك ماتبين من الإبل وهو وجوب الزكاة واحد والحقتان وهما إخراج بنات لبون وإخراج حقان متنافيان وحكمه التخيير فان المالك فى مائتى من الإبل مخير فى إخراج خمس بنات لبون عملا بقوله عليه السلام فى كل أربعين بنت لبون وفى إخراج أربع حقاق عملا بقوله عليه السلام فى كل خمسين حقة وليس أحدهما أولى من الآخر قال الإمام معنى هذا التخيير هو أن هذا التعادل إن وقع فى عمل نفسه كان مخيراً فى العمل بأيهما شاء وإن وقع فى المعنى كان حكمه ان يخير للمستفتى فى العمل بأيهما شاء كما يلزمه فى أمر نفسه وإن وقع للحاكم وجب عليـــه التعيين فانه نصب لقطع الخصومات وذا يكون بالتعيين (فلو حكم القاضى بإحداهما) أى بمقتضى أحدهما فى قصة (مرة لم يحكم) فيها (بالأخرى) مرة (أخرى لقوله عليه السلام لأبى بكر الصديق رضى الله عنه لاتقض فى شىء واحد بحكمين مختلفين) وقد يقال روى أن عمر رضى الله عنه

فرغ المصنف من تقرير الأدلة شرع فى بيان حكمها عند تعارضها فتكلم فى التعادل والتراجيح وذلك لأنها إذا تعارضت فان لم يكن لبعضها مزية على البعض الآخر فهو التعادل وإن كان فهو الترجيح ثم انه جعل الكتاب مشتملا على أربعة أبواب الأول منها فى التعادل والثلاثة الباقية فى التراجيح وذلك لأن الكلام فى التراجيح ان لم يختص بدليل معين فهو البحث عن الأحكام الكلية كما سيأتى وإن اختص فالدليل الذى يرجح على معارضه اما كتاب أو إجماع أو خبر أو قياس فالكتاب والإجماع لايجرى فيهما الترجيح أما الكتاب فلأنه لاترجيح لأحد الآيتين على الأخرى عند تعارضهما إلا بأن تكون إحداهما مخصصة الأخرى أو ناسخة لها وقد سبق الكلام فيهما فلا حاجة إلى إعادته مع أنه قد أشار اليه فى الحكم الرابع من الأحكام الكلية للتراجيح وأما الاجماع فلأنه لاتعارض فيه كما تقدم فى موضعه فتلخص أن الترجيح إنما يكون لأحد الخبرين على الآخر أو لأحد القياسين على الآخر فلذلك انحصرت مباحث الترجيح فى الأبواب الثلاثة إذا علمت ذلك فنقول التعادل بين الدليلين القطعيين ممتنع لماستعرفه وكذلك بين القطعى والظنى لكون القطعى مقدما وأما التعادل بين الامارتين أى الدليلين الظنيين فاتفقوا على جوازه بالنسبة إلى نفس المجتهد واختلفوا فى جوازه فى نفس الأمر فمنعه الكرخى وكذلك الإمام أحمد كما نقله ابن الحاجب لأنهما لو تعادلتا فان عمل المجتهد بكل واحد منهما لزم اجتماع المتنافيين وإن لم يعمل بواحد منهما لزم أن يكون نصبهما عبثاً وهو على الله تعالى محال وإن عمل بأحدهما نظر ان عيناها له كان تحكما وقولا فى الدين بالتشهى وإن خيرناه كان ترجيحاً لامارة الإباحة على امارة الحرمة وقد ثبت بطلانه أيضاً وذهب الجمهور إلى جواز التعادل كما حكاه عنهم الإمام وكذلك الآمدى وابن الحاجب واختاراه لأنه لايمتنع ان يخبر أحد العدلين عن وجود شىء والآخر عن عدمه وأجابوا عن دليل المانعين بأنا لا نسلم الحصر فيما ذكروه من الأقسام فانه قد بقى قسم رابع وهو العمل بمجموعهما وذلك بأن يجعلا كالدليل الواحد وحينئذ فيقف المجتهد أو يتخير سلمنا لكن لانسلم امتناع ترك العمل بهما والرجوع إلى غيرهما والقول بلزوم العبث مبنى على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين واختار الآمدى ومن تبعه كصاحب الحاصل طريقة لم يذكرها المصنف

قطى فى مسألة الجارية بحكمين متنافيين وقال ذاك على ماقضينا وهذا على مانقضى والجواب أنه يجوز أن يكون احدى الامارتين كانت راجحة فى ظنه فى الحكم الأول مرجوحة فى ظنه فى الحكم الثانى وفيه نظر لأنه نقض الاجتهاد بالاجتهاد بعد اقتران الحكم بالأول وهو غير جائز كما سيجىء فالأولى أن يقال لعل قضاءه الثانى بعد ما ظفر على نص كذا قيل أقول وفيه نظر لأن قوله ذاك على ماقضينا المفهوم منه امضاؤه وظهور النص مما يقتضى بطلان

فقالوا إن كانت الامارتان على حكم واحد فى فعلين متنافيين فهو جائز وواقع ومقتضاه التخيير والدليل على الوقوع أن من دخل الكعبة فله أن يستقبل شيئاً من الجدران وكذلك من ملك مائتين من الإبل فله أن يخرج أربع حقاق أو خمس بنات لبون وإن كانتا على حكمين متنافيين لفعل واحد كإباحة وحرمة فهو جائز عقلا وممتنع شرعا هذا معنى ماقاله وكلامه فى الاستدلال يدل عليه فافهمه (قوله وحينئذ) أى وإذا جوزنا تعادل الامارتين فى نفس الأمر فقد اختلفوا فى حكمه عند وقوعه فذهب القاضى أبو بكر وأبو على الجبائى وابنه أبو هاشم إلى أن المجتهد يتخير بينهما وجزم به الإمام والمصنف فى الكلام على تعارض النصين كما سيأتى وقال بعض الفقهاء يتساقطان ويرجع المجتهد إلى البراءة الأصلية ثم إذا قلنا بالتخيير فوقع هذا التعادل للمجتهد فإن كان فى أمر يتعلق به عمل بما شاء وإن تعلق بغيره فان كان فى استفتاء خير المستفتى وإن كان فى حكم فلا يخير الخصمين بل يجب عليه الحكم بإحدى الامارتين على التعيين لأنه منصوب لدفع الخصومات فلو خير الخصمين لم تنقطع الخصومة بينهما لأن كل واحد منهما يختار ما هو أوفق لهواه وعلى هذا فلو حكم بإحدى الامارتين لم يجز له بعد ذلك أن يحكم بالامارة الأخرى لما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لأبى بكر رضى الله عنه لاتقض فى شىء واحد بحكمين مختلفين قال (مسألة إذَا نُقِلَ عَنْ مُجْتَهِدٍ قَوْلَانِ فى مَوْضِعٍ وَاحِدٍ يدلُّ عَلَى تَوَقُّفِهِ ويحْتَمِلُ أَنْ يكُونَا احْتِمَالَيْنِ أَوْ مَذْهَبَيْنِ

ما خالفه من الإجتهاد (مسألة إذا نقل عن مجتهد قولان فى موضع) أى مجلس (واحد يدل هذا (على توقفه) أى الظاهر والراجح من ذلك أنه متوقف إن لم يكن مع أحدهما مايشعر بتقويته كتفريعه عليه أو قوله هذا أشبه أو أولى بخلاف ما إذا وجد ذلك فانه يكون قوله لأن قول المجتهد ماترجح عنده (ويحتمل أن يكونا) أى القولان عند عدم مايشعر بالتقوية (احتمالين) يعنى يحتمل أن يكون مراده أن فى المسألة احتمالين متساويين فى نظره يمكن أن يقول بكل منهما قائل يقدر على التمييز بين الحق والباطل فسمى مايصلح قولا لمجتهد بالقول كما يقال للخمر فى الدن انها مسكرة أو مذهبين ويحتمل أن يكون القولان (أو مذهبين) لغيره من الناس وإنما ذكرهما لئلا يظن الذاهب إلى أحدهما لقوته فى نظره أنه خارق الإجماع وحينئذ لايكون شىء منهما قوله ولم يصح عن الشافعى رحمه الله قولان فى هذه الاحتمالات إلا فى سبع عشرة مسألة كما نقله الشيخ أبو اسحاق الشيرازى عن الشيخ أبى حامد الإسفراينى والفرق بين التوقف والاحتمال أن فى الأول لم يظهر عنده لأحدهما رجحان على الآخر مع قطع النظر عن صلوحيته لأن يكون مذهبا

وإنْ نقلَ فى مجلسَينِ وعُلم المتأخرّ منهما فهوَ مذهبُه وإلاّ حُكى القولانِ وأقوالُ الشّافعىِّ رضى الله عنه كذلكَ وهوَ دليلٌ علىٰ عُلو شأنهِ فى العلْم والدِّين) أقول هذه المسألة فى حكم تعارض القولين المنقولين عن مجتهد واحد ولا شك أن تعارضهما بالنسبة إلى المقلدين له كتعارض الامارتين بالنسبة إلى المجتهدين فلذلك ذكرها فى بابه وحاصله أنه إذا نقل عن مجتهد واحد فى حكم واحد قولان متنافيان فله حالان أحدهما أن يكون ذلك فى موضع واحد بأن يقول مثلا هذه المسألة فيها قولان فيستحيل أن يكون المراد أنهما له فى ذلك الوقت لاستحالة اجتماع النقيضين وحينئذ فينظر فيه ذكر عقب ذلك مايدل على تقوية أحدهما مثل أن يقول هذا أشبه أو يفرع عليه فيكون ذلك مذهبه وإن لم يذكر شيئاً من ذلك فانه يدل على توقفه فى المسألة لفقدان الرجحان عنده وحينئذ فقوله ان فيها قولين يحتمل أن يريد بذلك احتمالين على سبيل التجوز أى فى المسألة احتمال قولين لوجود دليلين متساويين ويحتمل أن يريد أن فيها مذهبين لمجتهدين وإنما نص عليهما لئلا يتوهم من أراد من المجتهدين الذهاب إلى أحدهما أنه خارق للإجماع هذا هو حاصل كلام المصنف وأما جعل بعض الشارحين التوقف احتمال آخر قسما للاحتمالين الأخيرين فليس موافقا لما قاله الإمام وغيره ولا مطابقاً لعبارة الكتاب ولا صحيحاً من جهة المعنى لأن معنى توقفه بين الشيئين هو أن يكون كل منهما محتملا عنده وبتقدير المغايرة فلم رجحنا التوقف على كونهما

وفى الثانى اعتبر هذا (وإن نقل) عن مجتهد قولان (فى مجلسين) بأن يقول فى كتاب أو مجلس بتحريم شىء وفى آخر بتحليله (وعلم المتأخر) من القولين بأن علم التاريخ فالمتأخر مرجوع اليه (منهما فهو) أى المتأخر (مذهبه وإلا) أى وإن لم يُعلم التاريخ (حكى) عنه (القولان) ولم يحكم عليه بالرجوع إلى أحدهما (وأقوال الشافعى رضى الله عنه) المحكية عنه (كذلك) أى على هذين الوجهين (وهو) أى أقواله (دليل على علوشأنه فى العلم والدين) أما فى العلم فلأنه على الوجه الأول يدل على أنه كان مشتغلا طول عمره بالطلب والبحث حتى كان يظهر عليه بعد ما اجتهد ماهو أصوب منه وعلى الثانى أنه كان غواص النظر دقيقه محيطا بالأصول والفروع واقف تمام الوقوف على شرائط الأدلة وذلك لأن من كان فيه هذه الصفات أكثر كانت الصفة الموجبة للتوقف المنافية لجود الطبع لمقتضى الإصرار على وجه واحد طول عمره عنده أكثر وأما فى الدين فلأنه عن الوجه الأول يدل على أنه ماكان مهتما بترويج قوله بل كان مطمح نظره ارشاد الخلق وإذا لاح له فى الدين شىء أظهره وعلى الوجه الثانى أنه لم يستح من الاعتراف بعدم العلم عند عدم الظفر بوجه يقتضى الرجحان ولم يشتغل بالترويج والمداهنة

احتمالين نعم ان أراد المصنف صدور الاحتمالين عن غيره أو إمكان صدورهما عنه أى عن ذلك الغير مع أنه لا يرى بذلك فهو قريب ونقل فى المحصول عن بعضهم أن اطلاق القولين يقتضى التخيير ثم ضعفه الحال الثانى أن يكون نقل القولين عن المجتهد فى مجلسين بأن ينص مثلا فى كتاب على إباحة شيء وينص فى الآخر على تحريمه فان علم المتأخر منهما فهو مذهبه ويكون الأول منسوخا وإلا حكى عنه القولان من غير أن نحكم على أحدهما بالرجوع (قوله وأقوال الشافعى كذلك) هى إشارة إلى الحالين المتقدمين أى وقع منه التنصيص عليهما فى موضع واحد وفى موضعين قال فى المحصول لكن وقوع ذلك منه فى موضع واحد من غير ترجيح البتة منحصر فى سبعة عشر مسألة على مانقله الشيخ أبو اسحق الشيرازى عن الشيخ أبى حامد (وقوله وهو دليل) أى وقوع القولين من الشافعى على الوجهين المتقدمين دليل على علو شأنه فى العلم والدين فاما الحال الأول وهو وقوع القولين فى موضع واحد فوجه دلالته على علو شأنه فى العلم أن كل من كان أغوص نظرا وأتم وقوفا على شرائط الادلة كانت الاشكالات الموجبة للتوقف عنده أكثر وأما فى الدين فلأنه لما لم يظهر له وجه الرجحان صرح بعجزه عما هو عاجز فيه ولم يستنكف من الاعتراف بعدم العلم به وقد نقل الاعتراف بذلك عن عمر أيضاً وعده المسلمون من مناقبه وأما النوع الثانى وهو تنصيصه على القولين فى موضعين فوجه دلالته على علو شأنه فى العلم أنه يعرف به أنه كان طول عمره مشتغلا بالطلب والبحث وأما فى الدين فلأنه لايدل على أنه متى لاح له فى الدين شيء أظهره وأنه لم يكن يتعصب لترويج مذهبه ﴿ فرع ﴾ قال فى المحصول إذ لم نعرف القول المنسوب إلى الشافعى فى القولين المطلقين وعرفنا قوله فى نظير تلك المسألة فان كان بين المسألتين فرق يجوز أن يذهب اليه

وذلك صريح الدين كذا ذكر العبرى أقول هذا مبنى على أن الوجه الآخر متعين فى التوقف وهو غير متيقن بل الظاهر الرجوع إلى أحدهما غايته أنا لا نعلم ذلك للجهل بالتاريخ والأقرب ماقال الجاربردى دلالة ذلك على كمال العلم لدلالة تعدد أقواله على استحضاره العلوم والتمكن من إيراد الأسئلة الدالة على جودة القريحة وذكاء الفطنة وقوة الطبع وأنه ما كان مستجمد الخاطر بحيث يتوقف على مسألة ولايتجاوز عنها بل كان ذهنه وقاداً لا يقف على موضع واحد مميزاً للمعانى الدقيقة ومحققا للمسائل الغامضة العويصة العميقة وعلى كمال الدين لأنه كان يرجع عما قاله أولا لما ظهر خطأ ذلك عنده مع أن كل واحد يستحي أن يرجع عن قوله وكان تقواه ودينه يمنعان من الاستحياء فى الرجوع إلى الحق واخفاء ذلك وترويجه غير الحق وإنما أورد هذه المسألة هنا ناسياً بالمحصول ومختصريه الحاصل والتحصيل وقال الخنجى أن الكلام فى القولين لم يرجح أحدهما على الآخر بمناسبة الكلام فى تعادل الامارتين

ذاهب لم نحكم بأن قوله فى المسألة كقوله فى نظيرها لجواز أن يكون قد ذهب إلى الفرق وإن لم يكن بينهما فرق البتة فالظاهر أن يكون قوله فى احدى المسألتين قولا له فى الأخرى وهذه المسألة هى المعروفة بأن لازم المذهب هل هو مذهب أم لا قال (الباب الثانى فى الأحكام الكلية للتراجيح الترجيح تَقْوِيَةُ إحْدَى الأَمَارَتَين علَى الأخْرَى لِيُعْمَلَ بها كما رجَّحتِ الصَّحابَةُ خَبَرَ عائشَةَ رضى الله عَنْها فى الْتِقاء الْخِتانَيْنِ علَى قَوْله صلى الله عليه وسلم : « إنَّما الماءُ منَ الماءِ »

من هذه الحيثية ويمكن أن يقال أنه لما ذكر بحث تعادل الامارتين استشعر بأن ما ينقل عن مجتهد من قولين لم يرجح أحدهما على الآخر لا يكون إلا لتعادل الامارتين ففصل هذا التفصيل لدفع هذا التوهم (الباب الثانى فى الأحكام الكلية للتراجيح) التى لا تختص بترجيح دليل دون آخر وسميت فى المحصول بمقدمات (الترجيح) وهى أمور الأول تعريفه وجواز العمل به على ما ذكره العبرى وعندى أن التعريف خارج عن الأحكام كالمقدمة لها أى الترجيح لغة جعل الشىء راجحاً ويقال مجازاً الاعتقاد والرجحان واصطلاحا (تقوية إحدى الامارتين) أى الدليلين الظنيين (على الأخرى ليعمل بها) أى بالامارة التى صارت أقوى بالتقوية (كما رجحت الصحابة خبر عائشة رضى الله عنها فى التقاء الختانين) وهو قوله عليه السلام إذا التقى الختانان وجب الغسل (على قوله صلى الله عليه وسلم) المروى عن أبى هريرة (إنما الماء من الماء) بناء على أن أزواج النبى صلى الله عليه وسلم خصوصاً عائشة أعلم بفعله عليه السلام فى هذه الأمور من الرجال الأجانب فهذا إجماع على جواز التمسك بالترجيح لا يجرى فى القطعيات وقوله لتعمل احتراز عن التقوية لا بعمل بالأقوى بل لبيان أوضحية أحديهما فانه لا يسمى ترجيحاً اصطلاحا قال الجاربردى وفيه نظر لخروج ترجيح بعض مقدمات الدليل على البعض وجوابه يعرف بالتأمل أقول ان أريد بذلك تعيين بعضها لصلوحية مقدمته لسلامته عن الابطال دون البعض قد لا يسمى ترجيحاً اصطلاحا وان أريد ترجيح مقدمة دليل على مقدمة دليل آخر ليلزم رجحان الأول على الثانى فهو راجع إلى ترجيح الدليل ولا نسلم خروجه عن التعريف وقيل الترجيح هو اقتران الامارة بما يقوى به على معارضتها وتحقيقه أن للفقهاء ترجيحاً خاصاً يحتاج اليه فى استنباط الأحكام وذا لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم أصلا ولا فيما دلالته عليه قطعية كأن يكون لقطعى على قطعى أو ظنى كما سيأتى فتعين أن تكون لامارة على أخرى ولا يحصل بالحكم المحض بل لا بد من اقتران امارة تقوى على الامارة المعارضة فهذا الاقتران الذى هو سبب الترجيح ترجيح فى مصطلحهم

مسألة لاَ تَرْجيحَ فى القَطْعيَّاتِ إذْ لاَ تعارُضَ بيْنها وإلاَّ ارْتفعَ النَّقيضان أوِ اجْتَمعَا) أقول عقد المصنف هذا الباب للأحكام الكلية للتراجيح وهى الأمور العامة لأنواعها بحيث لا تخص فردا من أفراد الأدلة وجعله مشتملا على مقدمة مبينة لماهية الترجيح ولمشروعيته وعلى أربع مسائل إذا علمت ذلك فنقول الترجيح فى اللغة هو التمييل والتغليب من قولهم رجح الميزان وفى الاصطلاح ماذكره المصنف وإنما خص الترجيح بالامارتين أى بالدليلين الظنيين لأن الترجيح لا يجرى بين القطعيات ولا بين القطعى والظنى كما ستعرفه وقوله ليعلم بها احتراز عن تقوية إحدى الامارتين على الأخرى لا ليعلم بها بل لبيان أن احداهما أفصح من الأخرى فانه ليس من الترجيح المصطلح عليه وقال ابن الحاجب هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضتها وذكر الآمدى نحوه أيضاً وفيه نظر فان هذا حد للرجحان أو الترجيح لا للترجيح فان الترجيح من أفعال الشخص بخلاف الاقتران ثم استدل المصنف على اعتبار الترجيح ووجوب العمل بالراجح باجماع الصحابة رضى الله عنهم على ذلك فانهم رجحوا خبر عائشة فى التقاء الختانين وهو قولها إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا على خبر أبى هريرة وهو قوله عليه السلام إنما الماء من الماء وذلك لأن أزواج النبى صلى الله عليه وسلم وخصوصاً عائشة أعلم بفعله فى هذه الأمور من الرجال الأجانب وذهب قوم كما قاله فى المحصول إلى إنكار الترجيح فى الأدلة قياسا على البينات وقالوا عند التعارض يلزم التخيير أو الوقف (قوله مسألة لا ترجيح فى القطعيات) يعنى أن الترجيح يختص بالدلائل الظنية

ثم إذا حصل الترجيح يعمل بأقوى الامارتين فان قلت لا يجب تقديم شهادة الأربعة على الإثنين مع أن الظن الحاصل بالأربعة أقوى قلنا الجواز فى الأدلة بالاجماع وهو لم يوجد فى الشهادة مع أنه جوز ذلك بعضهم فى الشهادة أيضاً (مسألة) اشارة إلى الحكم الكلى الثانى وهو أنه (لا ترجيح فى القطعيات) أى الترجيح بعد التعارض (إذ لا تعارض بينها) أى القطعيين (وإلا) أى لو تعارضا لم يكن العمل بأحدهما دون الآخر لامتناع الترجيح من غير مرجح وحينئذن (ارتفع النقيضان) ان لم يعمل بشىء منهما واجتمعا ان عمل بهما وفيه بحث سيجىء قال المراغى الأولى فى (أو اجتمعا) أو الفاصلة بدل الواو الواصلة ولعله من الناسخ ويدفع بأنه قد تقرر أن فى كل اجتماع النقيضين ارتفاعهما وبالعكس ويلزم على كل التقديرين الارتفاع والاجتماع فتصح الواو وكذا لا ترجيح فى قطعى وظنى لأنه لا تعارض بينهما كما سيجىء فالترجيح إنما يكون بين الظنين اما منقولين كنصين أو معقولين أومنقول ومعقول كنص وقياس قال

ولا يقع فى القطعيات سواء كانت عقلية أو نقلية لأن الترجيح متوقف على وقوع التعارض فيها ووقوعه فيها محال لأنه لو وقع لكان يلزم منه اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما وذلك لأنه لا جائز أن يعمل بأحدهما دون الآخر لأنه تحكم فتعين أما إثبات مقتضاهما وهو جمع بين النقيضين أو رفع مقتضاهما وهو رفع النقيضين وكلاهما محال وهذا ضعيف فلقائل أن يقول نعمل بأحدهما ولكن لمرجح وهو المدعى ولم يستدل الإمام به بل استدل بأن الترجيح تقوية فلا يتأتى فى القطعيات لأنها تفيد العلم والعلوم لا تتفاوت وهذه الدعوى أيضاً سبق منعها ولو استدلوا بأنه يلزم منه اجتماع النقيضين ويقتصرون عليها لكان أظهر وأعلم أن إطلاق هذه المسألة وهو عدم الترجيح فى القطعيات فيه نظر لما ستعرفه فى تعارض النصين وسكت المصنف هنا عن التعارض بين القطعى والظنى وهو ممتنع لكون القطعى مقدما دائماً قال : (مسألة إِذا تَعارَضَ نصَّانِ فالْعَملُ بِهما من وَجْهٍ أَوْلَى

الجاربردى إنما لا تتعارض القطعيات لوجوب كون مقدمات الأدلة القطعية بديهية أو ما يلزم على البديهيات ووجوب كون تركيبها بديهى الصحة فاذا تعارضت اجتمع النقيضان أو ارتفعا أقول أن المراد بالقطعى اليقينى ولا يجب أن يكون مواد أدلته من البديهيات أو المنتهية اليها وكأنه أراد بالبديهى ماهو أعم بحيث يتناول التجربيات والحسيات والحدسيات وأيضا الدليل القطعى قد يكون فى صورة الاشكال غير الشكل الأول مع أنها غير بديهى الصحة (مسألة) هذه إشارة إلى الثالث وهو أنه (إذا تعارض نصان فالعمل بهما من وجه) دون وجه (أولى) من العمل بأحدهما دون الثانى لأن دلالة الدليل على كل مدلوله أصلية وعلى البعض تبعية لما ثبت من أن دلالة التضمن تابع المطابقة فعند العمل بكل منهما من وجه دون وجه يلزم ترك العمل بالدلالة التبعية وعند العمل بأحدهما دون الآخر يلزم ترك الدلالة الأصلية هكذا ذكر الإمام فى المحصول قال العبرى وفيه نظر لأن مفهوم الخاص ليس جزءا من مفهوم العام مع تعارضهما سلمناه لكن حمل العام على بعض مفهوماته حينئذ ترك العمل بالدلالة الأصلية التى هى المطابقة إذ المعمول حينئذ هو المتضمن فقط فيلزم ترك الدلالة الأصليه بل الأولى أن يقال العمل بأحدهما دون الآخر ترك لدلالة أحدهما أصلا بخلاف العمل بكل منهما من وجه فانه لم يلزم منه ترك الدلالة أصلا بل ترك دلالة كل منهما من وجه وهو أولى من الأول أقول مراد الإمام أن عند التعارض يحمل الدليل المقتضى لوجوه على بعض وجوهه التى مر عليها والدليل الآخر على بعض آخر لئلا يلزم بطلان دلالة الأول إلا فى البعض ولا يخفى أن قوله لأن مفهوم الخاص إلى قوله سلمنا مما لا دخل له فى إبطال هذا الكلام لأنه سيأتى فى مثل قولنا جاء الرجال والرجال لم يجيئوا مع عدم

بِأَنْ يَتَبَعَّضَ الحُكْمُ فَيَثْبُتَ البَعْضُ أَوْ يَتَعَدَّدَ فَيَثْبُتَ بَعْضُهَا أَوْ يَعُمَّ فَيُوَزَّعَ كقوله عليه السَّلامُ أَلا أُخْبِرُكُمْ بِخَيْرِ الشُّهُودِ فقيل نَعَم فقال أَنْ يَشْهَدَ الرَّجُلُ قَبْلَ أَنْ يُسْتَشْهَدَ وقوله ثُمَّ يَفْشُو الكَذِبُ حَتَّى يَشْهَدَ الرَّجُلُ قَبْلَ أَن يُسْتَشْهَدَ فَيُحْمَلُ الأَوَّلُ على حَقِّ الله تعالى والثَّانى على حَقِّنا) أقول وجه مناسبة هذه المسألة للكلام على الترجيح من حيث كونها معقودة لبيان شرط الترجيح كما ستعرفه أولا انا إذا أعملنا الدليلين من وجه فقد رجحنا كلا منهما على الآخر من ذلك الوجه الذى أعمل فيه وحاصل المسألة أنه إذا تعارض فانما ترجح أحدهما على الآخر إذا لم يمكن العمل بكل واحد منهما فان أمكن ولو من وجه دون وجه فلا يصار إلى الترجيح لان أعمال الدليلين أولى من اهمال أحدهما بالكلية لكون الأصل فى الدليل هو الاعمال لا الاهمال ثم ان العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه ويكون على ثلاثة أنواع أحدها أن يتبعض حكم كل واحد من الدليلين المتعارضين أى يكون قابلا للتبعيض فيثبت بعضه دون

كون أحدهما جزءا لآخر على أنا لانسلم أن الخاص ليس بخبر للقطع بأن أهل الذمة جزء من جميع المشركين اللهم إلا أن يراد العام والخاص القطعيان مع أنه لا يناسب المقام وقوله سلمنا الخ مدفوع بأن المعنى من ترك العمل بالدلالة الأصلية عدم أعمال اللفظ فى معناه المطابقى كلا وبعضا ثم العمل بالدليلين أما (بأن يتبعض الحكم) أى يكون الحكم قابلا للتبعيض (فيثبت البعض) أى بعض الحكم دون البعض كما إذا ورد نص على الإباحة وآخر على الحرمة فيحمل النص المحرم على بعض مدلوله وهو رجحان الترك فتثبت الكراهة (أو يتعدد) الأحكام المستفادة من الدليل (فيثبت بعضها) أى بعض تلك الأحكام بهذا الدليل كقوله عليه السلام لاصلاة لجار المسجد إلا فى المسجد مع تقريره عليه السلام صلاة جار المسجد فى غير المسجد ومقتضى الأول متعدد لاحتماله نفي الذات ونفي الصحة والفضيلة والكمال والتقرير هنا فى الذات ونفي الصحة فيحمل على نفي الفضيلة جمعاً بين القول والتقرير (أو يعم) أى يكون كل من الدليلين عاماً مثبتاً لحكم فى الموارد المتعددة (فيوزع) الدليلان ويحمل كل منهما على بعض تلك الموارد (كقوله عليه السلام ألا أخبركم بخير الشهود فقيل نعم فقال أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد وقوله) عليه السلام (ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد) فالأول عام يقتضى جواز أداء شهادة كل شاهد قبل الاستشهاد والثانى أيضاً عام بمنع شهادة كل شاهد قبل ذلك (فيحمل الأول على حق الله تعالى والثانى على حقنا) عملا بالدليلين قال القفال فى العمدة هذه الشهادة مردودة إلا أن لا يكون عند المشهود له علم من شهادته فيعلمه وهو المراد بخير الشهود فى الحديث وفى غيره

بعض وعبر الإمام عن هذا النوع بالاشتراك والتوزيع ولم يذكر له مثالا ومثله التبريزى في التنقيح بقسمة الملك وذلك كما إذا كان في يد اثنين دار فادعى كل واحد منهما أنها ملكه فانها تقسم بينهما نصفين لأن يد كل منهما دليل ظاهر على ثبوت الملك وثبوت الملك قابل للتبعيض فتبعض ونحكم لكل واحد ببعض الملك جمعاً بين الدليلين من وجه وكذلك إذا تعارضت البينتان فيه على قول القسمة بخلاف ما إذا تعارضتا في نحو القتل والقذف مما لا يتبعض النوع الثانى أن يتعدد حكم كل واحد من الدليلين أى يحتمل أحكاما فيثبت بكل واحد ببعض تلك الأحكام ولم يمثل له الإمام أيضاً ومثله بعضهم بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة لجار المسجد الا فى المسجد فانه معارض لتقريره صلى الله عليه وسلم الصلاة فى غير المسجد ومقتضى كل واحد منهما متعدد فان الخبر يحتمل نفى الصحة ونفى الكمال ونفى الفضيلة وكذا التقرير يحتمل ذلك أيضاً فحمل الخبر على نفى الكمال ويحمل التقرير على الصحة (الثالث) أن يكون كل واحد من الدليلين عاما أى مثبتاً لحكم فى الموارد المتعددة فيوزع الدليلان عليها ويحمل كل منهما على بعض تلك الموارد كما مثله المصنف بقوله خير الشهود إلى آخره وإلى ذلك كله أشار المصنف بقوله بأن يتبعض إلى آخره وهو متعلق بقوله فالعمل قال: (مسألة إذا تعارَض نصَّان وتَساويا فى القوَّة والعُموم وعُلِم المُتأخِّر فهو ناسخٌ وإنْ جُهل فالتَّساقُط أوِ التَّرجيحُ

ورد قوله عليه السلام شر الشهود من شهد قبل أن يستشهد قال الخنجى وتعلق هذه المسألة بأحكام الترجيح من حيث أنه لا يصار اليه لامكان الجمع قال العبرى قد تحقق هنا الترجيح أيضا لأن الدليل الذى أعمل دون الآخر فى صورة قد رجح على الآخر فيها وكذا الكلام فى الآخر المعمول به دون هذا فى صورة أخرى كما فى المثال المذكور فانه رجح الخبر الأول فى حق الله تعالى والثانى فى حقنا (مسألة) هذه اشارة إلى الحكم الرابع وهو أنه (إذا تعارض نصان) كالآيتين أو الخبرين أو آية وخبر (وتساويا فى القوة والعموم) بأن يكونا قطعيين أو ظنيين لا يكون أحدهما أقوى وتساويا فى العموم والخصوص بأن يكونا عامين أو خاصين (وعلم المتأخر) للعلم بالتاريخ (فهو) أى المتأخر (ناسخ) للمتقدم أى قبل النسخ والا تساقطا ويرجع إلى دليل غيرهما (وإن جهل) تأخر أحدهما عن الآخر (فالتساقط أو الترجيح) أى الحكم بتساقطهما فى القطعيين والرجوع إلى غيرهما إذ لا ترجح لأحدهما على الآخر وترجيح أحدهما على الآخر فى الظنيين قال الإمام فى المحصول ان تقارنا وكانا معلومين تعين التخيير وإن كانا مظنونين فالتخيير أو الترجيح أقول هذا تصريح فى تحقق التعارض بين القطعيين وانه لا يلزم اجتماع النقيضين ولا ارتفاعهما للتخيير اللهم إلا أن يراد بالمعلومين هنا قطعيتا الثبوت ظنيتا الدلالة أو بالعكس

وإنْ كانَ أحدُهما قطعياً أوْ أخصَّ مطلقاً عُمل به وإنْ تخصَّص بوجه طُلب التَّرجيحُ) أقول هذه المسألة عقدها المصنف لبيان محل ترجيح أحد النصين المتعارضين على الآخر وحاصلها أن النصين المتعارضين على قسمين أحدهما أن يكونا متساويين فى القوة والعموم والثانى أن لا يكونا كذلك والمراد بتساويهما فى القوة أن يكونا معاً معلومين أو مظنونين وبتساويهما فى العموم أن يصدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآخر وأما قول كثير من الشارحين أن التساوى فى القوة لا يدخل فيه ما كان معلوم السند والدلالة لاستحالة التعارض فى القطعيات فباطل لأن المراد من التعارض هنا ما هو أعم من النسخ ولهذا قسموه اليه وقد صرح فى المحصول بذلك فى مواضع من المسألة أعنى بدخول المقطوع فيه فى هذه الأقسام وصرح أيضاً بأن التعارض والترجيح قد يقع فى القطعيات على وجه خاص يأتى ذكره فدل على أن اطلاق المنع مردود فأما القسم الأول وهو أن يكونا متساويين فى القوة والعموم ففيه ثلاثة أحوال أحدها أن يعلم أن أحدهما متأخر الورود عن الآخر ويعلم أيضاً بعينه فحينئذ يكون ناسخاً للمتقدم سواء كانا معلومين أو مظنونين وسواء كانا من الكتاب والسنة أو أحدهما من الكتاب والآخر من السنة إلا أن من يقول أن الكتاب لا يكون ناسخا للسنة وبالعكس فانه يمنع ورود هذا القسم قال فى المحصول وإنما يكون الأول منسوخا إذا كان مدلوله قابلا للنسخ فان لم يكن أى

مع أن نفى الترجيح مما لا يلائم ذلك أو يراد بالقطعيتين هنا العقليان لا النقليان وحينئذ يكون لزوم الاجماع والارتفاع ظاهراً ويشهد بذلك ما سبق من تقرير الجاربردى فى عدم التعارض بينهما والحق أن بين المقطوعين كالنصين القطعيين ثبوتا ودلالة لا يقع التعارض فى نفس الأمر الاجماع على أن الحجج الشرعية لا تتناقض وإنما يقع الجهل بالناسخ من المنسوخ ولا بد حينئذ من حمل قول الإمام ان تقارنا وكانا معلومين على الجهل بالتقدم والتأخر لا على التقارن فى نفس الأمر ولا يتم إذا فى الاستدلال على أن لا ترجيح بينهما بالشك بأن لا تعارض بينهما إذ يقال ان أريد التعارض فى نفس الأمر فالترجيح لا يتوقف عليه وان أريد مطلقاً أى فى الجملة ولو الجهل بالناسخ فلا نسلم امتناعه وان لم يتساويا فى القوة والعموم بأن لا يتساويا فى القوة أو لا يتساويا فى العموم (وإن كان أحدهما قطعياً) والآخر ظنياً (أو) كان أحدهما عاما والآخر (أخص مطلقاً عمل به) أى تعين العمل بالقطعى والأخص مطلقاً سواء علم بآخر القطعى والأخص أولا أما العمل بالقطعى فلأن الظن ينتفى بالقطع بالنقيض وأما بالأخص مطلقاً فلأن العمل به اعمال الدليلين كما مر خلافا للحنفية فانهم يجعلون العام المعلوم المتأخر ناسخاً للخاص ويتوقفون حيث لم يعلم التاريخ كما سبق (وإن تخصص بوجه) أى كان أخص من وجه من الآخر (طلب الترجيح) ليعمل بالراجح وذلك

كصفات الله تعالى كما قاله النقسوانى فانهما يتساقطان ويجب الرجوع إلى دليل آخر ولو كان الدليلان خاصين فحكمهما حكم المتساويين فى القوة والعموم سواء كانا قطعيين أو ظنيين ولعل المصنف إنما لم يذكر ذلك لوضوحه الثانى أن يجهل المتأخر منهما فلم يعلم عينه فينظر فان كانا معلومين فيتساقطان ويجب الرجوع إلى غيرهما لأن كلا منهما يحتمل أن يكون هو المنسوخ احتمالا على السواء وإن كانا مظنونين وجب الرجوع إلى الترجيح فيعمل بالأقوى فان تساويا يخير المجتهد هكذا صرح به فى المحصول وإليه أشار المصنف بقوله وإن جهل فالتساقط أو الترجيح يعنى فالتساقط إن كانا معلومين أو الترجيح إن كانا مظنونين وقد قرره الشارحون على غير هذا الوجه وهو غير مطابق لما فى المحصول الحال الثالث أن يعلم تقاربهما ولم يذكره المصنف وقد ذكره فى المحصول فقال : إن كانا معلومين وأمكن التخيير فيهما تعين القول به فإنه إذا تعذر الجمع لم يبق إلا التخيير قال : ولا يجوز أن يرجح أحدهما على الآخر بقوة الاسناد لما عرف أن المعلوم لا يقبل الترجيح ولا أن يرجح أيضاً بما يرجع إلى الحكم لكون أحدهما : للحظر مثلا لأنه يقتضى طرح المعلوم بالكلية وإن كانا مظنونين وجب الرجوع إلى الترجيح فيعمل بالأقوى فان تساويا فالتخيير (قوله : وإن كانا أحدهما قطعياً) شرع يتكلم فى القسم الثانى ، وهو أن لا يتساويا فى القوة والعموم فحينئذ اما ان لا يتساويا فى القوة بأن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً ، واما أن لا يتساويا فى العموم بأن يكون أحدهما أخص من الآخر مطلقاً ، أو أخص منه من وجه فتلخص أن فى هذا القسم أيضاً ثلاثة أحوال والأعم مطلقاً هو الذى يوجد مع كل أفراد الآخر وبدونه كالحيوان والناطق وكذا كل جنس مع نوعه وكل لازم مع ملزومه كالزوجية مع العشرة ومقابله هو الأخص مطلقاً وأما الأخص من وجه والأعم من وجه فهما اللذان يجتمعان فى صورة وينفرد كل منهما عن الآخر فى صورة كالحيوان والأبيض الحال الأول أن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً فحينئذ يرجح القطعى ويعمل به سواء كانا عامين أو خاصين أو كان المقطوع به خاصاً والمظنون عاماً فإن كان بالعكس قدم الظنى كما سيأتى فى القسم الذى بعده الحال الثانى أن يكون أحدهما أخص من الآخر مطلقاً فحينئذ يرجح الخاص على العام ويعمل به جمعاً بين الدليلين سواء علم تأخره عن العام أم لا على خلاف فيه مذكور فى موضعه ، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون الخاص مظنوناً والعام مقطوعاً به أم لا كما قاله فى المحصول لأن تخصيص المعلوم بالمظنون جائز على الصحيح وهذه الصورة لا تؤخذ من كلام المصنف فى هذه المسألة لأن كلامه هذا وإن اقتضى

لأن الخصوص يقتضى الرجحان لما عرفت وهنا لما ثبت لكل منهما خصوص من وجه فلكل منهما رجحان من وجه فيطلب الترجيح من وجه آخر كما فى قوله تعالى وأن تجمعوا بين الأختين مع

إدخالها فكلامه فى القسم الذى قبله يقتضى إخراجها لكنها تؤخذ من كلامه فى التخصيص ولعل المصنف أهملها لذلك نعم ان عملنا بالعام المقطوع به ثم ورد الخاص بعد ذلك فلا نأخذ به إذا كان مظنوناً لأن الأخذ به فى هذه المسألة نسخ لا تخصيص كما سبق غير مرة ونسخ المقطوع بالمظنون لا يجوز الحال الثالث أن يكون العموم والخصوص بينهما من وجه دون وجه فحينئذ يطلب الترجيح بينهما من جهة أخرى ليعمل بالراجح لأن الخصوص يقتضى الرجحان كما تقدم وقد ثبت ههنا لكل واحد منهما خصوص من وجه بالنسبة إلى الآخر فيكون لكل منهما رجحان على الآخر ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكره فإن بينه وبين نهيه عليه السلام عن الصلوات فى الأوقات المكروهة عموم وخصوص من وجه لأن الخبر الأول عام فى الأوقات خاص ببعض الصلوات وهى القضاء والثانى عام فى الصلاة مخصوص ببعض الأوقات وهو وقت الكراهية فيصار إلى الترجيح كما قلناه ولا فرق فى ذلك بين أن يكونا قطعيين أو ظنيين لكن فى الظنيين يمكن الترجيح بقوة الإسناد وبالحكم ككون أحدهما للحظر مثلا على ما سيأتى ، وأما فى القطعيين فلا يمكن الترجيح بقوة الإسناد كما نبه عليه فى المحصول بل يرجح بالحكم كالتحريم مثلا لأن الحكم بذلك يعنى بالتقديم بهذا الوجه طريقة الاجتهاد وليس فى ترجيح أحدهما على الآخر بالاجتهاد اطراح الآخر قال بخلاف ما إذا تعارضا من كل وجه ومراده بالتعارض من كل وجه ما إذا علمنا أنهما تقارنا فإنه لا يجوز أن يرجح أحدهما على الآخر أصلا كما تقدم ذكره وحيث قلنا بالترجيح فلم يترجح أحدهما على الآخر فالحكم التخيير كما قاله فى المحصول وقد جزم المصنف أيضاً بذلك فى الأقسام السابقة واستفدنا من كلامه هنا أن الصحيح عنده فى تعادل الامارتين إنما هو التخيير فانه لم يصحح هناك شيئاً قال : (مسألة قدْ يُرجَّحُ بكَثرةِ الأدلَّة لأنَّ الظنَّين أقوى

قوله أو ما ملكت أيمانكم . فإن الأول : حرم الجمع بينهما نكاحاً وملك يمين . والثانى : حلل الاثنين فصاعدا مما ملكته الايمان أختين كانتا أولا ، وعند البعض ان علم التاريخ أو كانا معلومين أو مظنونين أو كان المتقدم مظنونا ، والمتأخر معلوماً فالمتأخر ناسخ ، وإن تقدم المعلوم صير إلى الترجيح ، وإن جهل التاريخ فالتخيير (مسألة) هذه فى بيان الحكم الخامس : وهو أنه (قد يرجح) مقتضى دليل (بكثرة الأدلة) عليه دون ما يقابله يعنى أحد الدليلين يرجح على الآخر إن وافق دليلا ثالثاً من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس أو عقل أو حس إن لم تحمل الأدلة على المتعارف فقط (لأن الظنين أقوى) يعنى أن أقل مراتب الدليل إفادته الظن فيحصل ظنان لاستحالة حصول ظن واحد

من دليلين وإلا توارد لمؤثران على أثر فان قلت لا نسلم حصول الظنين لجواز أن لا يفيد الآخر إلا شدة الظن الحاصل بالاثنين قال قلنا : لا يضرنا بحصول المطلوب حينئذ أيضاً وقد تعلل بأن ترك العمل بالدليلين أشد محذوراً من تركه بدليل واحد وهو ضرورى وإنما ذكر بلفظ قد المفيدة لجزئية الحكم احترازاً عن الشهادة فإنها لا ترجح بكثرة الشهود كذا قيل قال الجاربردى معنى كلام المصنف ان الظنين الحاصلين بقول الراويين أقوى من الظن الحاصل بقول راو واحد أقول فيه نظر لأن التقييد خلاف الأصل ولأن الرواية ليست بدليل بل الدليل المروى ولأن كلامنا فى الأحكام الكلية وما ذكر من خصائص نقل الخبر ولأن الدليل حينئذ يكون أخص من المدعى فان قلت تخصيص الدعوى أيضاً بالراوى قلنا فيكون ماسيأتى من قوله فيرجح بكثرة الرواة تكراراً فإن قلت قد المفيدة للجزئية تقتضى أن ذلك فى بعض الأدلة فى الجملة ، وحينئذ ينطبق الدليل عليه قلنا هى تفيد جزئيه الحكم فالمعنى أن الترجيح بالكثرة قد يكون فى بعض الأوقات لا أن بعض أنواع الأدلة كالنوع الواحد منها يرجح وبعضها لا بل المراد الشمول بدليل كون الكلام فى الأحكام الكلية فالصواب حينئذ أن يجعل فائدة لفظة قد للاحتراز عن صورة عروض مانع من اعتبار كثرة الأدلة كما يكون فى الدليل الواحد المقابل لها قوة تدل على القوة الحاصلة بكثرتها لا الاحتراز عن الشهادة على أنها ليست من أنواع الأدلة المثبتة للأحكام الشرعية فان قلت الشهادة موجبة للقضاء ونحوه قلنا الموجب هو الدليل على وجوب القضاء بسبب الشهادة المستجمعة للشرائط أو عند تحققها فهى سبب أو شرط لا أنه دليل فثبت الحكم كما أن دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة اللهم إلا أن يقال المراد بالأدلة هنا ما هو أعم من الأدلة المتعارفة ويمكن أن يقال مثله فى الرواية فإن قلت معنى كون البحث فى الأحكام الكلية أنه لا يختص بنوع واحد لا أنه جار فى الكل يؤكده إيراده ما يجرى بين النصين ههنا مع عدم شموله القياس قلنا فالمدعى على هذا جريان الترجيح فى أكثر من دليل فيلزم كونه أخص من المدعى فإن قلت الرواية مما يجرى فى الكتاب والإجماع أيضاً قلنا : لا تعارض بين الإجماعين على ما مر ولا اختلاف فى رواية الكتاب فالترجيح بكثرة الرواة مما يختص بالخبر فإن قلت سلمنا أن المدعى أعم لكن معنى الدليل أن الظنين الحاصلين بالدليلين أقوى كما أن الحاصلين بالروايتين كذلك قلنا : لا خفاء فى بعده فإن قلت إذا أفاد الدليل أن تعدد الظن فى صورة الرواية يفيد القوة أفاد أنه كذلك فى غيره قلنا لا حاجة إلى هذا المحمل مع استقامة الكلام بدونه كما قررنا فإن (قيل يقدم الخبر على الأقيسة) أى يلزم أن يقدم على خبر الواحد الأقيسة الكثيرة لو أفادت كثرة

قلنا إنِ اتَّحدَ أصلُها فمُتَّحدةٌ وإلاّ فممنوعٌ أقول مذهب الشافعى كما قاله الإمام وغيره أنه يجوز الترجيح بكثرة الأدلة لأن كل واحد من الدليلين يفيد ظناً وإلا لم يكن دليلا ، والظن الحاصل من أحدهما غير الظن الحاصل من الآخر لاستحالة الاجتماع المؤثرين على أثر واحد ، ولا شك أن الظنين أقوى من الظن الواحد والعمل بالأقوى واجب لكونه أقرب إلى القطع واستدل المخالفون بأنه لو جاز الترجيح بكثرة الأدلة لكانت الأقيسة المعارضة الخبر مقدمة عليه وليس كذلك بل يقدم الخبر عليها اتفاقاً وأجاب المصنف بأن تلك الأقيسة ان اتحد أصلها أى المقيس عليه فيها كانت تلك الأقيسة كلها فى الحقيقة

الأدلة الرجحان لكن الإجماع على تقديم الخبر على الأقيسة (قلنا : إن اتحد أصلها) أى الأقيسة بأن علل الحكم فيها بعدم متحدة وجدت فى الأصل (فتحدة) أى فتلك الأقيسة فى الحقيقة قياس واحد فبتقديم الخبر عليها ترجيح دليل على دليل لا الأدلة (وإلا) أى وإن لم تكن الأصول فى الأقيسة متحدة بل كانت مختلفة (فممنوع) أى فلا نسلم تقديم خبر الواحد عليها ولا نسلم الإجماع فى هذه الصورة وقد يرجح بموافقة أحد الدليلين عمل أهل المدينة أو عمل الخلفاء الأربعة أو عمل إلا علم أو يكون دليل تأويله أرجح إذا كانا مأولين أو بكونه عاماً وارداً على سبب خاص والآخر ليس كذلك فإن فى ذلك السبب يقدم العام الوارد عليه لقوة دلالته فيه وفى غيره يقدم العام الآخر للخلاف فى تناول الوارد على سبب لغيره أو بكونه عاماً واردا خطاب مشافهة لبعض من يتناوله بخلاف العام الآخر فيقدم عام المشافهة فيمن شوفهوا به وفى غيرهم الآخر لقوة دلالة عام الشفاه فيمن شوفهوا ونقصان دلالته فى غيرهم للخلاف فى تناوله والافتقار إلى دليل من خارج كالاجماع على عدم التفرقة وكقوله عليه السلام، حكمى على الواحد حكمى على الجماعة أو بكونه نصاً ذكر فيه سبب وروده فيقدم على غيره لأنه يدل على زيادة اهتمامه أو بكونه عاماً لم يعمل به فى صورة ما بخلاف الآخر إذا كان عاماً عمل به ولو فى صورة فإنه يقدم ما لم يعمل به فيكون قد عمل بهما ولو اعتبر ما عمل به لزم إلغاء الآخر بالكلية والجمع ولو من وجه أولى وقيل بالعكس فيقدم ما عمل به لأنه شاهد له بالاعتبار أو بكونه مما تعرض فيه للعلة فيقدم على ماذكر فيه الحكم فقط من غير تعرض للعلة قال الآمدى وذلك لقربه إلى المقصود بسبب شرعية الانقياد وسهولة القبول ودلالته على الحكم من جهة اللفظ ومن جهة العلة وربما يرجح مالم يدل على العلة من جهة أن المشقة فى قبوله أشد والثواب عليه أعظم أو بكونه عاماً أمس بالمقصود وأقرب إليه من العام الآخر مثل قوله تعالى وأن تجمعوا بين الأختين فإنه يقدم فى مسألة الجمع بينهما الملك اليمين على قوله أو ما ملكت أيمانكم لأن الأول بعمومه يدل على حرمته والثانى بعمومه على إباحته إلا أن الأول أمس

قياساً واحدا لا أقيسة متعددة لأنها لاتتغاير حينئذ إلا إذا علل حكم الأصل فى كل قياس منها بعلة أخرى وتعليل الحكم بعلتين مختلفتين ممنوع على مامر وإذا كان ممنوعا كان الحق من تلك الأقيسة إنما هو قياس واحد فاذا قدمنا الخبر عليها لم نقدمه إلا على دليل واحد وإن لم يكن أصلها متحدا متعدداً فلا نسلم أن الخبر الواحد مقدم عليها بل تقدم الاقيسة عليه قال (الباب الثالث فى ترجيح الأخبار وهو على وجوه . الأول : بحالِ الرّاوى فيُرجَّح بكثرَةِ الرُّواةِ وقلّةِ الْوسائطِ وفِقْهِ الرّاوِى وعِلمهِ بالعربيّةِ وأفضليّتهِ

بمسألة الجمع فيقدم (الباب الثالث فى ترجيح الأخبار) وبعضها على بعض (وهو على) سبعة (وجوه الأول) الترجيح (بحال الراوى فيرجح) بأمور عشرين (بكثرة الرواة) فيرجح الخبر الذى روايته أكثر على الذى روايته أقل لأن الظن الحاصل بقول الراويين أقوى من الحاصل بقول واحد لأن الرواة كلما كانوا أكثر كانوا أبعد عن الكذب فالعمل بأقوى الظنين لازم وخالف فيه الكرخى قياسا على الشهادة والجواب أنه ليس كل ماترجح به الرواية ترجح به الشهادة وقيل وجه الفرق أن المقصود بالشهادة فصل الخصومات وضبطها بنصاب معين واعتبار الكثرة فيها يفضى إلى بعض الغرض وتطويل الخصومات بخلاف الرواية فان المقصود منها الظن بالأحكام وكلما كان الظن أقوى كان بالاعتبار أولى من غير ضرورة إلى اعتبار ضبطه (وقلة الوسائط) أى علو الإسناد فيرجح الخبر القليل الوسائط على الكثير الوسائط لأن الأول أقل احتمالا للكذب والغلط (وفقه الراوى) فيقدم ماراويه فقيه على مالا يكون راويه كذلك سواء كانت الرواية باللفظ أو بالمعنى لأن الفقيه يبحث عن الخبر ومقدماته وسبب وروده فتزول الشبهة بخلاف غيره فانه يهمل ذلك ويؤدى إلى تطرق الريبة إلى الخبر وقيل لا ترجيح بذلك لاستوائهما فى حفظ الحديث (وعلمه) أى الراوى (بالعربية) فانه يرجح خبره على ماراويه ليس بعالم بها لكونه متحفظا عن مواضع الغلط وقيل بل هو مرجوع عنه لأنه قد يهمل أمر الحديث اعتمادا على علمه (وأفضليته) فانه يرجح خبر الأفضل فى الفقه أو نحوه لأن الثقة بقوله أكثر لأن الأفقه أقدر على الاستكشاف المزيل للشبهة والأعلم بالعربية أقدر على التحفظ عن الاغلاط يروى أن الاوزاعى لقى أباحنيفة رحمه الله فقال مابال أهل العراق لايرفعون أيديهم عند الركوع وعند رفع الرأس منه وقد حدثنى الزهرى عن سالم عن ابن عمر رضى الله عنهم أن النبى عليه السلام كان يرفع يديه عند ذلك قال أبو حنيفة رحمه الله حدثنى حماد عن ابراهيم عن علقمة عن عبدالله بن مسعود رضى الله عنهم أنه عليه السلام كان لا يرفع يديه عند ذلك فقال الاوزاعى عجبا من أبى حنيفة يعارضنى بما حدثنى أعلى منه إسناداً فقال أبو حنيفة أما حماد فكان أفقه من الزهرى وابراهيم بن سالم ولولا سبق ابن عمر لقلت علقمة أفقه منه

وَحُسْنِ اعْتِقادِهِ وكَوْنِهِ صاحِبَ الواقعةِ وجَليسَ المُحدِّثينَ ومُخْتَبَراً ثمَّ مُعدَّلاً بالعَمَلِ علىٰ روايتِهِ وبكَثْرةِ المُزكِّينَ وبحْثِهِمْ وعِلْمِهِمْ وحِفْظِهِ وزِيادةِ ضَبْطِهِ ولَوْ لألفاظِهِ عَليْهِ السَّلامُ ودَوامِ عقلِهِ وشُهْرتهِ

وأما عبدالله فعبد الله أى هو معروف بالفقه والضبط بحيث لايحتاج إلى البيان فيرجح حديثه بزيادة فقه رواته فان قلت حديث الأوزاعى مثبت وحديث أبى حنيفة ناف فكيف يجوز ترجيحه عليه قلنا النفي ان كان مما يعرف بدليله وعرف أن رواته ممن اعتمد على الدليل لاعلى أن الأصل فى الحوادث العدم فهو مما يعارض الإثبات حينئذ ويطلب الترجيح بوجه آخر وحديث آخر وحديث أبى حنيفة رحمه الله كذلك لأنه مما يسند إلى الحس يؤكده ماقال ابن مسعود رضى الله عنه أن الرسول عليه السلام كان يرفع يديه عند الإفتتاح ثم لايعود (وحسن اعتقاده) كأن يكون سنياً فيقدم خبره على خبر ردىء الاعتقاد كالمشبهة والمعتزلى (وكونه صاحب الواقعة) فانه يرجح خبره على مارواته ليس كذلك لأنه اعرف ولذا رجحوا خبر عائشة رضى الله عنها فى ايجاب الغسل كامر (و) كونه (جليس المحدثين) فيقدم على غيره لأن جليسهم أعلم بطريق الرواية وشرائطها (و) كونه (مختبراً) أى ثابتاً عدالته بالاختبار والامتحان فانه يرجح على من علمت عدالته بالتعليل إذ ليس الخبر كالمعاينة وكونه (ثم معدلا بالعمل على روايته) فيرجح خبره على مارواته عدل برواية الخبر عنه كذا فى المحصول قال المراغى معناه أن رواية من عدل بتصريح المزكى بعدالته راجحة على من عرفت عدالته بالعمل على روايته لأن الإحتياط فى الشهادة أكثر وهذا عكس مايفهم من ظاهر المتن لدلالته على أن التعديل لعمل من موجبات الراجحية وماذكره يقتضى مرجوحية ذلك (وبكثرة المزكين) فرجح ماعرف عدالة راويه بتزكية جمع كثير على ماعرف عدالة راويه بتزكية جمع قليل (و) كثرة (بحثهم) أى المزكين فيقدم ماراويه معدل بتزكية من هو أكثر بحثاً عن أحوال الناس واطلاعا عليها على ماعدل راويه بتزكية من ليس كذلك (و) كثرة (علمهم) فيرجح ماعدل الاعلم راويته على ماعدل رواية غيره وفسر الخنجى العلم ههنا بالاطلاع على حال الراوى وعممه العبرى (وحفظه) أى الراوى فيقدم خبر الراوى عن الحفظ على خبر الراوى عن الكتابة لأن الحفظ أبعد عن الشبهة وكذا رواية الاحفظ لالفاظه عليه السلام أرجح من رواية غيره (وزيادة ضبطه ولو لألفاظه عليه السلام) فقدم على مارواته ليس كذلك (ودوام عقله) فيرجح خبر دائم العقل على خبر من يختلط عقله فى بعض الأوقات لاحتمال روايته وقت اختلاط العقل فلا يوثق به (وشهرته) فيرجح

وشُهرة نَسبهِ وعَدم التباس اسْمه وتأخُّر إسلامه) أقول لما فرغ المصنف من الأحكام الكلية للتراجيح شرع فى ذكر الأسباب المرجحة فعقد لها بابين بابا فى ترجيح الأخبار وبابا فى ترجيح الأقيسة فأما الأخبار فيرجح بعضها على بعض بسبعة أوجه الأول مايتعلق بحال الراوى وهو عشرون حالا الحال الأول كثرة الرواة فيرجح بها عند الإمام والآمدى وأتباعهما لأن احتمال الغلط والكذب على الأكثر أبعد من احتمالها على الأقل فيكون الظن الحاصل من الخبر الذى رووه أكثر من الخبر الآخر والعمل بالأقوى واجب وقال الكرخى لا أثر للكثرة فى الرواية كما لا أثر لها فى الشهادة الثانى قلة الوسائط وهو علو الاسناد فاذا كان أحد الحديثين المتعارضين أقل وسائط كان مقدما على الآخر لأن احتمال الغلط والكذب فيه أقل الثالث فقه الراوى فالخبر الذى يكون راويه فقيهاً مقدم على ماليس كذلك مطلقاً خلافا لمن خص ذلك بالخبرين المرويين بالمعنى قال فى المحصول والحق الأول لأن الفقيه يميز بين مايجوز وبين مالا يجوز فاذا حضر المجلس وسمع مالا يجوز أن يحمل على ظاهره بحث عنه وسأل عن مقدماته وسبب نزوله فيطلع على ما يزول به الاشكال بخلاف العامى الرابع علم الراوى بالعربية فالخبر الذى يكون راويه عالما بالعربية راجح على خلافه لما ذكرناه فى الفقه الخامس الأفضلية أى فى العربية أو فى الفقه كما قاله الإمام فالخبر الذى يكون راويه أفقه أو أنحى مقدم على الآخر لأن الوثوق بقول الأعلم أتم السادس حسن اعتقاد الراوى فالخبر الذى يكون راويه سنياً مقدم على مارواه المعتزلى والرافضى وغيرهما من المبتدعة السابع كون الراوى صاحب الواقعة لأنه أعرف بالقضية كترجيح الصحابة خبر عائشة فى التقاء الختانين على خبر ابن عباس وهو إنما الماء من الماء ومنه أيضاً كما قال فى المحصول ترجيح الشافعى خبر أبى رافع فى تزويج ميمونة حلالا على خبر ابن عباس فى تزويجها محرما لكون أبى رافع هو السفير فى ذلك الثامن كون الراوى جليس المحدثين لأنه أعرف بطريق الرواية وشرائطها وكذلك لو كان جليس غير المحدثين من العلماء كما قاله الإمام وغيره بل لو اشترك الراويان فى أصل المجالسة ولكن كان أحدهما أكثر فانه يقدم

خبر الراوى المشهور على خبر الخامل لأن شهرته تدل على علو منصبه وذا يمنعه عن الكذب (وشهرة نسبه) فيتقدم مشهور النسب على المجهول (وعدم التباس اسمه) باسم غيره من الضعفاء فيرجح خبره على خبر من التبس اسمه بضعيف الراوى لكون الأول بعيداً عن الالتباس وعبارة المحقق أو غير ملتبس عن ضعيف روايته لأن اهتمامه بالتصون والتحفظ وحفظ الجاه أكثر فظاهر كلامه أن المراد التباسه واختلاطه عن من هو ضعيف الرواية وماذكر المصنف هو الموافق بصريح كلام الآمدى وغيره (وتأخر إسلامه) فيرجح ماراويه

كما قاله فى المحصول أيضاً ولم يفرض المسألة إلا فى ذلك والاقتصار على مجالسة المحدثين ذكره أيضاً صاحب التحصيل التاسع كون الراوى مختبرا لخبر العدل الذى عرفت عدالته بالممارسة والاختبار راجح على خبر الذى عرفت عدالته بالتزكية أو بالعمل على روايته أو بأن روى عنه من شرط ان لا يروى إلا عن العدل فانه قد سبق فى باب الاخبار أن التعديل يحصل بهذه الطرق كلها العاشر كون الراوى معدلا بالعمل على روايته أى ثبتت عدالته بعمل من روى عنه بما رواه عنه فالخبر الذى يكون راويه معدلا بهذا الطريق راجح على الذى يكون راويه معدلا بغيره وإنما عبر المصنف بقوله ثم معدلا ليعلم أن التعديل بالاختبار مقدم على هذا الطريق فتلخص أن أعلى المراتب هو التعديل باختبار ثم التعديل بالعمل ثم التعديل بغير ذلك ولم يبين المصنف ذلك الغير الذى يقدم عليه التعديل بالعمل فان أراد به التلفظ بالتزكية فقد جزم الآمدى وابن الحاجب وغيرهما بعكسه وقالوا ان التعديل بصريح القول راجح على التعديل بالعمل بالرواية أو الحكم على الشهادة لأن التعديل بالقول لا احتمال فيه بخلاف الحكم أو العمل فانه يحتمل استنادهما إلى شىء آخر موافق للشهادة أو الرواية وإن أراد به الرواية عنه وهو الذى صرح به صاحب الحاصل فالرواية لا تكون تعديلا إلا إذا شرط أن لا يروى إلا عن العدل ومع التصريح بهذا الشرط لا تتقاعد الرواية عن التعديل باللفظ وحينئذ فيأتى فيه ما تقدم بل هو أولى منه ولم يذكر الإمام هاتين المسألتين بل ذكر أن الاختبار مقدم كما ذكره المصنف ثم ذكر أن المزكى إذا زكى الراوى فان عمل بخبره كانت روايته راجحة على ما إذا زكاه وروى خبره وهذا غير ما ذكره المصنف إلا أن تجعل الباء فى كلامه اعنى كلام المصنف بمعنى المصاحبة فيكون تقدير قوله ثم معدلا أى مزكى مع العمل فحينئذ لا يخالف كلام أحد ممن تقدم وليس فى كلام الإمام وأتباعه تعرض إلى التعديل بالحكم مع التعديل بالعمل وقال الآمدى ان الحكم أولى لأن الاحتياط فيه أبلغ الحادى عشر كثرة المزكين وهو واضح الثانى عشر بحث المزكين عن أحوال الناس واليه

متأخر الإسلام على ما رواته متقدمة إذ يحتمل أن تكون روايته متأخرة أيضاً قال المراغى أن صاحب الحاصل جزم بتقديم رواية متأخر الإسلام وفى المختصر رجح رواية من لم يتأخر اسلامه وبينهما منافاة وإذا طبقنا ما ذكره المصنف على ما فى المختصر لزم عطف تأخر الاسلام على التباس اسمه فالمعنى يرجح بعدم تأخر اسلام الراوى وفيه بحث لأن عبارة المختصر ومتقدم الاسلام وفرق بينه وبين من لم يتأخر اسلامه لأن عدم التأخر يحتمل المقارنة وحينئذ لا يحكم بتقدم رواية أحدهما على الآخر إلا إذا علم أن سماع احدهما متأخر عن اسلامه وسماع الآخر لم يعلم حاله فحينئذ يرجح الخبر الذى سمعه رواته فى الإسلام على الخبر الذى

أشار بقوله وبحثهم تقديره وكثرة بحثهم وكذلك زيادة عدالتهم والوثوق به كما قاله ابن الحاجب الثالث عشر كثرة علم المزكين يعنى بالعلوم الشرعية كما اقتضاه كلام المحصول لكون الثقة بقولهم أكثر لابأحوال الراوى كما قاله الشارحون فانه قد تقدم مايدل عليه الرابع عشر حفظ الراوى وهذا الكلام يحتمل أمرين صرح باعتبارهما فى المحصول أحدهما أن يكون أحدهما قد حفظ لفظ الحديث واعتمد الآخر على المكتوب فالحافظ أولى لانه أبعد عن الشبهة قال وفيه احتمال الثانى أن يكون أحدهما أكثر حفظا أى أقل نسيانا فان روايته راجحة على من كان نسيانه أكثر فان حملنا كلام المصنف على الثانى فيكون معطوفا على لفظ الكثرة من قوله وبكثرة المزكين تقديره ولكثرة حفظه الخامس عشر زيادة ضبط الراوى والضبط هو شدة الاعتناء بالحديث والاهتمام بأمره فاذا كان أحدهما أشد اعتناء به واهتماما يرجح خبره ولو كان ذلك يعنى زيادة الضبط لالفاظ الرسول عليه الصلاة والسلام بأن يكون أكثر حرصاً على مراعاة كلماته وحروفه قال فى المحصول فلو كان أحدهما أكثر ضبطاً لكنه أكثر نسيانا وكان الآخر بالعكس ولم يكن قلة الضبط وكثرة النسيان بحيث تمتنع من قبول خبره فالاقرب التعارض وهذا الذى قاله يدل على تفسير الضبط بما قلناه لا بعدم النسيان كما قاله الشارحون السادس عشر دوام عقل الراوى فيرجح الخبر الذى يكون راويه سليم العقل دائما على الخبر الذى اختلط عقل راويه فى بعض الأوقات هكذا أطلقه المصنف تبعا للحاصل والتحصيل وشرط فى المحصول مع ذلك أن لا يعلم هل رواه فى حال سلامة عقله أم فى حال اختلاطه السابع عشر شهرة الراوى لأن الشهرة بالمنصب أو بغيره مانعة من الكذب ومانعة أيضاً من التدليس عليه الثامن عشر نسبه التاسع عشر عدم التباس اسمه فان التبس اسمه باسم غيره أى من الضعفاء وصعب التمييز كما قاله فى المحصول كانت رواية غيره راجحة على روايته قال وكذلك صاحب الاسمين مرجوح بالنسبة إلى الإسم الواحد وهذا قد يدخل أيضا فى كلام المصنف وسبب مرجوحيته أن صاحب الإسمين يكثر اشتباهه بغيره مما ليس بعدل بأن يكون هناك غير عدل يسمى بأحد اسميه فاذا

لم يعلم وقت سماعه ولهذا رجح فى المحصول رواية خالد على رواية عمرو بن العاص وأما المنافاة بين الحاصل والمختصر فلا يضرنا كذا ذكر العبرى أقول التوفيق بينهما ان كلام الحاصل محمول على ما إذا علم ان المتقدم قال قبل إسلام المتأخر وان ماوراه المتقدم تقدم على ماوراه المتأخر إذ الغالب حينئذ ان متأخر الإسلام سمع الخبر وقت إسلام المتأخر عن سماع المتقدم خبره هذا فيكون خبر المتأخر ناسخا ويحمل ما فى المختصر على ما إذا اجتمع المتأخر مع المتقدم لاحتمال تأخر سماع كل واحد منهما وروايته عن سماع الخبر وروايته

روى عنه راو وظن سامعه أنه يروى عن العدل فاذا كان اسمه واحداً قل احتمال اللبس العشرون تأخر اسلام الراوى فالخبر الذى يكون راويه متأخر الإسلام عن راوى الخبر الآخر راجح لأن تأخر الإسلام دليل على تأخر روايته هكذا ذكره صاحب الحاصل وابن الحاجب حكما وتعليلا فتبعه المصنف وجزم الآمدى بعكسه لقوة أصالة المتقدم فى الإسلام ومعرفته وأما الإمام فانه ذكر أيضاً كما قاله المصنف لكن شرط فيه أن يعلم أن سماعه وقع بعد إسلامه ثم قال والأولى أن يفصل فيقال المتقدم إذا كان موجوداً فى زمان المتأخر لم يمتنع أن تكون روايته متأخرة عن رواية المتأخر فأما إذا علمنا أن المتقدم مات قبل إسلام المتأخر أو علمنا أن روايات المتقدم أكثرها متقدم على روايات المتأخر فههنا نحكم بالرجحان لأن النادر ملحق بالغالب قال (الثانى بوقْتِ الرِّوايةِ فيُرجَّحُ الرَّاوِى فى البُلوغ علىٰ الرَّاوِى فى الصِّبَا وفى البُلوغ والمُتحمِّلُ وقْتَ البُلوغ علىٰ المتحمِّل فى الصِّبا أوْ فيه أيْضاً) أقول الوجه الثانى الترجيح بوقت الرواية وقد ذكر المصنف لذلك أمرين أشار إليها بقوله فيرجح الراوى فى البلوغ الخ لكن الثانى منهما أنه هو ترجيح بوقت المتحمل لا بوقت الرواية كما سيأتى والوجهان المذكوران يمكن تقريرهما على وجهين التقدير الأول أن يكون المراد أن الراوى لحديث فى زمان البلوغ فقط راجحاً على من روى ذلك الحديث مرتين مرة فى بلوغه ومرة فى صباه لأن الراوى فى هاتين الحالتين يكون متحملا فى وقت الصبا بالضرورة ولا شك أن الاعتماد على ضبط البالغ أكثر (قوله والمتحمل) يعنى أن المتحمل لحديث فى زمان البلوغ راجح الرواية أيضاً على من تحمله مرتين مرة فى صباه ومرة فى بلوغه لجواز أن تكون روايته

مع المتقدم اهتمامه بالصون والتحرز من الكذب أكثر غالبا فهذه عشرون للترجيح بحال الراوى غير أن الجاربردى جعل كثرة بحث المزكى وكثرة علمه قسما واحداً ولزيادة الضبط قسمين أحدهما كون الراوى أضبط مطلقاً والثانى كونه اضبط لألفاظه عليه السلام والعبرى جعل الأول قسمين والثانى قسما وهذا أقرب على مالا يخفى الوجه (الثانى) الوجوه السبعة الترجيح (بوقت الرواية فيرجح الراوى فى البلوغ على الراوى فى الصبا وفى البلوغ) يرجح (والمتحمل) أى الخبر الذى يحمله راويه فى (وقت البلوغ على المتحمل) أى الخبر الذى تحمله راويه (فى) زمان (الصبا) لأن البالغ أكمل من الصبى (أو فيه أيضاً) أى يرجح المتحمل فى البلوغ فقط على المتحمل فى البلوغ والصبا أيضا . لأن الراوى إذا تحمل الحديث فى الصبا فربما يتساهل فى ضبطه فيغفل عن شىء فيه ثم إذا تحمله مرة أخرى زمان البلوغ فربما يعتمد على ما تحمله فى صباه فلا يضبطه كما يجب فيغفل عما غفله فى المرة الأولى بخلاف من تحمل الحديث فى الكبر فقط فانه يحتاط فى ضبطه فوق

بواسطة تحمله الواقع فى حال الصبا دون الواقع فى حال البلوغ وإلى الوقتين أشار بقوله وفيه أيضاً أى فى البلوغ منضما إلى ماذكرناه وهو الصبا التقرير الثانى أن يكون المراد أن الخبر الذى يكون راويه لا يروى الأحاديث إلا فى وقت بلوغه راجح على خبر الذى لم يروها إلا فى صباه أو روى بعضها فى صباه وبعضها فى بلوغه لاحتمال أن يكون هذا الخبر من مروياته فى حال الصغر ولم يعلم سامعه بذلك وكذلك القول فى التحمل أيضاً فيرجح الخبر الذى لم يتحمل راويه الأحاديث إلا فى زمان بلوغه على من لم يتحمل الا فى زمان صباه أو تحمل بعضها فى صباه وبعضها فى بلوغه لاحتمال أن يكون هذا الخبر من الأحاديث المتحملة فى حال الصغر هذا حاصل التقريرين المشار اليهما فمن الشارحين من قرره بالأول ومنهم من قرره بالثانى وكلام الإمام يحتمل كلا منهما فان أراد المصنف الثانى وهو الأقرب إلى كلام الإمام فهو صحيح وان أراد الأول فهو بعيد فى المعنى لا يكاد يوجد التصريح به لأحد وأيضاً فان ماذكره فى الرواية فهو داخل على هذا التقرير فيما ذكره فى التحمل لأن الراوى فى البلوغ الذى قدم على الراوى فى البلوغ وفى الصبا ان تحمل فى البلوغ فتقديمه إنما هو تقديم لمن تحمل فى البلوغ على من تحمل فى الصبا لأن الرواية فى الصبا والبلوغ تستلزم التحمل فى الصبا قطعا وقد ذكره من بعد وان كان قد تحمل فى الصبا ولكنه روى فى البلوغ فقط فكيف يقدم على من شاركه فى هذا بعينه وزاد عليه بأن روى مرة أخرى فى البلوغ لا جرم أن الآمدى وابن الحاجب وصاحب التحصيل لم يذكروا سوى التحمل وقد وقع كذلك فى نسخة بعض الشارحين فشرحه ثم استدل عليه بأن هذا ترجيح بوقت التحمل وكلامه فى الترجيح بوقت الرواية والنسخة التى وقعت لهذا الشارح غلط قال: (الثالث بكيفيَّةِ الرِّوايةِ فيُرجَّح المُتَّفَقَ على رفْعِهِ والمحكىُّ بسَبَبِ نزولهِ وبِلفْظِهِ وما لمْ يُنكِرْه راوِى الأصل)

ما يحتاط فيه المتحمل فى الزمانين الوجه (الثالث) الترجيح (بكيفية الرواية فيرجح المتفق على رفعه) أى الخبر المجمع على أنه مرفوع إلى النبى عليه السلام على المختلف فى أنه مرفوع أو موقوف على الراوى (و) كذا يرجح (المحكى بسبب نزوله) على غيره لأن ذكر سبب النزول يدل على الإسلام بمعرفة ذلك الحكم بخلاف الآخر (و) يرجح المحكى (بلفظه) أى النبى عليه السلام على المحكى بمعناه لكون الأول متفقاً على قبوله (و) يرجح (مالم ينكره راوى الأصل) يعنى الخبر الذى لم ينكره المروى عنه وهو الأصل أى رواية الراوى الفرع إياه عنه يرجح ما انكره فان الثانى مختلف فى قبوله والمختار التفصيل وهو ان الأصل ان جزم فى الانكار لم يقبل سواء جزم الفرع بالرواية عنه أولا وان تردد فان جزم الفرع بالرواية قبل وان تردد هو أيضاً فلا

أقول الوجه الثالث بكيفية الرواية وهو أربعة أمور الاول ترجيح الخبر المتفق على رفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم على الخبر الذى اختلف فى كونه مرفوعا إليه أو موقوفاً على الصحابى الثانى الخبر المحكى مع سبب نزوله راجح على الخبر الذى لم يذكر معه ذلك لان ذكر الراوى لسبب النزول يدل على اهتمامه بمعرفة ذلك الحكم وهذا إذا كانا خاصين فان كانا عامين فالأمر بالعكس كما نقله الإمام هنا ونص عليه الشافعى كما تقدم نقله عنه فى الكلام على أن خصوص السبب لا يخصص قال ابن الحاجب اللهم إلا إذا تعارض فى صاحب السبب فانه أولى لان ترك الجواب مع الحاجة مما يقتضى تأخير البيان عن وقت الحاجة ثم أن المصنف لو عبر بالورود عوضا عن النزول لكان صريحا فى تناول الاخبار الثالث يرجح الخبر المحكى بلفظ الرسول عليه السلام على الخبر المروى بالمعنى وكذلك على الخبر الذى يحتمل أن يكون قد روى بالمعنى كما قاله فى المحصول لان المحكى باللفظ مجمع على قبوله بخلاف المحكى بالمعنى الرابع إذا أنكر الاصل رواية الفرع عنه فان جزم بالإنكار لم تقبل رواية الفرع وان تردد قبلت كما سبق فى الاخبار فان قبلناها فيكون الخبر الذى لم ينكره الاصل راجحا عليه وتعبير المصنف بقوله راوى الاصل هو عبارة الإمام أيضاً ولكن ليس له هنا مدلول مستقيم بل الصواب زيادة أل فى راوى أو حذفه بالكلية قال (الرابع بوقْتِ وُروده فتُرجَّحُ المدَنيَّاتُ والمُشْعِرُ بِعُلو شأنِ الرَّسول عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ والمُتَضمِّنُ للتَّخفيفِ

وكذا يرجح المسند على المرسل وكذا مرسل التابعى على مرسل تبع التابعى ويرجح المسند المعنعن على المسند إلى كتاب معروف من كتب المحدثين أو الثابت بالشهرة غير مسند إلى كتاب وكذا المسند إلى كتاب معروف على مشهور غير مسند والمسند إلى كتاب مشهور عرف بالصحة كالبخارى ومسلم على ماليس كذلك كسنن أبى داود والمسند اتفاقا على ما اختلف فى إسناده وإرساله والمتواتر الظنى الدلالة على المسند الوجه (الرابع) الترجيح (بوقت وروده) أى الخبر (فترجح المدنيات) أى الاخبار الواردة وقت كونه عليه السلام فى المدينة على الكتاب لان أكثر المدنيات بعد الهجرة وأكثر الكتاب قبل الهجرة وكذا الكلام فى الآيات (و) يرجح الخبر (المشعر بعلو شأن الرسول عليه الصلاة والسلام) على مالا يدل عليه أو الظاهر تأخر الأول عن الثانى لان علو شأنه وإظهار دينه على الاديان كلها كان فى آخر أمره (و) يرجح الخبر (المتضمن للتخفيف) على مايتضمن التغليظ لان المخفف أظهر تأخراً لانه كان عليه السلام يغلظ فى أول الامر رفعاً ودفعاً للعادات الجاهلية قال عليه السلام بعثت لرفع العادات ويميل إلى التخفيف آخراً فى المحصول وهذا ضعيف لانه عليه السلام ما كان يغلظ إلا عند علو شأن

والمُطلقُ علىٰ متقدِّم التَّاريخ والمؤرَّخُ بتاريخٍ مُضيَّق والمتَحمِّل فى الإسـلام)
أقول الوجه الرابع الترجيح بوقت ورود الخبر وهو ستة أقسام ذكرها الإمام وضعفها فافهم
ذلك أحدها الآيات والأخبار المدنيات راجحة على المكيات واعلم أن المصطلح عليه بين أهل
العلم أن المكى ماورد قبل الهجرة سواء كان فى مكة أو غيرها والمدنى هو ماورد بعدها سواء
كان فى المدينة أو فى مكة أو فى غيرها وهذا الاصطلاح ليس هو المراد هنا لأنه لو كان كذلك
لكان المدنى ناسخا للمكى بلا نزاع وقد تقدمت هذه المسألة فى تعارض النصين وأيضا فلأن
تقديم المنسوخ على الناسخ ليس من باب الترجيح كما نص عليه الإمام فى الكلام على الترجيح
بالحكم بل المراد أن الخبر الوارد فى المدينة مقدم على الوارد فى مكة سواء علمنا أنه كان قد
ورد فى مكة قبل الهجرة أو لم نعلم الحال والعلة فيه ماقاله الإمام أن الغالب فى المكيات
ورودها قبل الهجرة والوارد منها بعد الهجرة قليل والقليل ملحق بالكثير فيحصل الظن
بأن هذا الحديث الوارد فى مكة إنما ورد قبل الهجرة وحينئذ فيجب تقديم المدنى عليه لكونه
متأخراً الثانى الخبر المشعر بعلو شأن الرسول عليه السلام راجح على مالا يكون كذلك لأن
ظهور أمره وعلو شأنه كان فى آخر عمره فدل على التأخير هكذا أطلقه المصنف تبعاً للحاصل
وقال فى المحصول الأولى أن يفصل فيقال إن دل أحدهما على العلو والآخر على الضعف
قدم الدال على العلو واما إذا لم يدل الآخر لا على القوة ولا على الضعف فمن أين يقدم الأول
عليه وقد يجاب عما قاله انه إذا كان التأخير سبباً للرجحان فالدال على العلو معلوم التأخير
أو مظنونه بخلاف مالم يدل على شىء ومايقطع برجحانه أو يظن راجحاً على مالا يكون
كذلك وأيضاً فانه قد ذكر فى السادس من هذا القسم مايعكر عليه فتأمله الثالث الخبر
المتضمن للتخفيف متقدم على المتضمن للتغليظ لأنه أظهر تأخراً فان النبى صلى الله عليه
وسلم كان يغلظ فى ابتداء أمره زجراً لهم عن العادات الجاهلية ثم مال إلى التخفيف
هكذا ذكره صاحب الحاصل وتبعه المصنف وإطلاق هذه الدعوى مع ما سيأتى من كون
المحرم مقدما على المبيح لايستقيم وقد جزم الآمدى بتقديم الدال على التشديد قال لأن

وهو آخر زمانه فيكون خبر التغليظ متأخراً (و) يرجح (المطلق) أى الخبر المروى
مطلقاً (على) المروى فى وقت (متقدم التاريخ) لاحتمال وروده المطلق فى آخر العهد
(و) يرجح الخبر (المؤرخ بتاريخ مضيق) على الخالى عن التاريخ إذ الأول أظهر
تأخراً مثاله ماروى أنه عليه السلام فى مرضه الذى توفى فيه خرج وصلى بالناس قاعدا
وهم قيام فانه راجح على ماروى أنه قال إذا صلى الإمام قاعدا فصلوا قعوداً أجمعين
(و) كذا يرجح (المتحمل) أى الخبر الذى يحمله الراوى (فى الإسلام) على المتحمل

احتمال تأخره أظهر لأن الغالب منه عليه السلام أنه ما كان شدد إلا بحسب علو شأنه ولهذا أوجب العبادات شيئاً فشيئاً وحرم المحرمات شيئاً فشيئاً وتبعه ابن الحاجب على ذلك واعلم أن الإمام ذكر هذا الحكم فى حادثة كان الرسول عليه السلام يغلظ فيها زجراً للعرب عن عاداتها ثم خفف فيها نوع تخفيف ولا يلزم من تقديم المتضمن للتخفيف فى هذه المسألة لقرينة العدول إلى التخفيف فى نوع أن يقدم المتضمن للتخفيف مطلقا كما ظنه صاحب الحاصل والمصنف وحينئذ فليس بين الإمام والآمدى اختلاف وسيأتى فى الفروع الزائدة كلام آخر متعلق بهذا الرابع الخبر المروى مطلقاً أى من غير تاريخ يكون راجحاً على الخبر المؤرخ بتاريخ متقدم لأن المطلق أشبه بالمتأخر وإنما قيد بقوله بتاريخ متقدم لأن التاريخ لو كان مضيقاً لكان الحكم بخلافه كما سيأتى الخامس يرجح الخبر المؤرخ بتاريخ مضيق أى وارد فى آخر عمره عليه السلام على الخبر المطلق لأنه أظهر تأخراً ومثله الإمام بأنه صلى الله عليه وسلم فى مرضه الذى توفى فيه صلى بالناس قاعداً والناس قيام وهو يقتضى اقتداء القائم بالقاعد وقال صلى الله عليه وسلم وإذا صلى جالسا يعنى الإمام فصلوا جلوساً أجمعين وهو يقتضى عدم جواز ذلك فرجحنا الاول لما قلناه السادس إذا أسلم الراويان فى وقت واحد كاسلام خالد وعمرو بن العاص وعلم أن أحدهما تحمل الحديث بعد اسلامه فان خبره راجح على الخبر الذى لا يعلم هل تحمله الآخر فى حال إسلامه أم فى حال كفره كما قاله فى المحصول قال لأنه أظهر تأخراً قال : (الخامس باللَّفظ فيرجَّح الفَصيحُ لا الأفْصح والخاص وغَير المخصَّص والحَقيقة والأشْبَه بها

حال الكفر لأن المسلم أشد اهتماما بالخبر من الكافر الوجه (الخامس) الترجيح (باللفظ فيرجح) الخبر (الفصيح) على غير الفصح و (لا) يرجح (الأفصح) على الفصيح أما الاول فلأن الفصيح متفق عليه وغيره مختلف فيه وذلك لأن النبى عليه السلام كان أفصح الناس فغير الفصيح لا يناسب كلامه وأما الثانى فلأنه لا يجب أن يتساوى جميع طبقات كلام الفصيح بل يجوز أن يكون بعضها أفصح من البعض كاختلاف طبقات آيات القرآن فى البلاغة وإن اشترك الكل فى حد الاعجاز (و) يرجح الخبر (الخاص) على العام كما تقدم فى بحث العام والخاص (و) كذا يرجح (غير المخصص) من العام أى الباقى على عمومه واستغراقه على الخبر العام المخصوص لأن الاول حقيقة بلا خلاف دون الثانى وكذا يرجح ما يلزم فيه تخصيص العام على ما فيه يلزم تأويل الخاص ويرجح الخاص من وجه العام من وجه على العام من كل وجه (و) يرجح الخبر الذى هو (الحقيقة) على الخبر المستعمل مجازاً إذ الأصل الحقيقة (و) كذا يرجح الخبر الذى هو انجاز (الأشبه بها)

فالشَّرعيَّة ثم العرفيَّة والمستغنى عن الإضمارِ والدَّالُّ على المرادِ منْ وجهيْن وبغيْر وسَط والمومىء إلى علَّة الحكْم والمذكورُ معارِضهُ معه والمقرونُ بالتَّهديد) أقول الوجه الخامس الترجيح باللفظ وهو بأمور الأول : أن يكون لفظ أحد الخبرين فصيحا ولفظ الآخر ركيكا بعيداً عن الاستعمال فان الفصيح مقدم إجماعا للاتفاق على قبوله قال الامام بخلاف الركيك فان منهم من رده لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان أفصح العرب فلا يكون ذلك كلاما له ومنهم من قبله وحمله على أن الراوى رواه بلفظ نفسه وأما الأفصح فلا يرجح على الفصيح خلافا لبعضهم لأن الرجل الفصيح لا يجب أن يكون كل كلامه أفصح الثاني يرجح الخاص على العام لما تقدم فى موضعه * الثالث العام الباقى على عمومه راجح على العام المخصص للاختلاف فى حجيته وهذا القسم يستغنى عنه بما سيأتى من تقديم الحقيقة على المجاز لأن العام المخصص مجاز مطلقاً عند المصنف الرابع ترجيح اللفظ المستعمل بطريق الحقيقة على المستعمل بطريق المجاز لأن دلالة الحقيقة أظهر وهذا فيما إذا لم يكن المجاز غالباً فان غلب ففيه خلاف سبق فى موضعه الخامس إذا تعارض خبران ولا يمكن العمل بأحدهما إلا بارتكاب المجاز وكان مجاز أحدهما أشبه بالحقيقة من مجاز الآخر فانه يرجح عليه لقربه وقد مر تمثيل ذلك فى المجمل والمبين السادس الخبر المشتمل على الحقيقة الشرعية يرجح على الخبر المشتمل على

أى بالحقيقة على المجاز الذى هو أقل شبها بها لان الأول أقرب إلى الأصل وأقل خلافا له مثاله قوله عليه السلام لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب فالحقيقة فى هذه الصورة نفى حقيقة الصلاة وحينئذ يكون حمله على نفى الصلاة راجحاً على حمله على عدم الفضيلة لأن نفى الصحة أشبه من نفى الفضيلة لأن الغير الصحيحة كالمعدومة بخلاف المنفى فضيلتها ويرجح الخبر الذى لفظه الحقيقة (فالشرعية) أى الدال على الحكم بالوضع الشرعى على الحقيقة العرفية لأن المراد تعريف الشرع (ثم العرفية) على اللغوية لأن تبادر الذهن إلى العرفية أكثر منه إلى اللغوية (و) كذا يرجح الخبر (المستغنى عن الإضمار) على المحتاج اليه إذ الأصل عدم الإضمار (و) يرجح الخبر (الدالّ على المراد من وجهين) على الدال عليه من وجه واحد لأن الظن الحاصل من وجهين أقوى (و) يرجح الخبر الدال على المراد (بغير وسط) على الدال عليه بواسطة لأن تطرق الإحتمال اليه أقل (و) كذا يرجح الخبر (المومىء إلى علة الحكم) مع الدلالة عليه على مالم يكن مومياً اليها لكون الأول منها على مناط الحكم دون الثانى (و) يرجح (المذكور معارضه) أى الخبر الذى ذكر معارضه (معه) المعارض كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها لتأيده بالتنصيص على ترجيحه على المعارض (و) كذا يرجح الخبر (المقرون بالتهديد)

الحقيقة العرفية أو اللغوية لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فالظاهر من حاله أنه يخاطب بها ثم أن المشتمل على الحقيقة العرفية يرجح على المشتمل على الحقيقة اللغوية لاشتهار العرفية وتبادر معناها السابع يرجح الخبر المستغنى عن الإضمار على الخبر المفتقر إليه لأن الإضمار على خلاف الأصل وهذا القسم أيضاً داخل فى تقديم الحقيقة على المجاز لأن الإضمار نوع من المجاز الثامن يرجح الخبر الدال على المراد من وجهين على الدال عليه من وجه واحد لأن الظن الحاصل من الأول أقوى لتعدد جهة الدلالة التاسع يرجح الخبر الدال على المراد بغير واسطة على الدال عليه بواسطة لأن قلة الوسائط تقتضى كثرة الظن ومثاله قوله عليه السلام الأيم أحق بنفسها من وليها مع قوله عليه السلام أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل فان الأول يدل على صحة نكاحها إذا نكحت نفسها بإذن وليها كما يقول أبو حنيفة والثانى يدل على بطلانه كما يقوله الشافعى ولكن بواسطة وذلك لأنه يدل على البطلان عند عدم الإذن وإذا بطل ذلك بطل أيضاً مع الإذن للاتفاق بين الإمامين على عدم الفصل العاشر يرجح الخبر المومى إلى علة الحكم على الخبر الذى لا يكون كذلك لأن انقياد الطباع إلى الحكم المعلل أسرع الحادى عشر الخبر الذى ذكر معه معارضه كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها يرجح على ما ليس كذلك لأن ترجيحه إنما يكون باعتقاد تأخره عن الخبر الدال على النهى وتأخره عنه يقتضى الفسخ مرة واحدة بخلاف ترجيح الدال على النهى فانه يقتضى الفسخ مرتين لأنه لا بد من اعتقاد وروده بعده وحينئذ فيكون ناسخا للاباحة التى فيه والإباحة التى فيه ناسخة للنهى المخبر عنه وهو المشار اليه بقوله كنت نهيتكم وهذا التقرير صحيح واضح خلافا لما توهمه بعض شارحى المحصول الثانى عشر الخبر المقرون بالتهديد كقوله عليه السلام من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم راجح على ما ليس كذلك لأن اقترانه بالتهديد يدل على تأكد الحكم الذى تضمنه وكذلك لو كان التهديد فى أحدهما أكثر كما قاله فى المحصول وأهمله المصنف تبعاً للحاصل قال (السادس بالحكْم فيُرجَّح المُبقى لحكْم الأصْل لأنَّه لوْ لمْ يتأخَّرْ عن النَّاقلِ لمْ يُفِد والمحرِّم على المُبيح لقوْله

على الخالى عنه وكذا ما كان التهديد فيه أكثر لاشتماله على تأكد الحكم الوجه (السادس) الترجيح (بالحكم فيرجح) الخبر (المبقى لحكم الأصل) كالبراءة الاصلية على ما هو ناقل له لتأخر المتقدم (لأنه لو لم يتأخر عن الناقل لم يفد) فائدة جديدة حينئذ سوى التأكيد لما ثبت بالأصل بخلاف ما إذا تأخر فانه يفيد التأسيس وهو خير من التأكيد (و) كذا يرجح الخبر (المحرم على) الخبر (المبيح لقوله

عَليْه السَّلامُ ما اجْتَمع الحَلالُ والحَرامُ إلاّ وَغلبَ الحَرامُ الحَلالَ وللاحْتِياط ويُعادِل المُوجب

عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام إلا) وقد (وغلب الحرام الحلال وللاحتياط) والاجتناب عن الوقوع فى الحرام لأنه على تقدير الإباحة لا يكون فى تركه ضرر وعلى تقدير الحظر يتوقع ضرر يترتب العقاب على الاتيان به ولهذا قدم فى المتولد بين مالا يؤكل لحمه وما يؤكل بالتحريم (ويعادل الموجب) أى ولكون المحرم معادلا للموجب لاستدعائه الذم على الفعل كاستدعاء الموجب الذم على الترك والموجب راجح على المبيح وفاقا فكذا المحرم وعلى هذا يكون وتعادل مجروراً عطفاً على الاحتياط ودليلا ثالثا على ترجيح المحرم على المبيح كذا ذكر العبرى أقول ويجب أن يؤول التعادل بالمعادلة ويكون من إضافة المصدر إلى الفاعل أو المفعول وحذف أحدهما وإلا فالتفاعل يوجب ذكر المتفاعلين فان قلت يجوز أن يكون على لفظ المضارع مع أنه دليل ثالث بمعنى ولأنه تعادل قلنا هو بعيد عن اللفظ وما ذكرناه أقرب فان قلت قد سلف أن الاضمار مثل المجاز قلنا ذلك فيما لم يكن قرينة المجاز أظهر وجعل المراغى والخنجى والجاربردى ذلك مسألة مبتدأة أى وإذا ورد خبر أن أحدهما محرم والآخر موجب تعارضا وتعادلا لاشتمال كل منهما على خوف ضرر العقاب أما الأول فعلى الفعل وأما الثانى فعلى الترك قال العبرى هذا على زعم أن يعادل على لفظ المضارع والأظهر ما ذكرنا لأن هذا الباب لبيان الترجيح دون التعادل أقول لا بعد فى ذكر التعادل بينهما بطريق الاستتباع وإن انعقد الباب لبيان الراجح اعلم أنه ذهب أبو هاشم وعيسى ابن أبان إلى تساوى المحرم والمبيح والتساقط ولم يذهب أحد إلى ترجيح الإباحة والمفهوم من شرح المختصر للمحقق أنه مذهب البعض يدل عليه قوله قيل بل تقدم الإباحة على الحظر وهذا مأخوذ من تجوز الآمدى حيث قال يمكن ترجيح الإباحة من جهة أنا لو عملنا بالمحرم لزم منه فوات مقصود الإباحة من الترك مطلقاً ولو عملنا بالإباحة فقد لا يلزم منه فوات مقصود الحظر بالكلية لأن الغالب أنه لو كان حراما فلا بد وأن يكون لمفسدة ظاهرة وعند ذلك فالغالب أن المكلف يكون عالما بها قادراً على دفعها لعلمه بعدم لزوم المحذور من ترك المباح ولأن المباح مستفاد من التخيير قطعاً بخلاف استفادة الحرمة من النهى لتردده بين الحرمة والكراهة وإلى الوجه الأول أشار المحقق بقوله لئلا تفوت مصلحة إرادة المكلف ثم قال ولأنه لو قدم لكان إيضاح واضح وهو الجواز الأصلى وتحقيقه على ما ذكره الفاضل أنه لو رجح الحظر لكان بمنزلة جعل المحرم متأخرا لوروده عن المبيح ناسخا له فيكون المبيح المقدم عليه فى الورود إيضاحا للواضح بخلاف ما إذا قدر وروده بعد المحرم

وَمُثْبِتُ الطَّلَاقِ والعِتاق لأنَّ الأصْلَ عَدمُ القَيْد ونافى الحَدِّ لأنَّه ضررٌ لقَوْله عَليه الصَّلاة والسَّلامُ ادْرَءُوا الحُدودَ بالشُّبُهات) قول الوجه السادس الترجيح بالحكم وهو بأمور الأول يرجح الخبر المبقى لحكم الأصل أى المقرر لمقتضى البراءة الأصلية على الخبر الناقل لذلك الحكم أى الرافع كقوله عليه السلام من مس ذكره فليتوضأ مع قوله إن هو إلا بضعة منك لأن المبقى متأخر عن الناقل إذ لو لم يتأخر عنه لم يكن له فائدة لأنه حينئذ يكون وارداً حيث لا يحتاج اليه لأن فى ذلك الوقت نعرف الحكم بدليل آخر وهو البراءة الأصلية والاستصحاب وإذا كان متأخراً عن الناقل كان أرجح منه وهذا الذى اختاره المصنف ذكر الإمام أنه الحق ونقل عن الجمهور أنهم رجحوا الناقل لأن الناقل يستفاد منه مالا يعلم من غيره بخلاف المبقى ولأن الأخذ بالمبقى يستدعى تأخر وروده عن الناقل وفى ذلك تكثير النسخ لأن الناقل حينئذ يزيل حكم العقل ثم المبقى يزيل حكم الناقل فيلزم النسخ مرتين وأما إذا قدرنا تأخر الناقل وأخذنا به ففيه تقليل للنسخ لأن المبقى حينئذ يكون وارداً أولا لتأكيد حكم النقل ثم يرد الناقل بعده لازالة حكمه فيلزم النسخ مرة واحدة والجواب عن الأول ماقلناه فى الدليل السابق وهو عدم الفائدة وعن الثانى أن رفع حكم الأصل ليس بنسخ لما تقدم فى حد النسخ فلا يلزم من تقديم المبقى تكثير النسخ وأيضاً فلو اعتقدنا تأخر الناقل لكان ناسخاً لحكم ثابت بدليلين وهما البراءة الأصلية والخبر المؤكد لها بخلاف ماقلناه فانه لا يكون المنسوخ إلا دليلا واحداً الثانى الخبر الدال على التحريم راجح على الخبر الدال على الإباحة كما جزم به المصنف واختاره ابن الحاجب وكذلك الآمدى ونقله عن أصحابنا وعن الأكثرين وقيل بترجيح الإباحة لاعتضادها بالأصل حكاه ابن الحاجب وقيل يستويان واختاره الغزالى ولم يرجح الإمام شيئاً والمراد بالإباحة هنا جواز الفعل والترك ليدخل فيه المكروه والمندوب والمباح المصطلح عليه لأن التحريم مرجح على الكل كما ذكره ابن الحاجب

(و) ترجح الخبر هو (مثبت الطلاق والعتاق) على الخبر النافى لهما (لأن الأصل عدم القيد) أى قيد النكاح وملك اليمين وهذا ماقاله الكرخى ان ما حكمه وقوع الطلاق أو العتق أولى لأنه على وفق الدليل الباقى لملك البضع وملك اليمين والنافى لهما على خلافه وقال الآمدى ويمكن أن يقال بل النافى لهما أولى لأنه على وفق الدليل المقتضى لصحة النكاح ولثبات ملك اليمين المرجح على النافى لهما (و) وكذا يرجح الخبر الذى هو (نافى الحد) على مثبته (لأنه) أى الحد (ضرر) وهو منفى بقوله لاضرر ولا ضرار فى الإسلام ولأن نافى الحد أورث شبهة فى الجناية فيكون مدروءاً (لقوله عليه الصلاة والسلام ادرؤا الحدود بالشبهات) فلا يبقى المثبت له معمولا الوجه

ولأن الدليلين المذكورين فى الكتاب يقتضيان ذلك أيضاً احتج القائلون بالتحريم بأمرين أحدهما قوله عليه الصلاة والسلام ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام على الحلال الثانى أن الاحتياط يقتضى الأخذ بالتحريم لأن ذلك الفعل ان كان حراما ففى ارتكابه ضرر وإن كان مباحا فلا ضرر فى تركه (قوله ويعادل الموجب) يعنى أن الخبر المحرم يعادله الخبر الموجب فاذا ورد دليلان أحدهما يقتضى تحريم شىء والآخر يقتضى إيجابه فيتعادلان أى يتساويان حتى لا يعمل بأحدهما الا بمرجح لأن الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والخبر الموجب يتضمن استحقاق العقاب على الترك فيتساويان أى وإذا تساويا فيقدم الموجب على المبيح لأن المحرم متقـــدم على المبيح كما تقدم والمسـاوى للمقدم مقدم والحكم بالتساوى هو رأى الامام واتباعه وجزم الآمدى بترجيح المحرم لأن اعتناء الشرع بدفع المفاسد آكد من اعتنائه بجلب المصالح وذكر ابن الحاجب نحوه أيضاً الثالث يرجح الخبر المثبت للطلاق أو العتاق على الخبر النافى له خلافا لبعضهم لأن الأصل عدم القيد فالخبر الدال على ثبوت الطلاق أو العتاق دال على زوال قيد النكاح أو ملك اليمين فيكون موافقاً للأصل وحينئذ فيكون أرجح وهذا الذى جزم به المصنف جزم به الآمدى حكما وتعليلا ثم قال ويمكن أن يقال بل النافى أولى لأنه على وفق الدليل المقتضى لصحة النكاح وإثبات ملك اليمين والدليل المقتضى لصحتها راجح على النـافى له وذكر ابن الحاجب نحو ذلك أيضاً ولم يرجح الامام شيئاً بل نقل ترجيح المثبت عن الكرخى فقط ونقل عن قوم آخرين أنهما يستويان الرابع يرجح الخبر النافى للحد على الخبر الموجب له خلافا لبعضهم والدليل عليه أمران أحدهما ان الحد ضرر والضرر منفى عن الاسلام لقوله عليـه الصلاة والسلام لاضرر ولا إضرار فى الاسلام الثانى قوله عليه الصلاة والسلام ادرؤا الحدود بالشبهات فان ورود الخبر فى نفى الحد إن لم يوجب الجزم بذلك فلا أقل من حصول الشبهة والشبهة تدفع الحد للحديث وهذا الذى جزم به المصنف جزم به أيضاً الآمدى وابن الحاجب ولم يرجح الامام شيئاً بل نقل المذكور هنا عن بعض الفقهاء فقط ثم قال وأنكره المتكلمون نعم كلامه فى هذا القسم وفى الذى قبله يميل إلى ما اختاره المصنف لأنه استدل له وكذلك فعل أتباعه كصاحب الحاصل قال : (السابع بعَـمَل أكْـثرِ السَّـلف) أقول الوجه السابع الترجيح بالأمر الخارجى كما قاله الامام فيرجح أحد الخبرين على الآخر بعمل أكثر السلف خلافا لبعضهم لأن الأكثر يوفق للصواب مالا يوفق له الأقل ولم يرجح الامام شيئاً بل نقل الترجيح عن عيسى بن أبان

(السـابع) الترجيح (بعمل أكثر السلف) بمقتضاه لأن عمل اكثرهم وإن لم يكن موجباً لكن مما يصلح للترجيح لأن الأكثر يوفقون للصواب مالا يوفق له الأقل

فقط ثم نقل عن آخرين أنه لايفيد ترجيحاً لكونه ليس بحجة وذكر صاحب الحاصل نحوه أيضاً والتعبير بأكثر السلف عبر به الامام أيضاً وهو يقتضى أن مادون ذلك لايحصل به الترجيح وهو مخالف لما جزم به الآمدى واقتضاه كلام ابن الحاجب وهذا فى غير الصحابة أما الصحابة فان قول بعضهم كاف فى الرجحان كما جزم به الامام (فصل فى أمور أخرى يحصل بها الترجيح) ذكرها الامام وأهملها المصنف الأول أن يكون طريق احدى الروايتين يقل فيها اللبس كما إذا أخبر أنه شاهد زيدا بالبصرة قبل الظهر فانه يرجح على من أخبر أنه شاهده ببغداد وقت السحر الثانى أن يذكر المزكى سبب العـــدالة الثالث أن يجزم أحدهما ويقول الآخر كذا فيما أظن الرابع يرجح الحديث القولى على الفعلى لأن القول أدل وهذا قد سبق من كلام المصنف الخامس يرجح المسند على المرسل ان قلنا بقبوله وقال عيسى بن أبان يقدم المرسل وقال القاضى عبد الجبار يستويان السادس رجح قوم بالحرية والذكورة قياساً على الشهادة قال وفيه احتمال السابع يرجح اللفظ المتفق على وضعه المسماه على اللفظ المختلف فيه الثامن أن يكون أحدهما قد نص على الحكم مع تشبيهه بمحل آخر والآخر ليس كذلك فانه يقدم الأول فى المشبه والمشبه به جميعاً لان تشبيه محل بمحل فيه إشارة إلى وجود علة جامعة مثاله قول الحنفية فى قوله عليه الصلاة والسلام أيما اهاب دبغ فقد طهر كالخمر تخلل فتحل ان هذا راجح فى المشبه على قوله عليه السلام لاتنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وفى المشبه به على قوله عليه السلام فى الخمر أرقها التاسع التأكيد كالتكرار فى قوله فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل * فصل فى مرجحات أخرى * ذكرها ابن الحاجب تبعاً للآمدى فيرجح بتفسير الراوى قولا وفعلا ويقربه عند السماع وبقراءة الشيخ وعمل أهل المدينة والخلفاء الأربعة ويرجح الأخف على الاثقل وجزم الآمدى فى منتهى السول بعكسه ولم يرجح فى الاحكام شيئاً ويرجح الأمر على النهى ودلالة الاقتضاء على المفهوم وعلى الايماء ومفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة لانه متفق عليه وقيل بالعكس لأن فائدة مفهوم الموافقة هو التأكيد وفائدة مفهوم المخالفة هو التأسيس والتأسيس خير ولم يرجح الآمدى فى الاحكام شيئاً نعم جزم فى منتهى السول بما صححه ابن الحاجب ويرجح مخصص العام على تأويل الخاص لكثرة الأول والعموم المستفاد من قبيل الشرط والجزاء على العموم المستفاد من قبيل النكرة المنفية أو غيرها لأن الشرط كالعلة والحكم لمعلل أولى والخطاب التكليفى على الخطاب الوضعى لاشتمال التكليفى على زيادة الثواب وإذا ورد الخطاب على سبيل الاخبار كقوله تعالى والذين يظهرون من نسائهم أوفى معرض الشرط كقوله تعالى ومن دخله كان آمنا وورد الخطاب الآخر شفاها كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا فالخطاب الشفاهى أولى من المطلق فى حق من ورد الخطاب عليه والآخر أولى من حق الغائبين لانهم إنما يعممهم

. . . .

بدليل منفصل وإذا كان أحد الخبرين أمس من الآخر فى الحاجة بأن يكون قد قصد به الحكم المختلف فيه فهو أولى من الذى لم يقصد به ذلك كقوله تعالى وأن تجمعوا بين الأختين فان هذا قد ورد لبيان تحريم الجمع بين الأختين فهو أولى من قوله أو ماملكت أيمانهم فانه لم يقصد به ذلك ويرجح الخبر المسند على الخبر المعزو إلى كتاب معروف والمعزو إلى كتاب معروف على الخبر المشهور وبمثل البخارى ومسلم على غيره وقد ذكر ابن الحاجب وغيره مرجحات أخرى سبقت فى كلام المصنف فى مواضعها قال (الباب الرابع فى تراجيح الأقيسة وهى بوجوه الأول : بحَسَبِ العلَّةِ فتُرجَّحُ المظنَّةُ ثمَّ الحِكْمةُ ثمَّ الوصْفُ العدَمىُّ ثمَّ الحُكْمُ الشَّرعىُّ

(الباب الرابع فى ترجيح الأقيسة) بعضها على بعضها (وهى بوجوه) خمسة (الأول بحسب العلة) قال العبرى والعلة كما عرفت تنقسم تارة باعتبار وجودها وعدمها فى ذاتها إلى وجودية وعدمية والأولى إلى شرعية وعقلية والشرعية إلى حقيقية واضافية والحقيقية إلى الظاهرة المنضبطة وتسمى المظنة وإلى غيرها كالمصلحة التى لا تكون ظاهرة ومنضبطة وتسمى الحكمة واردة باعتبار وجود الحكم المعلل هنا وعدمه إلى ما يكون علة الحكم الوجودى أو العدمى سواء كانت فى نفسها وجودية أو عدمية وتارة باعتبار بساطتها وتركيبها إلى بسيطة ومركبة وحينئذ تقع الأقيسة لكل من هذه الإعتبارات تراجيح أما بالاعتبار الأول (فترجح المظنة) أى التعليل بها على التعليل بالحكمة لأن الأول متفق عليه (ثم) يرجح (الحكمة) أى التعليل بها على التعليل بالعدمى لأن العلم بالعدم لا يدعو إلى شرع الحكم إلا للعلم باشتماله على نوع من المصلحة فالداعى إلى شرع الحكم إنما يكون المصلحة لا العدم فلا يكون للعدم مدخل فى التعليل إلا بتبعية المصلحة فيكون التعليل بالمصلحة التى هى الحكمة أولى ويلزم ترجيح التعليل بها على التعليل بالوصف الاضافى لكونه عدمياً أقول فيه نظر لجواز أن يكون الوصف العدمى ظاهراً منضبطا دون الحكمة فيكون مناطا للحكم دونها إذ يحسن الحكم بالظاهر وفى اعتبار غير المنضبط جرح وهو مدفوع شرعا ولا نسلم ان الوصف الإضافى يكون عدمياً البتة قال الجاربردى رجح الحكمة على الإضافى لأنها الأصل وترك فى المظنة لانضباطها فيعمل به فيما سوى ذلك أقول لا نسلم عدم الإنضباط فى كل اضافى وقد يقال رجح الحكمة على الاضافى باعتبار أنها من الأمور الحقيقية كالمظنة دونه (ثم) يرجح (الوصف) الإضافى الوجودى على (العدمى) لأنه بالمظنة من جهة كونه وجوديا أشبه (ثم) يرجح العدمى على (الحكم الشرعى) لأنه أشبه بالصفات الحقيقية من حيث أن اتصاف الشىء به لا يحتاج إلى شرع بخلاف الحكم الشرعى قال الإمام

والبسيطُ ثمَّ الوُجودىُّ للْوجودىِّ ثمَّ العدَمىُّ للْعدمىِّ) أقول لما فرغ المصنف من تراجيح الأخبار شرع فى تراجيح بعض الأقيسة على بعض وهى على خمسة أوجه الأول الترجيح بحسب العلة وهو بأمور الأول يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقى الذى هو مظنة للحكمة كالسفر مثلا على القياس المعلل بنفس الحكمة كالمشقة ونحوها لأن التعليل بالمظنة مجمع عليه بخلاف التعليل بالحكمة كما سبق فى موضعه الثانى ترجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمى قال الإمام لأن العلم بالعدم لا يدعو إلى شرع الحكم إلا إذا حصل العلم باشتمال ذلك العدم على نوع مصلحة فيكون الداعى إلى شرع الحكم فى الحقيقة هو المصلحة لا العدم وحينئذ فيكون

يجوز أن يكون الشرعى أولى لأنه أشبه بالموجود ثم الحكم الشرعى على الوصف المقدر كرقية ولد المقرور الموجبة للغرامة لأن التعليل بالحكم الشرعى المحقق واقع على وفق الأصول من حيث كونه من الأمور المحققة بخلاف الوصف التقديرى فانه من الأمور المقدرة (و) يرجح بالإعتبار الثالث (البسيط) أى التعليل بالوصف البسيط على التعليل بالوصف المركب اما لأن البسيط أسهل اثباتا أو لكون التعليل به متفقا عليه ويرجح بالاعتبار الثانى (ثم الوجودى للوجودى) أى التعليل بالوصف الوجودى للحكم الوجودى على تعليل الحكم العدمى بالوصف الوجودى وعلى عكس ذلك لأن العلية والمعلولية وصفان وجوديان فيلزم أن يكون الموصوف بهما وجوديا فالتعليل على وجه يكون كل من العلة والمعلول وجوديا أولى من التعليل على وجه يكون أحدهما عدميا كذا فى محصول الإمام أقول فيه نظر اما أولا فلأنا لا نسلم وجودية العلية وقد سبق تصريح المصنف بعدميتها وأما ثانيا فلأن الوصف الوجودى ان امتنع اتصاف العدمى به كما هو المفهوم من كلامه ينبغى أن يمتنع كون العدمى علة أو معلولا لا أن يجوز مع وصف المرجوحية كما اعترف به اللهم إلا أن يقال العلية والمعلولية الحقيقيتان وأما التأثر والمتأثر الخارجى لا يكونان إلا فى أمرين وجوديين فالشرعيتان الموافقتان للحقيقتين فى وجودية كليهما أولى بالإعتبار وأما ثالثا فلما ذكره العبرى من أن استدلاله هذا يقتضى رجحان القسمين المتماكسين على التعليل العدمى بالعدمى لأن ما يكون أحدهما وجوديا أولى مما يكون كلاهما عدميين يعنى ماذكره مع أنه صرح فى المحصول ترجيحه على القسمين المشابهة أى المناسبة بين العلة والمعلول فى كون كل منهما عدميا أو لمشابهته القسم الأول فى كون العلة والمعلول متناسبين أما الاول ففى الوجودية وأما الآخر ففى العدمية قوله ثم العدمى عطف على قوله للوجودى أى ثم يرجح التعليل بالوجودى العدمى على ما العلة فيه عدمية لمشاركتها الأول فى وجودية العلة التى هى مناط الحكم (ثم العدمى للعدمى) أى يرجح التعليل بالوصف العدمى لإثبات الحكم العدمى على غيره كتعليل الوجودى بالوصف العدمى لأنه مردود على الأصح لايهامه كون العدم

التعليل بالمصلحة أولى قال وهذا المعنى وإن كان يقتضى ترجيح الحكمة على الوصف الحقيقى لكن عارضه كون الحقيقى أضبط فلذلك قدم عليها وقد علم من هذا رجحان التعليل بالحكمة على التعليل بالأوصاف الإضافية والأوصاف التقديرية لكونها عدمية أيضاً وفى بعض النسخ زيادة الإضافى بين الحكمة والعدمى فقال ثم الحكمة ثم الوصف الاضافى ثم العدمى وهـذه النسخة مخالفة لأكثر النسخ التى اعتمد عليها الشارحون ومخالفة لما فى المحصول فان المذكور فيه ماذكرناه أولا * الثالث يرجح التعليل بالعدم على التعليل بالحكم الشرعى هكذا جزم به المصنف وحكى فى المحصول فيه احتمالين من غير ترجيح فقال يحتمل أن يقال التعليل بالحكم الشرعى أولى لأنه أشبه بالوجود وأن يقال بالعكس لأن العدم أشبه بالأمور الحقيقية أى من حيث ان اتصاف الشيء به لايحتاج إلى شرع بخلاف الحكم الشرعى وتبعه صاحب الحاصل على ذلك نعم رجح صاحب التحصيل العدمى كما رجحه المصنف ومقتضى إطلاق المصنف أن التعليل بالوصف التقديرى أولى من الحكم الشرعى لكون التقديرى من العدميات أيضاً لكن المجزوم به فى المحصول إنما هو العكس لأن التعليل بالحكم الشرعى تعليل بأمر محقق فهو واقع على وفق الاصول (قوله والبسيط) يعنى أن التعليل بالوصف البسيط راجح على التعليل بالوصف المركب لأن البسيط متفق عليه ولان الاجتهاد فيه أقل فيبعد عن الخطأ بخلاف المركب وحكى القاضى عبد الوهاب فى الملخص قولا ان العلة الكثيرة الأوصاف أولى قال وعندى انهما سيان كذا حكاه عنه القرافى وهذا الثالث هو مقتضى كلام إمام الحرمين فى البرهان وهـذا القسم ليس بينه وبين ما قبله من الاقسام ترتيب لكونه نوعا آخر من التقسيم فلذلك أتى المصنف فيه بالواو ومثله أيضاً القسم الذى يليه (قوله والوجودى الخ) اعلم ان الوصف والحكم قد يكونان وجوديين وقد يكونان عدميين وقد يكون الحكم وجوديا والوصف عدمياً وقد يكون بالعكس فتعليـل الحكم الوجودى بالوصف الوجودى أرجح من الأقسام الثلاثة لأن العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان فحملهما على المعدوم لايمكن إلا إذا قدر المعدوم موجوداً ثم يلى هذا القسم فى الأولوية تعليل العدمى وحينئذ فيكون أرجح من تعليل الحكم الوجودى بالعلة العدمية ومن العكس للمشابهة هذا حاصل كلام المصنف وبه صرح فى المحصول حكما وتعليلا فقوله والوجودى للوجودى أى ويرجح الوصف الوجودى لتعليل الحكم الوجودى على الأقسام الثلاثة وقوله ثم العدمى للعدمى أى يرجح على القسمين الباقيين وتوقف الامام فى الترجيح بين تعليل الحكم العدمى بالوجودية وعكسه وتابعه عليه صاحب التحصيل فلذلك سكت عنه المصنف لكن جزم صاحب الحاصل بأن تعليل العدمى بالوجودى أولى من عكسه وقد وقع فى بعض نسخ الكتاب هنا تغيير من النساخ واعلم أن قول الامام أن العلية والمعلولية يترتبان ممنوع فانهما عدميان كما صرح هو به فى غير موضع

. . .   .

لكونها من النسب والإضافات قال : (الثاني بحسب دَليل العلّية فيُرجّح الثّابتُ بالنّص القاطعِ ثمّ الظّاهرُ اللامُ ثمّ إنّ والباءِ ثم بالمناسبَة الضّرورية الدّينيةِ

مؤثراً في الوجود وهو قبيح جداً الوجه (الثاني) الترجيح (بحسب دليل العلية) وهي الطرق الدالة على علية الوصف في الأصل وهي على ما أورده المصنف اما نقلية أو عقلية والنقلية اما نص وإما إجماع والنص إما قاطع وإما ظاهر والعقلية خمسة وهي المناسبة والدوران والسبر والسنة والطرد ولم يذكر الإجماع من النقلية وتنقيح المناط من العقلية فيقول (فيرجح) القياس (الثابت) كون وصفه علة (بالنص القاطع) على سائر الأقيسة لعدم احتمال غير العلية (ثم) الثابت عليه وصفه (الظاهر) أي بالنص الظاهر على القياس الثابت عليه وجه المناسبة لرجحان المنصوصة على غيرها وقد عرفت أن الظاهر ألفاظ العلة تلته فسدانا رجحا أي (اللام ثم إن والباء) لأن دلالة اللام على العليّة أظهر من دلالتهما عليها وأما هما فساويا فلا يرجح أحدهما على الآخر إلا زائد (ثم) يرجح القياس الثابت عليه وصفه (بالمناسبة) على القياس الثابت عليه بالدوران لماسيجيء المناسبة أقسام كما عرفت فبدأ بالمناسبة (الضرورية الدينية) فيرجح القياس الثابت عليه وصفه بها على ماثبت بالمناسبة الضرورية الدنيوية لرجحان أمور الدين على أمور الدنيا وهي الضرورات الأربع الباقية أي مصلحة النفس والنسب والعقل والمال لأن المصلحة الدينية المقصود الأعظم قال تعالى وماخلقت الجن والإنس إلا ليعبدون وقيل بالعكس أي تقدم الأربعة لأنها حق الآدمي وهو متضرر به والدينية حق الله تعالى وهو لتعاليه لا يتضرر به ولذلك قدم قبل القصاص على فعل الردة عند الاجماع ورجحت مصلحة النفس على مصلحة الدين في التخفيف عن المسافر بالقصر وترك الصوم وكذلك مصلحة المال في ترك الجمعة والجماعات لحفظ المال وأجيب بأن القصاص حق الله تعالى أيضاً ولهذا يحرم عليه قتل النفس والتصرف بما يفضي إلى تفويتها فقدم ترجيحه باجتماع الحقين وأما التخفيف عن المسافر والمريض فليس تقديما لمقصود النفس على مقصود أصل الدين بل فروعه ولو سلم فمشقة الركعتين في السفر تقاوم مشقة الأربع في الحضر وكذلك صلاة المريض قاعدا بالنسبة إلى صلاة الصحيح قائما وأما أداء الصوم فلا يفوت مطلقاً بل إلى خلف وهو القضاء وبهذا يندفع ماذكر في ترك الجمعة والجماعات لحفظ المال كذا ذكر الفاضل وأما الأربعة فيقدم منها مصلحة النفس إذ بها يحصل العبادات ثم النسب لأنه لبقاء النفس حيث شرع لأجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضائعاً لا مربي له ثم يقدم العقل على المال لأنه آلة العرفان ومناط التكليف ومطلوب للعبادة بنفسه من غير واسطة بخلاف المال فان قلت قولكم لبقاء النفس إنما يصلح علة لتأخر مصلحة النسب لا لتقدمها

ثم الدُّنيويَّة ثم التى فى حَيِّز الحاجة الأقْرب اعْتباراً فالأقْربِ ثمَّ الدَّورانِ

على العقل والمال فان المال أيضاً لبقاء النفس قلنا حفظ النسب يتمحض لبقاء النفس بخلاف المال فان فيه مصالح أخر غير مجرد البقاء من الترفه والتزين ونحو ذلك قال المحقق فى تقديم العقل لفوات النفس بفواته وقال الفاضل ظاهره ليس بمستقيم لأن الأمر بالعكس ولذا قال العلامة ان حفظ العقل يتبع حفظ النفس لفواته بفواتها دون العكس ولذلك كانت المحافظة على المنع مما يفضى إلى الفوات مطلقاً أولى وبهذا يشعر كلام الآمدى أيضاً وغاية ما يمكن أن يقال النفس تفوت بفوات العقل من جهة انتفاء ما يصونها عن بعض الآفات لكن لا يبقى فى الكلام ما يشعر بجهة تقديم النسب على العقل وقد قالوا أن حفظ النسب يقدم على العقل والمال لأنه راجع إلى بقاء النفس بخلافهما فالحاصل ان الضرورة الدينية تقدم على الدنيوية باقسامها (ثم) بعضها على بعض بالترتيب الذى ذكرنا ثم ترجح الضرورة (الدنيوية ثم التى فى حيز الحاجة) أى القياس الثابت عليه وصفه بها بأقسامها على الثابت عليه بالمناسبة التحسينية ومن الخاصة يرجح ماهو (الاقرب اعتباراً) فى الشرع (فالاقرب) على ماهو أبعد والقرب إما أن يكون بحسب ذات الوصف كالوصف الذى يناسب نوعه الحكم فانه أقرب من المناسب نوعه جنس الحكم ومن المناسب جنسه نوعه والمناسب جنسه جنسه وكالوصف المناسب جنسه القريب للجنس القريب للحكم فانه أقرب من المناسبة جنسه البعيد لجنس الحكم واعتبر القرب والبعد فى جنس الحكم أيضاً وأما أن يكون بحسب صفته كالوصف المناسب للحكم مناسبة جلية فان أقرب من المناسب مناسبة خفية ويعنى بالجلية مايلتفت الذهن اليه فى أول سماعه كقوله عليه السلام لا يقضى القاضى وهو غضبان فان الذهن بأول السماع يلتفت إلى أن الغضب إنما يمنع من الحكم لكونه مانعا من استيفاء الفكرة وبالخفية مايقابله وأما أن يكون بحسب أمور خارجية كالوصف الذى يدرك مناسبته للحكم اما بسائر الطرق كالإيماء والدوران والسبر وغيرها فانه أقرب اعتباراً مما لا يكون كذلك ويرجع إلى الترجيح بكثر الأدلة أو بالخلو عن المعارضة فانه أقرب اعتبارا مما لمناسبته معارض أو لمناسبته الحكم من وجهين فانه أقرب مما مناسبته من وجه واحد وبالجلة فالمناسبة بأقسامها راجحة على الدوران لأن المناسبة لا تنفك عن الدلالة على العلية لأن الوصف المناسب إنما يؤثر فى الحكم لمناسبة له فهى علة لعلية العلة بخلاف الدوران فانه ينفك عن العلية أو قد يوجد الدوران حيث لا علية كالمتضايفين وقد توجد العلية بدون الدوران كاحدى علل المعلول النوعى وفيه نظر كذا ذكر العبرى أقول لعل وجهه أن المناسبة أيضاً قد توجد بدون العلية كما فى المناسب المرسل الذى لم يكن ضروريا كليا قطعياً (ثم) يرجح بعد القياس الثابت بالمناسبة (الدوران)

فى مَحلٍ ثمَّ فى مَحلَّيْنِ ثمَّ السَّبْرِ ثمَّ الشَّبهِ ثمَّ الإيماء ثمَّ الطَّرد) أقول الوجه الثانى الترجيح بحسب الدليل الذى يدل على علية الوصف لحكم الأصل كالنص والمناسبة والدوران والسبر والشبه والإيماء والطرد وغيرها وهو على أقسام ٭ الأول يرجح القياس الذى يثبت علية وصفه بالنص القاطع على الذى يثبت عليته بالنص الظاهر لأن القاطع لايحتمل غير العلية بخلاف الظاهر كما تقدم بسطه فى أوائل القياس والإجماع فى ذلك ملحق بالنص القاطع وقد أهمله المصنف لكن هل يقدم على الإجماع أم لا فيه كلام يأتى فى الترجيح بدليل الحكم ٭ الثانى يرجح القياس الذى يثبت عليه وصفه بألفاظ ظاهرة على ماثبت بغيره كالمناسبة ونحوها لكونه منصوصا عليه من الشارع وأما الباقية فثابتة بالاجتهاد ثم ان الألفاظ الظاهرة هى اللام وان والباء فأقواها لام لأنها أظهر قال الإمام وأما الباء وان ففى المقـــدم منهما

أى القياس الثابت به عليه على ماثبت بالسبر المظنون لاستقلال الدوران فى الدلالة على العلية بخلاف السبر المحتاج فيه إلى مقدمات كثيرة وأما السبر المقطوع الذى مقدماته قطعية فهو راجح على الدوران قطعاً ومن قياس الدوران ترجيح مادورانه (فى محل) وهو أن يحدث حكم فى محل لحدوث صفة فيه وينعدم ذلك الحكم عنه لزوال تلك الصفة كدوران الحرمة مع الإسكار فى العصير وجوداً وعدما (ثم) ما يكون دورانه (فى محلين) وهو أن يحصل حكم بحدوث وصف فى محل ويزول بانعدام ذلك الوصف عن محل آخر كدوران أن وجوب الزكاة مع الذهب وجودا فى الدينار وعدما فى النبات لأن احتمال الخطأ فى الدوران أن الأول أقل من احتماله فى الثانى لأن ماثبت فى محل واحد يفيد عدم علية غيره من الأوصاف بخلاف ماثبت فى محلين لجواز أن يكون انتفاء الحكم فى محل آخر لانتفاء وصف آخر لا لانتفاء هذا الوصف فلم يتعين عليه (ثم) يرجح (السبر) أى الثابت به على ماثبت بالشبهة لأن السبر يتضمن نفى المعارض لتعرضه بعدم علية غير المذكور بخلاف الشبهة ولعين هذا الدليل قدم فى المختصر قياس السبر على قياس المناسبة (ثم) يرجح (الشبه) أى الثابت به على الثابت بالإيماء لأن الإيماء لم يوجد فيه لفظ يدل على العلية بل الدال فيه أمر سوى اللفظ وهو أحد طرق ثلاثة المناسبة والدوران والشبه فتكون تلك الطرق أصولا بالنسبة إلى الإيماء والأصل أقوى كذا ذكر العبرى وفيه بحث لأن الدال فى الإيماء وان لم يكن صريح اللفظ لكن يلزم من مدلوله الدلالة على العلية بأحد الطرق الخمسة المذكورة من غـــير أن يتمسك فى ذلك بأحد الأشياء الثلاثة فالأولى أن يعلل تقـــديم الشبه عليه بأن فيه المناسبة ولو بالتبعية متحققة قطعاً دون الإيماء (ثم) يرجح (الإيمـاء) أى الثابت به على الثابت بالطرد (ثم) يرجح (الطرد) لكون الثابت بالايماء مطردا فى جميع موارد

احتمال وكلام المصنف يقتضى أنهما متساويان وقد تقدم إيضاح ذلك كله أيضاً فى أوائل القياس * الثالث يرجح القياس الذى يثبت علية وصفه بالمناسبة على الدوران وغيره مما بقى لأن المناسبة لاتنفك عن العلية وأما الدوران فقد لايدل عليها كالمتضايفين ونحوه مما تقدم ذكره ثم ان المناسبة قدتكون من الضروريات الخمس المتقدم ذكرها فى القياس وقدتكون من الحاجيات ويعبر عنه بالمصلحيات وقد تكون من التحسينيات ويعبر عنه بالتتمات كما تقدم إيضاحه فترجح الضروريات ثم الحاجيات ثم التتمات والمكمل لكل قسم ملحق به كما قاله ابن الحاجب فالمكمل للضرورى مقدم على الحاجى والمكمل للحاجى مقدم على التحسينى ولهذا وجب فى قليل الخمر ماوجب فى الكثير المسكر وترجح الضرورية الدينية على الضرورة الدنيوية لأن ثمرة الدينية هى السعادة الأبدية التى لايعادلها شىء ولم يتعرض الإمام وصاحب التحصيل إلى المرجح من أقسام الضروريات وقد تعرض له الآمدى وابن الحاجب وغيرهما فقالوا ترجح مصلحة الدين ثم النفس ثم النسب ثم العقل ثم المال تعرض صاحب الحاصل إلى القسم الاول فقط وهو ترجيح الدين على غيره فلذلك ذكره المصنف دون ما عداه وحكى ابن الحاجب مذهبا أن مصلحة الدين مؤخرة عن الكل لأن حقوق الآدميين مبنية على المشاحة ولم يذكر ذلك الآمدى قولا بل ذكره سؤالا * واعلم أن الوصف المناسب قد يناسب نوعه نوع الحكم وقد يناسب نوعه جنس الحكم وقد يكون بالعكس وقد يناسب جنس جنسه الحكم قال الامام فالاول مقدم على الاقسام الباقية والثانى والثالث كالمتعارضين وهما مقدمان على الرابع قال وترجيح المناسبة الجلية على الخفية وماثبت اعتبار جنسه القريب على ماثبت اعتبار جنسه البعيد وإلى ذلك أشار المصنف بقوله الأقرب اعتباراً فالأقرب * الرابع يرجح القياس الذى ثبتت علية وصفه بالدوران على الذى ثبتت عليته بالسبر أوغيره من الطرق الباقية لان العلية المستفادة من الدوران مطردة منعكسة بخلاف غيره من الطرق ومنهم من قدمه على المناسبة كما قاله الامام لهذا المعنى أيضاً ثم إن الدوران قد يكون فى محل واحد وهو أن يحدث حكم فى محل لحدوث صفة فيه وينعدم ذلك الحكم عن ذلك المحل بزوال ذلك الوصف عنه كدوران الحرمة مع الاسكار فى ماء العنب وجوداً وعدما وقد يكون فى محلين كاستدلال الحنفى على وجوب الزكاة فى الحلى بدوران وجوب الزكاة مع الذهب وجوداً فى المضروب وعدما فى النبات فالدوران فى محل أرجح فى العلية من الدوران فى محلين لأن احتمال الخطأ فيه أقل ألا ترى أنا نقطع فى مثالنا بأن ماعدا السكر من الصفات ليس بعلة وإلا لزم تخلف المعلول عن علته بخلاف ماثبت فى محلين فانه لايفيد القطع بأن غير الذهب ليس علة للوجوب لاحتمال أن تكون العلة فيه هو المجموع المركب من كونه ذهبا وكونه غير معد للاستعمال * الخامس يرجح القياس الذى ثبتت علية وصفه بالسبر على الذى ثبتت

. . .   .

عليته بالشبه وغيره مما بقى كالايماء والطرد لأن منه ماهو علة اتفاقا فى العقليات والشرعيات وهو السبر الحاصل بخلاف البواقى فان فيها خلافامشهورا ومنهم من رجحه على المناسبة أيضاً واختاره الآمدى وابن الحاجب لأنه يفيد ظن علية الوصف ونفى المعارض له بخلاف المناسبة فانه لادلالة لها على نفى المعارض قال فى المحصول وهذا إذا كان السبر مظنونا فان كان مقطوعا به فان العمل به متعين وليس هو من قبيل الترجيح * السادس يرجح القياس الذى ثبتت علية وصفه بالشبه على الذى ثبتت عليته بالإيماء لأن الشبه يقتضى وصفاً مناسبا والايماء ليس كذلك لأن ترتيب الحكم يشعر بالعلية سواء كان مناسبا أم لا وبالضرورة أن الوصف المناسب أولى من غيره وهذا الذى جزم به المصنف من كون الايماء مؤخراً عما قبله ذكره الإمام بحثا بعد أن نقل أن الجمهور اتفقوا على تقديم الايماء على جميع الطرق العقلية حتى المناسب * السابع يرجح القياس الذى ثبتت علية وصفه بالايماء على الذى ثبتت عليته بالطرد لأن الطرد غير مناسب أصلا كما عرف فى موضعه وأما الايماء فقد يكون مناسبا وما كان مناسبا فى بعض الأحوال راجح على مالا يكون كذلك * الثامن يرجح القياس الذى ثبتت علية وصفه بالطرد على مابقى من الطرق الدالة على العلية ولم يبين المصنف ذلك والذى بقى هو تنقيح المناط وفى تأخره عن الطرد نظر ولم يصرح الامام وابن الحاجب وغيرهما بالترجيح بين الدوران والسبر والشبه وإنما ذكره صاحب الحاصل على الوجه الذى ذكره المصنف فتابعه عليه لكونه قد يؤخذ بعضها من تعليل الإمام قال : (الثالث بحسب دَليل الحكم فيُرجَّح النَّصُّ ثمَّ الإجماعُ لأنَّه فرْعهُ

وجوده مع جواز تحقق المناسبة بخلاف الطرد الوجه (الثالث) الترجيح (بحسب دليل الحكم) أى حكم الأصل وبيانه أن دليل حكم الأصل فى القياسين إن كان قطعيا امتنع الترجيح لما مر من أن الترجيح لايجرى فى القطعيات وإن كان دليل حكم أصل أحدهما قطعياً دون الآخر تعين العمل به وإن كان الدليل فى كل منهما ظنياً فيكون إما نصا كتابا أوسنة أو إجماعا لما سبق من أن دليل حكم الأصل لا يكون قياسا وإذا كان كذلك (فيرجح النص) أى القياس الثابت حكم أصله بالنص على ماثبت الحكم فيه بالاجماع (ثم) يعمل (الاجماع لأنه) أى الاجماع (فرعه) أى النص لأن حجية الاجماع تثبت بالنص والأصل راجح على الفرع قال الجاربردى وفيه نظر لأنه لو سلم أن الاجماع فرع النص لايلزم أن يكون النص مطلقاً مقدما على الاجماع بل النص الذى هو دليل الاجماع أقول لاخفاء فى أن إصالة بعض أفراد النص الاجماع يقتضى أن يكون طبقة النص فى الجملة أرفع من الاجماع وهذا القدر يكفى وكذا يرجح الثابت بحكم أصلى بما لم ينسخ باتفاق على ماثبت حكم أصله

الرابع بحسب كيفية الحكم وقد سبق الخامس مُوافقة الأصول فى العلة والحكم والاطراد فى الفروع) أقول الوجه الثالث الترجيح بحسب دليل حكم الأصل فيرجح من القياسين المتعارضين ماترجح دليل حكم أصله على دليل حكم الأصل الآخر بأحد المرجحات المذكورة فى الباب قبله أو بغيره من المرجحات ككونه مجمعاً عليه أو خاصا أو غير ذلك وهذا إنما يمكن فى الدلالة الظنية لما علمت أنه لاترجيح بين القطعيات ولا بين القطعى والظنى ثم إن كانت تلك الأدلة الظنية من باب الآحاد أمكن ترجيح بعضها على بعض بالمتن وبالسند وإن كانت متواترة لم يكن الترجيح إلا بالمتن خاصة كما قاله فى المحصول وهو ظاهر ثم ذكر المصنف أن يرجح القياس الذى ثبت حكم أصله بالنص كتابا كان أو سنة على القياس الذى ثبت حكم أصله بالاجماع ويرجح الاجماع على غيره كالقياس ان جوزنا حكم الأصل به وتوجيه الثانى ظاهر ولذلك سكت عنه المصنف وأما الأول فتوجيهه أن الاجماع فرع عن النص لأن حجيته إنما ثبتت بالأدلة اللفظية ولاشك أن الأصل مقدم على الفرع وهذا الذى جزم به أبداه الامام احتمالا فقط فانه نقل عن الأصوليين تقديم الاجماع على النص محتجين بأن الأدلة اللفظية قابلة للتخصيص والتأويلات بخلاف الاجماع ثم قال وهذا مشكل

بما اختلف فى كونه منسوخا وكذا يرجح القياس الثابت به حكم أصلى بالاجماع بنص الكل المنقول بالآحاد على ماثبت به حكم أصلى بالاجماع السكوتى المنقول كذلك ويرجح ماثبت به حكم أصلى بخبر الواحد المتفق قبوله على ماثبت بالمختلف فيه إلى غير ذلك الوجه (الرابع) الترجيح (بحسب كيفية الحكم وقدسبق) فى الوجه السادس فى باب تراجيح الأخبار ولابأس باعادتها بأن يقال القياس المثبت للبراءة الأصلية يرجح على القياس الناقل منها والمحرم على المبيح والمثبت للطلاق والعتاق على النافى لها والنافى للحد على مثبته والدلائل مامر وأما تفسير الجاربردى الترجيح بحسب كيفية الحكم بالوجوب والندب والكراهة والاباحة فبعيد على مالايخفى الوجه (الخامس) الترجيح (موافقة الأصول) فيرجح القياس الموافق الأصول (فى العلة) أو فى الحكم على مالايوافقها بأن تكون على أصلى معللابها الاحكام فى الأول كثيرة أو يكون حكم أصلى موافقا لأصول شرعية فان الاول راجح على مايخالف الأصول فى العلة والثانى على مايخالف حكما أصلياً للأصول أما الأول فلأن موافقة كل أصل كالدليل المستقل على صحة التعليل بتلك العلة فيكون بمنزلة كثرة الأدلة (و) أما الثانى فلأن الموافق متفق عليه والمخالف مختلف فيه والمراد بموافقة الأصول فى الحكم أن يكون جنس (الحكم) موجوداً أو محققا فى الأصول (والاطراد فى الفروع) أى يرجح القياس الذى يكون عليته مطردة أى مثبتة للحكم

وعلله بما قلناه من كونه فرعا له نعم صرح صاحب الحاصل باختياره فتبعه عليه المصنف الوجه الرابع الترجيح بحسب كيفية الحكم وقد سبق بيانه فى ترجيح الاخبار فى الوجه السادس منه وحينئذ فيرجح القياس المحرم على القياس المبيح والمثبت للطلاق والعتاق على النافى لهما والمبقى بحكم الاصل على الناقل وهذا الأخير قد عكسه فى المحصول سهوا منه فانه أحال على ماتقدم والذى تقدم هو العكس ويستوى القياس الموجب والمحرم كما تقدم أيضاً الوجه الخامس الترجيح بأمور أخرى وهى ثلاثة أولها وثالثها من قسم العلة وثانيها من قسم الحكم فكان ينبغى ذكر كل واحد منها فى موضعه الأول موافقة الأصول فى العلة وهو أن يشهد لعلة أحد القياسين أصول كثيرة كما قاله الإمام لان شهادة كل واحد من تلك الاصول دليل على اعتبار تلك العلة ولا شك فى الترجيح بكثرة الادلة الثانى موافقة الاصول فى الحكم لما تقدم فى العلة كما قال الامام وشهادة الاصول بذلك قد يراد بها أن يكون جنس ذلك الحكم ثابتا فى الأصول وقد يراد بها دلالة الادلة على ذلك الحكم الثالث الاطراد فى الفرع فيرجح القياس الذى تكون العلة فيه مطردة أى مثبتة للحكم فى كل الفروع على القياس الذى لا تكون العلة فيه مطردة بل مثبتة للحكم فى بعض الفروع دون بعض لأن المطردة مجمع عليها بخلاف المنقوصة وعلله الإمام بأن الدال على الحكم فى كل الفروع يجرى مجرى الأدلة الكثيرة لان العلة تدل على كل واحد منها ويوجد من هذا الدليل ترجيح العلة التى فروعها أكثر من العلة الاخرى وهو الذى جزم به الآمدى وابن الحاجب وصححه صاحب الحاصل وحكى الامام قولين من غير ترجيح وعلل مقابله بأنه لو كان أعم العلتين أولى من أخصها لكان العمل بأعم الخطابين أولى من أخصهما وأجاب الإمام بجواب فيه نظر ومن تراجيح العلة ماقاله فى المحصول وهو أن يرد بها الفرع إلى ماهو من جنسه فإنها أولى مما يرد بها الفرع إلى خلاف جنسه كقياس الحنفية الحلى على التبر فإنه أولى من قياسه على سائر الأموال قال كذلك العلة المتعدية فإنها راجحة على القاصرة عند الاكثرين وقال فى البرهان فيه مذاهب المشهور ترجيح المتعدية وعكسه الاستاذ أبو اسحق وسوى بينهما القاضى واعلم أن ذكرهم لهذه المسألة تراجيح الاقيسة إنما وقع استطراداً فإن القاصرة لاقياس فيها * فصل فى مرجحات نص عليها الآمدى وابن الحاجب فيرجح أحد القياسين بقيام دليل خاص على تعليل حكمه وجواز القياس عليه لحصول الامن معه من احتمال التعبد والقصور على الاصل وبوقوع الاتفاق على كونه معللا وترجح العلة المطردة فقط على المنعكسة فقط لاشتراط الاطراد فى العلل دون الانعكاس فى العلة التى ليس لها مزاحم أو كان رجحانها على مزاحمها أكثر من الاخرى والعلة المقتضية للنفى على العلة المقتضية للاثبات لأن مقتضاها يتم على تقدير رجحانها وعلى تقدير مساواتها مقتضى المثبتة لا يتم إلا على تقدير رجحانها

وما يتم على تقديرين أكثر وجودا مما يتم على تقدير واحد قال (الكتاب السابع فى الاجتهاد والإفتاء وفيه بابان الباب الأول فى الإجتهاد وهو اسْتِفْراغُ الجَهْدِ فى دَرْكِ الأحكامِ الشَّرْعيةِ وفيهِ فصْلانِ) أقول الاجتهاد فى اللغة عبارة عن استفراغ الوسع فى تحصيل الشىء ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة ومشقة تقول اجتهد فى حمل الصخرة ولا تقول اجتهدت فى حمل

فى جمع الفروع على القياس الذى لا تكون العلة فيه مطردة بل مثبتة للحكم فى بعض الفروع دون البعض لأن الاطراد يقوى ظن العلية بخلاف عدم الاطراد (الكتاب السابع فى) بيان (الاجتهاد والإفتاء) وأحكامهما (وفيه بابان) الباب (الأول فى الاجتهاد) وأحكامه والمجتهد (وهو) أى الاجتهاد لغة كما ذكره الآمدى (استفراغ) الوسع فى تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة ولهذا يقال اجتهد فى حمل حجر الرحى ولا يقال اجتهد فى حمل الخردلة واصطلاحا استفراغ (الجهد فى درك الأحكام الشرعية) وقوله استفراغ الجهد كالجنس والمراد الاستفراغ بحيث يحس عن النفس العجز عن المزيد عليه حتى يخرج اجتهاد المقصر فانه لا يعد فى الاصطلاح اجتهادا معتبرا وزعم بعضهم أن من ترك هذا القيد جعل الاجتهاد أعم كما هو ظاهر كلام حجة الإسلام وقوله الأحكام الشرعية يخرج العقلية والحسية وإن أردت تخصيصه بالفروع قيدت بالفروعية وذكر الإمام والخنجى أنه إن أريد بذلك قيد استفراغ الجهد فى النظر فيما لا يلحقه مع استفراغ الوسع فيه لوم قال العبرى ويلزم منه أن الاجتهاد فى المسائل الاصولية يلحقه لوم وحينئذ يجب القطع بعدم جوازه فيها للحوق اللوم لكنه مما اختلف فيه كما يجىء أقول معناه لحوق اللوم على تقدير الخطأ ولا يلزم منه اللوم فى الأصول الا على ذلك التقدير ولا نسلم حينئذ القطع بعدم جوازه فيها ثم لابد من قيد آخر وهو أن يقال التى لا دليل قطعى فيها حتى يخرج عنه استعلام الأحكام من أدلتها القاطعة كوجوب الصلوات الخمس والزكوات وفى المختصر استفراغ الفقيه قال المحقق هو احتراز من استفراغ الفقيه وسعه قال الفاضل الظاهر أنه لا وجه لهذا الاحتراز ولهذا لم يذكر هذا القيد حجة الإسلام والآمدى وغيرهما فانه لا يصير فقيها إلا بعد الاجتهاد اللهم الا أن يراد بالفقيه المتهيىء لمعرفة الأحكام ثم ظاهر كلام القوم أنه لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه على الاطلاق نعم لو اشترط فى الفقيه التهيؤ للكل وجوز الاجتهاد فى مسألة دون مسألة تحقق مجتهداً ليس بفقيه هذا وقد شاع اطلاق الفقيه على من يعلم الفقه وان لم يكن مجتهداً ثم قد علم مما ذكرنا أن المجتهد هو الباذل تمام جهده فى استنباط الحكم الشرعى الذى لاقاطع فيه وان المجتهد فيه الحكم الشرعى الظنى (وفيه) أى فى هذا الباب (فصلان) فى المجتهد وأحكام الاجتهاد وإنما لم يذكر المجتهد فيه لسبق ذكر ما منه الحكم الشرعى وأحكامه

النواة وهو مأخوذ من الجهد بفتح الجيم وضمها وهو الطاقة وفى الاصطلاح ماذكره المصنف وسبقه اليه صاحب الحاصل فقوله استفراغ الجهد جنس وقوله فى درك الأحكام به استفراغ الجهد فى فعل من الأفعال ودركها أعم من أن يكون على سبيل القطع أو الظن وقوله الشرعية خرج به اللغوية والعقلية والحسية ودخل فيه الأصولية والفروعية إلا أن يكون المراد بالأحكام الشرعية ما تقدم فى أول الكتاب وهو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير فانه لا يدخل فيه الاجتهاد فى المسائل الأصولية وقال بعضهم الاجتهاد اصطلاحا هو استفراغ الجهد فى طلب شيء من الأحكام على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه وهذا أعم من تعريف المصنف لأنه يدخل فيه الاجتهاد فى العلوم اللغوية وغيرها لكن فيه تكرار فان استفراغ الجهد مغن عن ذكر العجز عن الزيادة وقال ابن الحاجب هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى وفيه نظر لما سيأتى من عدم اشتراط الفقه المجتهد وقال فى المحصول الاجتهاد فى عرف الفقهاء هو استفراغ الوسع فى النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه وهذا الحد فاسد لاشتماله على التكرار ولأنه يدخل فيه ما ليس باجتهاد فى عرف الفقهاء كالاجتهاد فى العلوم اللغوية والعقلية والحسية وفى الأمور العرفية وفى الاجتهاد فى قيم المتلفات وأروش الجنايات وجهة القبلة وطهارة الأوانى والثياب واعلم أن تعريف الاجتهاد يعرف منه تعريف المجتهد والمجتهد فيه فالمجتهد هو المستفرغ وسعه فى درك الأحكام الشرعية والمجتهد فيه كل حكم شرعى ليس فيه دليل قطعى كذا قاله الآمدى هنا والإمام بعد الكلام على شروط الاجتهاد قال (الفصل الأول فى المجتهدين وفيه مسائل الأول : يجوزُ له عَليه الصَّلاةُ والسَّلامُ أنْ يجتهِدَ لعُمومِ فاعْتبرُوا ووُجوبِ العَمَل بالرَّاجحِ

فى أول الكتاب فلا حاجة إلى ذكره ههنا وفيه نظر كذا ذكر العبرى أقول لعل وجهه أن الحكم الشرعى كيف ما كان لا يصلح أن يجتهد فيه حتى يكفى ذكره فيما سبق بل المجتهد فيه الحكم الشرعى المكيف بكيفية مخصوصة (الفصل الأول فى المجتهدين) والأحكام والشرائط المتعلقة به (وفيه مسائل) المسألة (الأولى يجوز له) أى للنبى (عليه الصلاة والسلام أن يجتهد) فيما لا نص فيه خلافا للجبائيين فانهما لم يجوزاه مطلقا وجوزه قوم فى الآراء والحروب دون الأحكام الشرعية واختار الأول (لعموم) قوله تعالى (فاعتبروا) لعمومه النبى عليه السلام وغيره فانه كان عليه السلام أعلى الناس بصيرة وأكثرهم اطلاعا على شرائط القياس فيكون مأمورا به وكان الاجتهاد عليه واجباً فضلا عن الجواز (ووجوب العمل بالراجح) أى ولأن العمل بالراجح واجب فاذا رجح ثبوت

ولأنَّـه أشقُّ وأدلُّ علىٰ الفَـطانةِ فلاٰ يتركهُ ومَنَعـه، أبو علىٍّ وابنُـه

الحكم فى صورة على ثبوته فى ظنه بسبب ان غلب على ظنه تعليل الحكم فى الأصل بوصف علم أو ظن حصوله فى تلك الصورة يجب العمل به (ولأنه) أى الاجتهاد (أشق) من العمل بالنص لاحتياجه إلى اتعاب النفس فى بذل الجهد والاشق أفضل لقوله عليه السلام أفضل الأعمال أحمزها أى أشقها والأشق لا يتركه الرسول عليه السلام وإلا لكان أمته أفضل منه فى هذا الباب قيل لانسلم ذلك وإنما يصح لو لم يتصف بما هو أعلى من ذلك كالنبوة والفضائل الأخر توضيحه أن الشىء قد يسقط عن شخص لدرجة أعلى ولا يكون فيه نقص لأجره ولا لكون غيره مختصاً بفضيلة ليست له وذلك كمن يحرم ثواب الشهادة لكونه حكما وثواب التقليد لكونه مجتهداً وثواب القضاء لكونه اماماً (و) لأنه الاجتهاد (أدل على الفطانة) وجودة القريحة من العمل بالنص فهو نوع من الفضيلة (فلا يتركه) أى لا يجوز خلوه عليه السلام عنه لأنه مجمع الفضائل ويرد عليه مامر ولقوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم عاتبه على حكمه ومثله لا يكون فيما علم بالوحى ولقوله عليه السلام لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى وسوق الهدى حكم شرعى أى لو علمت أولا ما علمت آخراً لما فعلت ومثل ذلك لا يستقيم إلا فيما علم بالرأى واستدل أبو يوسف عليه بقوله تعالى لتحكم بين الناس بما أراك الله وبين الفارسى وجه دلالته فقال الرؤية بالابصار مثل رأيت زيداً وللعلم مثل رأيت زيداً قائما وللرأى مثل أرى فيه الحل والحرمة وأراك لا تستقيم لرؤية المعنى لاستحالتها فى الأحكام ولا للعلم لوجوب ذكر المفعول الثالث وكذا الثانى إذ المعنى بما أراك الله لتتم الصلاة فتعين أن يكون المراد الرأى أى لما جعله الله رأيا لك وأجيب بأنه بمعنى الاعلام وما مصدرية وحذف المفعولان معا وهو جائز وقد يستدل بأنه قال للخثعمية أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته قالت نعم قال فدين الله أحق وقوله عليه السلام لعمر رضى الله عنه حين سأله عن قبلة الصائم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك فان كلا منهما قياساً وأجيب بأنه عليه السلام علم ذلك بالوحى لكن بينه بطريق القياس لما كان موافقاً له ليكون أقرب إلى فهم السامع واستدل أيضاً بأنه عليه السلام شاور أصحابه فى كثير من الأمور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك إلا لتقريب الوجوه وتمحيز الرأى أو كان لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك استهزاء أو سهوا لا تطييبا وان عمل فلا شك أن رأيه أقوى وإذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص فرأيه أولى لأنه أقوى (ومنعه أبو على) الجبائى (وابنه) أبو هاشم أى جواز الاجتهاد له

لقولهِ تعالى : (وَمَا يَنطقُ عن النهوَى) قلنا مأمورٌ بهِ فليسَ بهوًى ولأنه يَنتظرُ الوحى قلنا ليحصل الناسُ عنِ النصِّ أو لأنه لم يجد أصلاً يقيسُ عليه * فرع لا يُخطىءُ اجتهادُه وإلاَّ وجب اتباعُه) أقول اختلفوا فى جواز الاجتهاد للنبى صلى الله عليه وسلم فذهب الجمهور إلى جوازه ونقله الإمام عن الشافعى واختاره المصنف وهو مقتضى اختيار الإمام أيضاً لأنه استدل له وأجاب عن مقابله وذهب أبو على الجبائى وابنه أبو هاشم إلى المنع وحكى فى المحصول قولا ثالثاً أنه يجوز فيما يتعلق بالحروب دون غيرها ورابعاً نقله عن أكثر المحققين وهو التوقف فى هذه الثلاثة وإذا قلنا بالجواز فقال الغزالى قيل وقع وقيل لا وقيل بالوقف والأول وهو الوقوع اختاره الآمدى وابن الحاجب وهو مقتضى اختيار الإمام وأتباعه فان الأدلة التى ذكروها تدل عليه ومحل الخلاف على ما قاله القرافى فى شرح المحصول فى الفتاوى أما الأقضية فيجوز الاجتهاد فيها بالإجماع

عليه السلام (لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى) إن هو إلا وحى يوحى وهو ظاهر فى العموم وان كل ماينطق به فهو وحى وهو ينفى الاجتهاد لأنه قول بالرأى وهو قول بهوى النفس وبشبهها لا بالوحى (قلنا) الظاهر منه أنه رد ما كان يقولونه فى القرآن أنه افترى فيختص بما بلغه وينتفى العموم ولو سلم فلانسلم أنه ينتفى الاجتهاد لأنه عليه السلام (مأمور به) أى باجتهاد بالوحى (فليس) الاجتهاد نطقا (بهوى) بل هو قول عن الوحى الذى مضمونه إذا ظننت كذا فاعلم أن حكمى كذا قوله (ولأنه) دليل بأن الجبائيين عطف على لقوله أى ولأن النبى عليه السلام كان (ينتظر الوحى) فى كثير من الاحكام كالظهار واللعان فلو جاز له الاجتهاد لما أخر بل اجتهد وأجاب لوجوبه عليه فيما لم ينزل فيه وحى (قلنا) لا نسلم الملازمة بل جاز التأخر (ليحصل الناس عن النص) حتى يجوز الاجتهاد حينئذ إذ العمل بالقياس مشروط بالتيقن بعـــدم النص (أو لأنه) عليه السلام (لم يجد أصلا يقيس عليه) ووجد أن المقيس عليه من شرائط القياس أو لأن استفراغ الوسع يستدعى زماناً أو لأن الأمر لا يقتضى الفور واستدل أيضاً بأنه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته واللازم باطل وفاقا أما الملازمة فلأن جواز المخالفة من لوازم أحكام الاجتهاد ولا قطع بأنه حكم الله تعالى لاحتمال الاصابة والاخطاء والجواب منع لزومه فى الاحكام الاجتهادية مطلقاً بل إذا لم يقرن بها القاطع فان اجتهاداً يكون عنه إجماع لا يجوز مخالفته لاقتران الإجماع به فكذلك اجتهاد الرسول قد اقترن به قوله أو تقرير الله تعالى اياه على ذلك وهو قاطع (فرع على جواز اجتهاده عليه السلام أى لو جوزنا فهل يجوز الخطأ عليه أم لا والمختار أنه (لا يخطىء اجتهاده والا) أى لو أخطأ (وجب) علينا (اتباعه) لقوله تعالى فاتبعونى ولقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون

قال الغزالى وإذا اجتهد النبى صلى الله عليه وسلم فقاس فرعا على أصل فيجوز القياس على هذا الفرع لأنه صار أصلا بالنص قال وكذلك لو أجمعت الأمة عليه ثم استدل المصنف على الجواز بأربعة أوجه الأول أن الله تعالى أمر أولى الأبصار به وكان صلى الله عليه وسلم أعظم الناس بصيرة وأكثرهم خبرة بشرائط القياس وذلك يقتضى اندراجه فى عموم الآية فيكون مأموراً بالقياس وحينئذ فيكون فاعلا له صيانة لعصمته عن ترك المأمور به الثانى إذا غلب على ظنه صلى الله عليه وسلم أن الحكم فى صورة معلل بوصف ثم علم أو ظن حصول ذلك الوصف فى صورة أخرى فانه يلزم أن يحصل له الظن بأن حكم الله تعالى فى تلك الصورة كحكمه فى الصورة الأولى وحينئذ فيجب عليه أن يعمل بمقتضاه لأن الأصل وهو المقرر فى بداية العقول وجوب العمل بالراجح الثالث أن العمل بالاجتهاد أشق من العمل بالنص لأنه يحتاج إلى اتعاب النفس فى بذل الوسع فيكون أكثر ثوابا لقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة أجرك على قدر نصبك فلو لم يعمل النبى صلى الله عليه وسلم به مع أن بعض أمته قد عمل به لكان يلزم اختصاص بعض أمته بفضيلة لم توجد فيه وهو ممتنع الرابع وهو قريب مما قبله أو هو معه دليل واحد أن العمل بالاجتهاد أدل على الفطانة وجودة القريحة من العمل بالنص قطعاً فيكون العمل به نوعاً من الفضل فلا يجوز خلو الرسول عليه السلام منه لكونه جامعاً لأنواع الفضائل ثم ذكر المصنف للمانعين دليلين أحدهما قوله تعالى : وما ينطق عن الهوى ان هو إلا وحى يوحى . فانه يدل على أن الأحكام الصادرة عنه عليه السلام كانت بالوحى والجواب أنه لما أمر بالاجتهاد وتبليغ مقتضاه لم يكن ذلك نطقا بغير الوحى وأجاب صاحب

إلى قوله ويسلموا تسليما فيلزم الأمر باتباع الخطأ وهو باطل وفيه نظر فان المقلد يجوز له تقليد المجتهد وإن كان مخطئاً فى اجتهاده فلم لا يجوز اتباع النبى عليه السلام وإن أخطأ ولأنه معارض بقوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم وأجيب عن الأول بأن كثيراً من النصوص دل على اتباعه سبب الاهتداء إلى الحق والظفر عليه مطلقاً وهو يدل على أن ما يجب اتباعه فيه لا يكون خطأ فينعكس إلى ما يكون خطأ ليس بواجب الاتباع وما حكم به وجب الاتباع لما ذكرنا فلا شىء من الخطأ بما حكم به فلا شىء مما حكم به خطأ وما اجتهد فيما أخطأ حكم به يجعل هذه صغرى الأولى الثالثة تنتج ليس شىء مما اجتهد بخطأ وهو المدعى وعن الثانى بأنه عتاب على ترك الأولى هذا ولكن مختار الحنفية أنه يجوز الخطأ فى اجتهاده وإن لم يحتمل القرار عليه لأنه عليه السلام شاور أصحابه فى اسارى بدر فرأى أبو بكر رضى الله عنه أخذ الفدية وعمر رضى الله عنه ضرب أعناقهم واستصوب عليه السلام رأى أبى بكر واختاره فنزل قوله : لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم أى لولا حكم الله سبق فى اللوح

الحاصل بأن الإجتهاد إذا كان مأموراً به لم يكن النطق به هوى واقتصر عليه وتبعه المصنف على ذلك وهو يشعر بأن الخصم قد استدل بصدر الآية وهو باطل فانه لايقول بأن القول بالاجتهاد قول بالهوى فان الهوى هو القول لمحض غرض النفس بل الذى يناسب التمسك به إنما هو قوله تعالى إن هو إلا وحى يوحى على ماقررناه ثم لوسلمنا أن الاجتهاد قول بالهوى على تقدير تفسير الهوى المذكور فى الآية بما تميل اليه النفس وتسكن له فلا يستقيم أن يجاب عنه بأنه ليس بهوى بل الجواب المطابق أن يقول هذا الهوى مأمور به الدليل الثانى لو جاز له صلى الله عليه وسلم أن يجتهد فى الأحكام الشرعية لكان يمتنع عليه تأخير فصل الخصومات والمحاكات إلى نزول الوحى لأن القضاء على الفور وقد تمكن منه بالاجتهاد لكنه أخر فى الظهار واللعان وأجاب المصنف بأن العمل بالقياس مشروط بفقدان النص ولوجود أصل يقاس عليه وحينئذ فنقول ربما كان انتظاره الوحى لكى يحصل له اليأس من النص وذلك بأن يصير مقدارا يعرف به أن الله تعالى لاينزل فيه وحيا أو انتظر لأنه لم يجد أصلا يقيس عليه وهذا اليأس أخذه المصنف من الحاصل ولم يذكره الإمام ولا الآمدى (قوله فرع الخ) هذا البحث مبنى على جواز الاجتهاد للرسول عليه السلام فلذلك عبر عنه بالفرع والذى جزم به المصنف من كونه لايخطىء اجتهاده قال الإمام أنه الحق واختاره الآمدى وابن الحاجب أنه يجوز عليه الخطأ بشرط أن لايقر عليه ونقله الآمدى عن أكثر أصحابنا والحنابلة وأصحاب الحديث احتج المانعون بأنا مأمورون باتباعه صلى الله عليه وسلم فلو جاز عليه الخطأ لوجب علينا اتباعه فيه وهذا ضعيف لأن الخصم يمنع أن يقر على الخطأ حتى يمضى زمان يمكن اتباعه فيه ويوجب التنبيه عليه قبل ذلك فلا يتصور وجوب اتباعه فيه سلمنا لكنه منقوض بوجوب اتباع العامى للمفتى واحتج الآمدى بأشياء منها قوله تعالى: عفا الله عنك، لم أذنت لهم. وقوله تعالى فى حق أسارى بدر: ماكان لنبى أن يكون له أسرى. فان عمر كان قد أشار بقتلهم فلم يقتلهم النبى صلى الله عليه وسلم وبقوله عليه السلام إنما أحكم بالظاهر قال: (الثانية يَجُوزُ للْغَائِبِينَ عَنِ الرَّسُولِ وِفَاقاً

المحفوظ وهو أنه لا يعاقب أحداً بالخطأ فى الإجتهاد لاصابكم عذاب عظيم بسبب أخذكم الفدية وترككم القتل فقال عليه السلام لو نزل فينا عذاب لما نجى إلا عمر فهذا دليل واضح على خطأه فى الإجتهاد وأجيب بأنه يجوز أن يكون معنى الآية لولا سبق الكتاب بإباحة المن وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك القتل فلا يكون فى الآية حينئذ إلا العقاب على ترك العزيمة ولايلزم منه أن الحكم بإباحة المن خطأ المسألة (الثانية يجوز) الاجتهاد (للغائبين عن) حضرة (الرسول) عليه السلام فى عصره (وفاقاً) لا سيما

وللحاضرينَ أيضاً إذْ لا يمتنعُ أمرُهمْ بهِ قيلَ عرضةٌ للخطإ قلنا لا نُسلِّم بعدَ الإذنِ ولمْ يَثبُتْ وُقوعه) أقول اختلفوا فى جواز الاجتهاد لأمة النبى صلى الله عليه وسلم فى زمنه على مذاهب حكاها الآمدى أحدها يجوز مطلقاً والثانى يمتنع مطلقاً والثالث يجوز للغائبين من القضاة والولاة دون الحاضرين والرابع أن ورد فيه إذن خاص جاز وإلا فلا والخامس أنه لا يشترط الاذن بل يكفى السكوت مع العلم بوقوعه قال واختلف القائلون بالجواز فى وقوع التعبد به فنهم من قال وقع التعبد به ومنهم من توقف فيه مطلقاً ومنهم من توقف فى الحاضر دون الغائب قال والمختار جوازه مطلقاً وأن ذلك مما وقع مع حضوره وغيبته ظنا لا قطعاً وذكر الغزالى وابن الحاجب نحوه أيضاً واختار الإمام جوازه مطلقاً وأما الوقوع فنقل عن الأكثرين أنهم قالوا به فى حق الغائب لقضية معاذ وأنهم توقفوا فيه فى حق

بعد الرجوع وضيق الوقت والدليل خبر معاذ رضى الله عنه حيث قال اجتهد رأيى وصوبه النبى عليه السلام (و) يجوز (للحاضرين) بحضرته عليه السلام (أيضاً إذ لا يمتنع أمرهم به) أى أمر الرسول إياهم بالاجتهاد بأن يقول اجتهدوا أو اعملوا على وفق ظنكم إذ هو لا يمتنع بالذات بل لو امتنع لكان بالغير والأصل عدمه فان (قيل) الاجتهاد (عرضة للخطأ) أى فى متعرضه فلا يجوز مع القدرة على الظفر على النص للأمن عن الخطأ أو سلوك سبيل مخوف مع القدرة على سلوك سبيل أمن قبيح (قلنا لا نسلم) كون الاجتهاد عرضة للخطأ (بعد الإذن) فيه فان الشارع لما أمر بالاجتهاد والعمل بالظن أمن من الغلط لأنه بالاجتهاد يكون آتيا بما أمر به كذا فى محصول الإمام واستصوبه المراغى والخنجى وغيرهما وفيه نظر لأن كونه عرضة الخطأ بناء على أنه مظنون غير مقطوع وذا لا يندفع بكونه مأموراً به وتحقيقه أن كونه خطأ عبارة عن عدم وجدان الامارة الدالة على الحكم المعين فى الواقع كما سيجىء لجاز كونه مأموراً باتباع الظن مع أنه لم يجد تلك الامارة ويؤيد ذلك قصة عمرو بن العاص وعقبة بن عامر فانه عليه السلام أمرهما بالحكم بين الخصمين بما يغلب عليه ظنهما وجوز عليهما الخطأ حيث قال ان أصبتما فلكما عشر حسنات وان أخطأتما فلكما حسنة واحدة وأيضاً مبنى على التقبيح العقلى وعليه كلام كامر واعلم أن ماذكره يدل على أنه يجوز للغائبين الاجتهاد بالاتفاق والخلاف إنما هو فى الحاضرين والمفهوم من شرح المختصر أنه غير جائز عند البعض مطلقاً وجائز عند آخرين ثم المجوزون اختلفوا فذهب البعض إلى أنه وقع ظنا لا يقيناً والبعض إلى أنه لم يقع أصلا وهو مذهب الجبائيين والبعض إلى التوقف والبعض إلى أنه واقع عمن غاب عنه وفيمن بحضرته التوقف وقول المصنف (ولم يثبت وقوعه) اشارة إلى التوقف وزعم الخنجى أنه اشارة

الحاضر ومال إلى اختياره وكلام المصنف أيضاً مطابق له كما ستعرفه إذا علمت ماقلناه علمت أن ما نقله المصنف من الاتفاق على جوازه للغائب ممنوع وعبارة الإمام أنه جائز بلا شك ثم استدل المصنف على جوازه فى حق الحاضرين بأنه لا يمتنع أمرهم به أى لا يمتنع عقلا ولا شرعا ان يقول الرسول للحاضرين عنده قد أوحى إلى أنكم مأمورون بالاجتهاد والعمل به فان ذلك لا يلزم منه محال لا لذاته وهو ظاهر ولا لغيره إذ الأصل عدمه فمن يدعيه فعليه البيان (قوله قيل عرضة الخ) أى استدل المانعون بأن الاجتهاد عرضة للخطأ بلا شك والنص آمن منه وسلوك السبيل المخوف مع القدرة على سلوك الآمن قبيح عقلا والجواب لا نسلم أن الاجتهاد تعرض للخطأ بعد إذن الشارع فيه فانه لما قال للمكلف أنت مأمور بالاجتهاد وبالعمل به صار آمنا من الخطأ لأنه حينئذ يكون آتياً بما أمر به هكذا أجاب به الإمام وأتباعه فتبعهم المصنف وهو ضعيف لأن الإذن فى الاجتهاد لا يمنع من وقوع الخطأ فيه كما ستعرفه بل إنما يمنع من التأثيم والأولى الجواب أن يقال لا نسلم أنه قادر على تحصيل النص فانه قد يسأل عن الواقعة فلا يرد فيها شيء بل يؤمر فيها بالاجتهاد سلمناه لكن لا نسلم أن ترك العمل بمقتضى الاحتياط قبيح سلمنا لكنه فرع عن قاعدة التحسين والتقبيح العقليين (قوله ولم يثبت وقوعه) هو عائد إلى المسألة التى قبله وهو اجتهاد الحاضر ولا ينبغى إعادته إلى الغائب أيضاً فانه مع كونه مخالفا للظاهر فانه مخالف لرأى الأكثرين وللذى مال اليه الإمام كما تقدم إيضاحه إذا علمت هذا فنقول أما الوقوع للغائب فدليله قصة معاذ لما بعثه إلى اليمن وأما التوقف فى حق الحاضر فيظهر بذكر أدلة الفريقين وذكر جوابها كما فعله الإمام فلنذكر ما ذكره فنقول احتج المانعون بوجهين أحدهما أن الصحابة لو اجتهدوا فى عصره عليه السلام لنقل وجوابه أن عدم النقل قد يكون لقلته ثم أنه معارض بقصة سعد وغيره كما سيأتى الثانى أنهم كانوا يرفعون الحوادث اليه ولو كانوا مأمورين بالاجتهاد لم يرفعوها له وجوابه أن الرفع قد يكون لسهولة النص أو لأنه لم يظهر لهم فى الاجتهاد شيء

إلى مذهب المنع حيث قال أنه اختيار مذهب الجبائيين وهو سهو لأن عدم ثبوت الوقوع لا يستلزم ثبوت عدم الوقوع وهو ظاهر واستدل الجبائيان بأنه لو وقع لاشتهر كاجتهاد الصحابة بعد وفاته عليه السلام والجواب أنه لم يشتهر لقلته واستدل المتوقف أنه لم يدل دليل على وقوعه وما ينقل من الآحاد لا يكفى فى المسألة العلمية فيجب التوقف والأقرب مذهب القائل بالوقوع ظنا يعنى دل الدليل الظنى على الوقوع سواء كان ذلك مما يكفى فيه الظن أو لا بدله من قاطع لأن سعد بن معاذ حكم فى بنى قريظة فحكم بقتل مقاتلهم وسبي زراريهم فقال عليه السلام لقد حكمت بحكم من فوق سبعة ارفعة أى بحكم الله والرفيع السماء

واحتج القائلون بالوقوع بأمرين أحدهما تحكيم سعد بن معاذ فى بنى قريظة وعمرو بن العاص وعقبة بن عامر ليحكما بين رجلين وجوابه أن ذلك من أخبار الآحاد فلا يجوز التمسك به إلا فى مسألة عملية وهذه المسألة لاتعلق لها بالعمل الثانى قوله تعالى : وشاورهم فى الأمر . وجوابه أن ذلك كان فى الحروب ومصالح الدنيا لا فى أحكام الشرع قال : (الثالثة لا بدَّ لهُ أنْ يَعْرِفَ منَ الْكِتابِ والسُّنَّةِ ما يَتَعلَّقُ بالأحكامِ والإجماع وشرائطِ الْقياسِ

ولأن أبا قتادة قتل رجلا من المشركين وهو يطلب سلبه فقال رجل سلب ذلك القتيل عندى فطلب منه عليه السلام أن يرضيه عنه فقال أبو بكر لا بالله ذا لايعمد إلى أسد من أسد الله مقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه والظاهر أنه عن الرأى دون الوحى وصوبه رسول الله عليه السلام وقال صدق أى فى الحكم وأما لا بالله فالأصل لا والله حذف الواو وعوض منه حرف القسم وذا مقسم عليه عند الخليل والمعنى لا والله والأمر ذا لحذف الأمر لكثرة الاستعمال وقال الأخفش أنه من جملة القسم مؤكداً له كأنه قال ذا قسمى والمراد بأسد الله أبو قتادة والخطاب فى فيعطيك للرجل الذى عنده السلب ويطلب من النبى ارضاء أبى قتادة من ذلك السلب وفاعل يعطى ويعمد ضمير النبى عليه السلام المسألة (الثالثة) فيما لابد للمجتهد فى التمكن من الاجتهاد (لابدله أن يعرف من الكتاب والسنة) والإجماع (مايتعلق بالأحكام) الشرعية وهو من الكتاب خمسمائة آية ولايلزمه حفظها بل يكفى العلم بمواقعها حتى يطلب منه الآية المحتاج لها عند الحاجة والمراد بمعرفته أن يحيط بمعانيها اللغوية والشرعية وأقسامه المذكورة والمباحث المتعلقة بها وكذا المراد بمعرفة الأحاديث المتعلقة بالأحكام مع شىء آخر وهو معرفتها سنداً من الانقسام إلى التواتر والشهرة والآحاد وغير ذلك ولايلزم حفظ الأحاديث بل يكفى أن يكون عنده أصل مصحح يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع إليها وإن كان على الحفظ فهو أحسن وأكمل ولايلزمه معرفة مايتعلق بالمواعظ والأحكام الأخروية والقصص من الكتاب والسنة (والاجماع) فلابد من معرفة مواقعه حتى لايفتى بخلافه بل يفتى بشىء يوافق قول واحد من العلماء المتقدمين فيما سبق فيه اجتهاد ويعرف أنه مما سبق فيه اجتهاد مجتهد واحد فقط أو يغلب على ظنه أنه واقعة متولدة فى هذا العصر ولم يكن لأهل الإجماع فيه خوض (و) لابد أيضاً أن يعرف (شرائط القياس) وأنواعه ليميز ماهو مقبول عما لا يكون كذلك فهذه هى العلوم الأربعة التى لابد من معرفتها وهى كالأصول لابد معها من أربعة أخرى كالتتمة اثنان منها مقدمان عليها أشار إلى أحدهما بقوله

وكَيْفيَّةَ النَّظَرِ وعِلم العربيَّةِ والنَّاسِخ والمَنْسوخ وحالِ الرُّواة ولا حاجة إلى الكلامِ والفِقْهِ لأنه نَتيجَتُه) أقول شرط الاجتهاد كون المكلف متمكناً من استنباط الأحكام الشرعية ولايحصل هذا التمكن إلا بمعرفة أمور أحدها كتاب الله تعالى ولايشترط معرفة جميعه كما جزم به الإمام وغيره بل يشترط أن يعرف منه مايتعلق بالأحكام وهو خمسمائة آية كما قاله الإمام قال ولايشترط حفظه عن ظهر قلب بل يكفى أن يكون عارفا بمواقعه حتى يرجع إليه فى وقت الحاجة والاقتصار على بعض القرآن مشكل لأن تمييز آيات الأحكام من غيرها متوقف على معرفة الجميع بالضرورة وتقليد الغير فى ذلك ممتنع لأن المجتهدين متفاوتون فى استنباط الأحكام من الآيات لاجرم أن القيروانى فى المستوعب نقل عن الشافعى أنه يشترط حفظ جميع القرآن وهو مخالف لكلام الامام من وجهين الثانى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولايشترط أيضاً فيها الحفظ ولامعرفة الجميع كما تقدم الثالث الاجماع فينبغى أن يعرف المسائل المجمع عليها حتى لايفتى بخلاف الاجماع وليس المراد حفظ تلك المسائل كما نبه عليه الغزالى بل طريقه كما قاله الامام أن لايفتى إلابشىء يوافق قول بعض المجتهدين أو يغلب على ظنه أنها واقعة متولدة فى هذا العصر لم يكن لأهل الإجماع فيها خوض الرابع القياس فلا بد أن يعرفه ويعرف شرائطه المعتبرة لأنه قاعدة الاجتهاد

(و) أن يعرف (كيفية النظر) فى استفادات المجهولات من المعلومات لأنه ناظر فى استنباط الاحكام فلابدله من العلم بطريق لاستحصال التصورات والتصديقات المكتسبة من ضرورياتها وهو علم الميزان وإلى الآخر بقوله (وعلم العربية) كاللغة والتصريف والنحو حتى يحصل له العلم بمفردات كلمات العرب ومركباتها وأحوالها فيأتى الاستنباط من الكتاب والخبر العربيين واثنان مؤخران أحدهما يتعلق بالكتاب والسنة وإثبات السنة بقوله (و) أن يعرف (الناسخ والمنسوخ) لئلا يؤدى اجتهاده إلى ماهو باطل منسوخ والثانى يتعلق بالسنة وإليه أشار بقوله (و) أن يعرف (حال الرواة) من العقل والاسلام والضبط والفقه ومقابلاتها إلى غيرذلك مما يتعلق بالجرح والتعديل فى المحصول أن البحث عن أحوال الرواة فى زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة المتفق على عدالتهم كالبخارى ومسلم وأمثالها من أئمة الحديث (ولاحاجة) للمجتهد (إلى) علم (الكلام) لامكان الاجتهاد للجازم بالاسلام تقليداً عند من صحح إيمان المقلد ولامكانه لمن عرف أصول الدين الاجمالى عند من لم يجوز التقليد فى الايمان (و) لاإلى علم (الفقه) أى علم المسائل الفرعية (لأنه نتيجته) أى الاجتهاد فان المسائل الفرعية مما ولده المجتهدون بعد حيازة منصب الاجتهاد فلا يكون مما يتوقف عليه الاجتهاد والحاصل

والموصل إلى تفاصيل الأحكام التي لاحصر لها الخامس كيفية النظر فيشترط أن يعرف شرائط الحدود والبراهين وكيفية تركيب مقدماتها واستنتاج المطلوب منها ليأمن من الخطأ في نظره السادس علم العربية من اللغة والنحو والتصريف لأن الأدلة من الكتاب والسنة عربية الدلالة فلا يمكن استنباط الأحكام منها إلا بفهم كلام العرب أفراداً وتركيباً ومن هذه الجهة يعرف العموم والخصوص والحقيقة والمجاز والإطلاق والتقييد وغيره مما سبق ولقائل أن يقول هذا الشرط يستغنى عنه باشتراطه معرفة الكتاب والسنة فان معرفتها مستلزمة لمعرفة العربية بالضرورة السابع معرفة الناسخ والمنسوخ لئلا يحكم بالمنسوخ المتروك الثامن حال الرواة فلابد من معرفة حالهم في القوة والضعف ومعرفة طرق الجرح والتعديل لأن الأدلة لا اطلاع لنا عليها إلا بالنقل فلابد من معرفة النقلة وأحوالهم ليعرف المنقول الصحيح من الفاسد قال الامام والبحث عن أحوال الرواة في زماننا مع طول المدة وكثرة الوسائط كالمتعذر فالأولى الاكتفاء بتعديل الائمة كالبخارى ونحوه قال فظهر بما ذكرناه أن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه (قوله ولا حاجة) أى لايحتاج المجتهد (إلى علم الكلام) لامكان استفادة الاحكام الشرعية من دلائلها لمن جزم بحقية الاسلام على سبيل التقليد ولا إلى التفاريع الفقهية أى ما ولده المجتهدون بعد اتصافهم بالاجتهاد كما قاله الامام لأنه نتيجة الاجتهاد فلا يكون شرطا وإلا لزم توقف الأصل على الفرع وهو دور وشرط الامام أن يكون عارفا بالدليل العقلى كالاستصحاب وعارفا بأننا مكلفون به وأهمله المصنف قال في المحصول

أن المجتهد لا بد له من معرفة البارى وصفاته وتصديق النبي بمعجزاته وسائر ما يتوقف عليه علم الايمان من كل ما أدلته إجمالية وإن لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام وأن يكون عالماً بمدارك الأحكام وأقسامها وطريق إثباتها ووجوه دلالتها وتفاصيل شرائطها ومراتبها وجهات ترجيحها عند التعارض والتقصى عن الاعتراضات الواردة عليها فيحتاج إلى معرفة حال الرواة وطريق الجرح والتعديل وأقسام النصوص المتعلقة بالأحكام وأنواع العلوم الادبية هذا في حق المجتهد مطلقاً وأما المجتهد في مسألة فكيفية ما يتعلق بها ولا يضره الجهل بما لا يتعلق بها وهذا بناء على أن الأصح أن الاجتهاد ليس منصباً لا يتجزأ بل قد يكون العالم مجتهداً في مسألة دون مسألة والمشهور ان المجتهد اما مجتهد مطلق أو مجتهد في المذهب والأول ما ذكرنا والثانى ماذكره بعض أصحاب المذهب بمن له ملكة الاقتدار على استنباط الفروع من الأصول التي مهدناها للامام المطلق في الشرع كحجة الاسلام والامام النووى في مذهب الشافعى وهو في المذهب بمنزلة المجتهد المطلق في الشرع حيث يستنبط الأحكام من أصوله وأما الذين يفتون بما حفظوه أو وجدوه في كتب الأصحاب فالظاهر أنهم بمنزلة النقلة والرواة فينبغى

والحق أن صفة الاجتهاد قد تحصـــل فى فن دون فن بل فى مسألة دون مسألة خلافاً لبعضهم قال (الفصل الثانى فى حكم الاجتهاد اخْتُلف فى تَصويب المُجتهدين بناءً على الْخلافِ فى أنَّ لِكُلِّ صورةٍ حُكْماً مُعيَّناً وعَليْه دَليلٌ قطْعىٌّ أوْ ظنىٌّ

قبول أقوالهم على حصول شرائط الراوى كذا ذكر الفاضل (الفصل الثانى فى حكم الاجتهاد اختلف فى تصويب المجتهدين) ومعناه أن كل مجتهد فى الاحكام الشرعية هل هو مصيب أم لا والمختار أن المصيب واحد والباقون على الخطأ وإنما اختلف فى هذه المسألة (بناء على الخلاف فى) مسألة أخرى وهى (أن لكل صورة) من صور الوقائع (حكماً معيناً) عند الله أولا بل الحكم ما أدى اليه اجتهاد المجتهد فان كان الحق هو الأول لا يكون كل مجتهد مصيباً بل المصيب واحد وإن كان الثانى كان كل مجتهد مصيباً وضبط المذاهب أن يقال المسألة الاجتهادية إما أن لا يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين أو يكون وحينئذ إما أن لا يدل عليه دليل أو يدل وحينئذ إما أن يكون الدليل قطعياً أو ظنياً وهو معنى قوله (وعليه) أى الحكم المبين عند الله (دليل قطعى أو ظنى) فهذه أقسام أربعة أما القسم الاول وهو أن لا يكون لله تعالى فى المسألة الاجتهادية حكم قبل الاجتهاد فذهب المصوبة وهم جمهور المتكلمين كالأشعرى والقاضى وكأبى الهذيل والجبائيين من المعتزلة فعلى هذا يلزم أن يكون الحكم فيها تابعا لظن المجتهد فيختلف باختلاف الاجتهاد كذا فى محصول الإمام قال العبرى وفيه شىء وهو أن الأشعرى لما ذهب إلى قدم الحكم كيف يذهب إلى أن المسألة الاجتهادية لا يكون فيها قبل الاجتهاد حكم أقول قد كنت أجبت عنه بأنه يجوز أن يراد نفى الحكم المتعلق بالتعلق الخاص ويصح ذلك بانتفاء التعلق مع وجود أصل الحكم بمعنى الخطاب ثم بعد ذلك ظفرت فى كلام الفاضل بما يطابقه حيث اعترض على عبارة المصوبة وهى أن لا حكم لله معنا فيها بأنه إن أريد قبل الاجتهاد وهو الظاهر فلا حاجة إلى قيد التعيين لأنه لا حكم أصـــلا ضرورة أن الحكم ما أدى اليه الاجتهاد وإن أريد بعد الاجتهاد فلله بالنسبة إلى كل إلى مجتهد حكم معين وأجاب بأن المراد الأول وقيد التعيين إشارة إلى قدم الخطاب بمعنى ان لله تعالى فيها خطابا لكنه إنما يتعين وجوبا أو حرمة أو غيرهما بحسب ظن المجتهد فالتابع لظن المجتهد هو الخطاب المتعلق لا نفس الخطاب وأما عند من جعل الخطاب حادثا فقبل الاجتهاد لا حكم أصلا ويمكن أن يقال المراد أن حكم الله قبل اجتهاد المجتهد ليس واحداً معيناً بل له أحكام مختلفة بالنسبة إلى المجتهدين يظهر بالاجتهاد ما هو الحكم بالنسبة إلى كل منهم وأما القسم الثانى وهو أن يكون لله تعالى فى الواقعة حكم معين ولا يدل عليه دليل فهو قول طائفة

والمُخْتارُ ما صَحَّ عَن الشَّافعيِّ رَضى الله عنْهُ أنَّ فى الْحادثة حُكْماً مُعيَّناً عَليْه أَمارةٌ مَنْ وَجدَها أَصابَ ومَنْ فَقَدَها أخْطأ ولمْ يأْثمْ لأنَّ الاجْتهادَ مَسْبوقٌ بالدَّلالةِ لأنَّه طَلَبها والدَّلالةُ مُتأخِّرَةٌ عَن الحُكْم فلوْ تحقَّقَ الاجْتهادانِ لاجْتَمعَ النَّقيضانِ

من الفقهاء والمتكلمين وهؤلاء زعموا أن ذلك الحكم مثل دفين يعثر الطالب عليه اتفاقا فلمن عثر عليه أجران ولمن اجتهد ثم غاب عنه واحد على تحمل الكد دون الخيبة وأما القسم الثالث وهو أن فى الواقعة حكما معينا وعليه دليل قطعى فهو مذهب طائفة من المتكلمين وهؤلاء اتفقوا على أن المجتهد مأمور بطلبه واختلفوا فى أن المخطىء هل يستحق أم لا فذهب بشر المريسى وأبو بكر الأصم منهم إلى تأثيم المخطىء وغيرهما إلى عدم التأثيم وكونه معذورا لخفاء الدليل وغموضه وأما الرابع فهو مختار أبى حنيفة والشافعى رحمهما الله واليه أشار بقوله (والمختار ماصح عن الشافعى رضى الله عنه أن فى الحادثة حكما معينا عليه أمارة) والمراد بها مايحصل به ظن ثبوت المدلول ولا يرتبط به ارتباطاً عقلياً (من وجدها) أى تلك الامارة (أصاب ومن فقدها أخطأ) ولم يأثم لأنه غير مكلف باصابتها لخفائها وغموضها ولذلك كان المخطىء معذوراً بل مأجوراً وما نقل عن الإمامين ومالك وأحمد أربعتهم من ان كل مجتهد مصيب فمحمول على أنه مصيب فى أنه أدى ما كلف به من بذل تمام الجهد لا أنه أصاب الحق والدليل على ذلك تصريحهم بتخطئة البعض وإنما قلنا أن الحكم واحد معين قبل الاجتهاد والمصيب من وجده وفاقده مخطىء (ولم يأثم لأن الاجتهاد مسبوق بالدلالة) أى متأخر عن دلالة الدليل على الحكم (لأنه) أى الاجتهاد (طلبها) أى طلب دلالة مايدل عليه وطلب الشيء متأخر عن ذلك الشيء فالاجتهاد متأخر عن دلالة الدليل على الحكم (والدلالة) أى دلالة الدليل على الحكم (متأخرة عن الحكم) لكونها نسبة بين الدليل والمدلول الذى هو الحكم فالحكم سابق على الاجتهاد بمرتبتين (فلو تحقق الاجتهادان) المؤدى أحدهما إلى الاثبات والآخر إلى النفى أو المفضى أحدهما إلى الحظر والآخر إلى الإباحة وهما فى قوة النفى والاثبات أى لو كانا حقين فى نفس الأمر (لاجتمع النقيضان) لتحقق النفى والاثبات أو ماهو فى قوتها فيلزم أن يكون الحكم عندالله واحدا وكذا المصيب ولا يكون كلا المجتهدين مصيبا قيل عليه لا نسلم أن الاجتهاد الطلب المذكور بل هو استفراغ الجهد لتحصيل الظن المحصل للحكم وحينئذ لا يلزم تحقيق الحكمين المنافيين قبل الاجتهادين فلا يلزم اجتماع النقيضين بل اللازم استتباع كل من الاجتهادين واستدعائهما

ولأنَّه قالَ عَلَيْه الصَّلاة والسَّلام منْ أَصابَ فَلَهُ أجْرانِ ومَنْ أخْطأ فَلَهُ أجْرٌ قيل لوْ تعَيَّن الحُكْم فالمخَالف له لمْ يَحْكُمْ بمَا أنْزلَ الله فَيَفْسُق ويَكفُر لقَوْله تعالىٰ : (مَنْ لمْ يَحْكُم) قلنا لمَّا أمِرَ بالحُكْم بمَا ظنَّه وإنْ أخْطأ حَكمَ بمَا أنْزلَ الله قيل

حكما مخالفا حكم الآخر يجب على كل من المجتهدين العمل بما أدى اليه اجتهاده دون الآخر وهو غير ممتنع (ولأنه) أى النبي (قال عليه الصلاة والسلام من أصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر) واحد فانه يدل على أن المجتهد قد يكون مخطئاً وقد يكون مصيباً وذا يدل على أن فى الواقعة حكما معينا قبل الاجتهاد لا متعددا بتعدد الاجتهاد المؤدى اليه وإلا لم يكن مجتهدا مخطئا وفى الحديث أيضاً دلالة على أن المخطىء لايأثم لأنه عليه السلام حكم بأن المخطىء مأمور فلا يكون آثما وقد يستدل بأن قولى المجتهدين ان كلا منهما أو أحدهما بلا دليل فهو خطأ وإن كانا بدليلين فان ترجح أحدهما تعين الصحة وكان الآخر خطأ إذ لايجوز العمل بالمرجوح وإن تساويا تساقطا فوجب الوقف والتخيير وكانا فى التعيين مخطئين وأجيب بأن هنا قسم آخر وهو أن يرجح كل منهما فان الامارات تترجح بالنسبة فانها ليست أدلة فى أنفسها فأمارة كل راجح عنده وذلك هو رجحانه فى نفس الأمر واستدل أيضا بأنهم أجمعوا على شرع المناظرة ولايتصور لها فائدة إلا بتبيين الصواب عن الخطأ وتصويب الجميع بنفى ذلك الجواب لانسلم أن لافائدة إلا ذلك بل ثمة فوائد أخر كترجيح إحدى الامارتين فى نظرهما لترجيحهم لها وكتساويهما لتتساقطا وتتراجعا إلى دليل آخر وكالتمرين وحصول ملكة الوقوف على المآخذ ورد الشبهة ليمين ذلك على الاجتهاد كذا فى شرح المختصر المحقق (قيل) على المختار (لو تعين الحكم) أى لو كان لله فى الواقعة قبل الاجتهاد حكم معين لكان ما أنزل الله فى تلك الواقعة ذلك الحكم (فالمخالف له) وهو الحاكم بغير ذلك الحكم (لم يحكم بما أنزل الله فيفسق) حينئذ (ويكفر لقوله تعالى ومن لم يحكم) بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون وفى موضع آخر فأولئك هم الكافرون واللازم وهو فسق المخالف أو كفره باطل وفاقا (قلنا) المجتهد (لما أمر) أى لما كان مأموراً (بالحكم بما ظنه وإن أخطأ) أى وإن كان مخطئا فيه كان المخالف الحاكم بما أدى إليه ظنه الخطأ قد (حكم بما أنزل الله) أو من جملة ما أنزل الله أن كل مجتهد مأمور بأن يحكم فى الواقعة بمقتضى ظنه وإن كان خطأ وحينئذ لايلزم الفسق ولا الكفر وهذا مما يؤكد ما ذكرنا من أن كون الاجتهاد مأذونا فيه لاينافى كونه خطأ (قيل) لو كان حكم الله فى الواقعة قبل الاجتهاد معينا

لَوْ لَمْ يُصوِّبِ الجميعَ لمَا جازَ نَصْبُ المخَالفِ وقَدْ نصَب أبو بكْرٍ زَيْداً رَضى الله عَنهما قلنا لَمْ يَجزْ تَوْليَةُ المُبْطِل والمخْطِىءُ ليْس بمُبْطلٍ)

أقول المعروف أنه ليس كل مجتهد فى العقليات مصيباً بل الحق فيها واحد فمن أصابه أصاب ومن فقده أخطأ وأثم وقال العنبرى والجاحظ كل مجتهد فيها مصيب أى لا إثم عليه وهما محجوجان بالإجماع كما نقله الآمدى وأما المجتهدون فى المسائل الفقهية وهو الذى تكلم فيه المصنف فهل المصيب منهم واحد أو الكل مصيبون فيه خلاف مبنى كما ذكره المصنف وغيره على أن كل صورة هل لها حكم معين أم لا وفيه أقوال كثيرة ذكرها الإمام واقتصر المصنف على بعضها فلنذكر ما ذكره منها أعنى الإمام فنقول اختلف العلماء فى الواقعة التى لا نص فيها على قولين أحدهما أنه ليس لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين بل حكم الله تعالى فيها تابع لظن المجتهدون وهؤلاء هم القائلون بأن كل مجتهد مصيب وهم الأشعرى والقاضى وجمهور المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة واختلف هؤلاء فقال بعضهم لابد أن يوجد فى الواقعة مالو حكم الله فيها بحكم لم يحكم إلا به وهذا هو القول بالاشبه وقال بعضهم لايشترط ذلك والقول الثانى أن له تعالى فى كل واقعة حكما معينا وعلى هذا فثلاثة أقوال أحدها وهو قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين حصل الحكم من غير دلالة ولا أمارة بل هو كدفين يعثر عليه الطالب اتفاقا فمن وجده فله أجران ومن أخطأه فله أجر والقول الثانى عليه أمارة أى دليل ظنى والقائلون به اختلفوا فقال بعضهم لم يكلف المجتهد باصابته لخفائه وغموضه فلذلك كان المخطىء فيه

لم يصوب جميع المجتهدين إذ الحاكم بما عدا هذا المعين لا يكون مصيباً (لولم يصوب الجميع لما جاز) لأحد من الصحابة (نصب المخالف) أى من يخالفه فى الاجتهاد فيها لأن المخالف بزعمه حاكم بغير ذلك الحكم المعين فهو عنده مبطل لحكمه بالباطل والمبطل لايجوز نصبه وفاقا لأنه تمكين من الحكم بالباطل (وقد نصب أبو بكر زيداً رضى الله عنهما) أى زيد بن ثابت رضى الله عنهما وزيد كان يخالفه فى كثير من المسائل فاللازم وهو عدم جواز نصب المخالف باطل فيبطل الملزوم (قلنا) نعم (لم يجز تولية المبطل) لكن المبطل من خالف الحق عمداً لا اجتهاداً (والمخطىء) فى الاجتهاد (ليس بمبطل) فلا يلزم عدم جواز توليته هذا كله فى الفرعيات الظنية وأما القطعية فذكر حجة الإسلام أنها أقسام كلامية وأصولية وفقهية أما الكلامية فيعنى بها مايدرك بالعقل من غير ورود السمع كحدوث العالم وإثبات المحدث وصفاته وبعثه الرسل ونحو ذلك والحق واحد فيها ليس بمبطل آثم فان أخطأ فيمايرجع إلى الايمان بالله ورسوله فكافر وإلا فآثم مخطىء مبتدع كما فى مسألة الرؤية وخلق القرآن وإرادة الكائنات وأمثالها ولايلزم الكفر وأما الأصولية فمثل حجية الاجماع

معذوراً مأجوراً وهو قول كافة الفقهاء وينسب إلى الشافعى وأبو حنيفة وقال بعضهم أنه مأمور بطلبه أولا فان أخطأ وغلب على ظنه شيء آخر تغير التكليف وصار مأموراً بالعمل بمقتضى ظنه والقول الثالث أن عليه دليلا قطعياً والقائلون به اتفقوا على أن المجتهد مأمور بطلبه لكن اختلفوا فقال الجمهور أن المخطىء فيه لا يأثم ولا ينقض قضاؤه وقال بشر المريسى بالتأثيم والأصم بالنقض والذى نذهب اليه أن لله تعالى فى كل واقعة حكما معيناً عليه دليل ظنى وأن المخطىء فيه معذور وأن القاضى لا ينقض قضاؤه به هذا حاصل كلام الامام وقد تابعه المصنف على اختياره وزاد عليه فادعى أنه الذى صح عن الشافعى وعلمنا بهذا أنه أراد القول الأول المفرع على القول الثانى الذى هو مفرع على الثانى من القولين الاولين لكنه أهمل منه كون المخطىء فيه مأجوراً وأن المجتهد لم يكلف بإصابته وإنما عبر عن هذا القول بأنه الذى صح عن الشافعى لأن له قولا آخر أن كل مجتهد مصيب حكاه ابن الحاجب وغيره فقال ونقل عن الأئمة الاربعة التخطئة والتصويب واعلم أن كلام الأشعرى المتقدم لا يستقيم مع ماذهب اليه من كون الاحكام قديمة (قوله لأن الاجتهاد) أى الدليل على أن المصيب واحد دليلان عقلى ثم نقلى الأول أن الاجتهاد مسبوق بالدلالة لأن الاجتهاد هو طلب دلالة الدليل على الحكم وطلب الدلالة متأخر عن الدلالة لأن طلب الوقوف على الشيء يستدعى تقدم ذلك الشيء فى الوجود فثبت أن الاجتهاد مسبوق بالدلالة والدلالة متأخرة عن الحكم لأنها نسبة بين الدليل والمدلول الذى هو الحكم والنسبة بين الامرين متأخرة عنهما وإذا ثبت أن الدلالة متأخرة عن الحكم لزم أن يكون الاجتهاد متأخراً عن الحكم بمرتبتين لأنه متأخر عن الدلالة المتأخرة عن الحكم وحينئذ فلو تحقق الاجتهادان أى كان مدلول كل واحد منهما حقا صواباً لاجتمع النقيضان لاستلزامه حكمين متناقضين فى نفس الامر بالنسبة إلى مسألة واحدة الثانى قوله عليه السلام من اجتهد فأصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر دل الحديث على أن المجتهد قد يخطىء وقد يصيب وهو المدعى وفى الدليلين نظر أما الاصول فلا نسلم أن طلب الشيء يتوقف على ثبوته فى الخارج بل على تصوره ألا ترى أن المتيمم إذا طلب الماء فى برية فانه ليس متحققا لوجوده بل مقصوده إنما هو التحصيل على تقدير الوجود سلمنا لكن لا نسلم أن النسبة تتوقف على المنتسبين كما تقدم غير مرة فان تقدم البارى تعالى على العالم نسبة بينه وبين العالم مع أن هذه النسبة ليست متوقفة على العالم سلمنا لكنه لا يثبت به المدعى بتمامه فانه لا يدل على سقوط الاثم عن المخطىء وحصول الاجر له وأيضاً فدعواه أن الاجتهاد هو طلب الدلالة ممنوع بل هو طلب الحكم نفسه لكن بوساطة الدلالة فكان ينبغى له الاقتصار فى الدليل عليه لأن مقصوده يحصل به ولا يتكلف ارتكاب أمر ممنوع ومستغنى عنه وأما الحديث فلا دلالة فيه أيضاً لأن القضية

. . . .

الشرطية لاتدل على وقوع شرطها بل ولا على جواز وقوعه فان قيل لا دلالة فيه أيضاً لأن الخطأ متصور عند القائلين بأن كل مجتهد مصيب وذلك عند عدم استفراغ الوسع فانه إن كان ذلك مع العلم بالتقصير فهو مخطىء آثم وإن كان بدون العلم به فهو مخطىء غير آثم فلعل هذه الصورة هي المراد من الحديث أو لعل المراد منه ما إذا كان في المسألة نص أو إجماع أو قياس جلي ولكن طلبه المجتهد واستفرغ فيه وسعه فلم يجده فان الخطأ في هذه الصورة متصور أيضاً عندهم قلنا إن وقع الاجتهاد المعتبر فيما ذكرتموه فقد ثبت المدعى وهو خطأ بعض المجتهدين في الجملة وإن لم يقع فلا يجوز حمل الحديث عليه لما تقرر من وجوب حمل اللفظ على الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي فان قيل الدليل على أنه ليس كل مجتهد مصيباً قولهم ليس كل مجتهد مصيبا لأن اجتهاده في هذه المسألة إن كان صوابا فقد حصل المدعى وإن كان خطأ فقد وقع الخطأ لهذا المجتهد وحينئذ فلا يكون كل مجتهد مصيباً قلنا هذه المسألة أصولية وكلامنا في المجتهدين في الفروع (قوله قيل لو تعين) أي احتج من قال بأنه ليس لله في الواقعة حكم معين بل حكمها تابع لظن المجتهدين بأمرين أحدهما أنه لو تعين الحكم لكان المخالف له حاكما بغير ما أنزل الله وحينئذ فيفسق لقوله تعالى : ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون . أو يكفر لقوله تعالى : ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون . واللازم باطل اتفاقا فالملزوم مثله والجواب أن المجتهد لما كان مأموراً بالحكم بما ظنه وإن أخطأ فيه كان حاكما بما أنزل الله تعالى الثاني لو لم يكن كل مجتهد مصيباً لما جاز للمجتهد أن ينصب حاكما مخالفاً له في الاجتهاد لكونه تمكينا من الحكم بغير الحق لكنه يجوز لأن أبا بكر رضي الله عنه نصب زيد بن ثابت مع أنه كان يخالفه في الجد وفي غيره وشاع ذلك بين الصحابة ولم ينكروه والجواب أن الممتنع إنما هو تولية المبطل أي من يحكم بالباطل والمخطىء في الاجتهاد ليس بمبطل لأنه آت بالمأمور به قال (فرعان الأول

والقياس وخبر الواحد ونحو ذلك مما أدلته قطعية فالمخالف فيه آثم مخطىء وأما القطعية فالقطعيات منها مثل وجوب الصلوات الخمس والزكاة والحج والصوم وتحريم الزنا والقتل والسرقة والشرب وكل ما علم قطعاً من دين الله فالحق فيها واحد والمخالف آثم فان أنكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع كتحريم الخمر والسرقة والشرب ووجوب الصلاة والصوم فكافر وإن علم بطريق النظر كحجيته للاجماع والقياس وخبر الواحد والفقهيات المعلومة بالاجماع فآثم مخطىء لا كافر (فرعان) على القول بأن المصيب واحد صرح بذلك الجاربردي وقال العبري هما فرعان على بحث الاجتهاد مطلقاً سواء كان في الواقعة عند الله تعالى حكم معين أو لا وهذا أظهر الفرع (الأول) في بيان كيفية رفع المنازعة في واقعة تعلقت بالمجتهدين ولم يمكن التوفيق بين الاجتهادين

لوْ رَأى الزَّوْج لفْظَه كناية ً ورَأتْه الزَّوْجــة صَريحاً فَلهُ الطَّلب وَلها الامْتناعُ فيُراجعَانِ غيْرُهما

مثلا (لو رأى الزوج لفظه) الذى يلفظ به من الفاظ الطلاق (كناية) ولم ينو الطلاق (ورأته الزوجة) أى زوجته ذلك اللفظ (صريحا) فى الطلاق وكلاهما مجتهدان (فله الطلب) أى فللزوج طلب الوطء لبقاء الزوجية بينهما فى ظنه لأن اللفظ عنده كناية وبها لا يقع الطلاق بدون النية (ولها) أى للمرأة (الامتناع) عنه لوقوع الطلاق فى ظنها لكون اللفظ صريحا عندها فهذه منازعة لا يمكن التوفيق ثمة وهى اشكال يرد على المذهبين اما على القول بالتصويب فظاهر واما على القول بغيره فلأن محققيهم قائلون بأنه يجب العمل بموجب ظنه إذا لم يعرف كونه مخطئاً وحينئذ يصيران متدافعين (فيراجعان غيرهما) من المجتهدين ليفصل بينهما وإن كان صاحب الواقعة حاكما إذ الحاكم لا يجوز أن يحكم لنفسه بل ينصب من يقضى بينهما أما على القول بالصواب فلأن كلا من الاجتهادين لما كان صوابا لا يرجح أحدهما إلا بمرجح وحكم الحاكم يصلح مرجحا وأما على القول بالتخطئة فلأن أحد الطرفين إذا انضم اليه حكم الحاكم يصير له كثرة وغلبة وقد عرفت أن الأكثر يوفقون للصواب أكثر مما يوفق له الأقلون هذا ولكن ذلك إنما يستقيم إذا كانت المرأة غير مدخول بها أو انقضى مقدار عدتها عنها أو كان اللفظ بحيث يصح به وقوع الثلاث وإلا فليس الامتناع فى صريح الطلاق الواحد فى العدة إذا كانت مدخولا بها قاله الجاربردى صورة المسألة أن يقول المجتهد الشافعى لمجتهدة حنفية أنت بائن فله الطلب لأنه عنده كناية لا تؤثر بدون نية ولها الامتناع لأن هذا عندها صريح لا يحتاج إلى النية أقول هذا سهو منه لأن الحنفية صرحوا فى كتبهم بأنه يحتمل البينونة عن الوصلة النكاحية وغيرها فلا تتعين الأولى إلا بالنية أو بدلالة الحال والأقرب ما فى شرح المختصر من أن صورتها فى الزوج الشافعى إذا قال لزوجته الحنفية أنت بائن ثم قال راجعتك والزوج يعتقد الحل والمرأة الحرمة لكنه أوردها على تصويب كل مجتهد إذ يلزم من صحة المذهبين حلها وحرمتها فى هذه المسألة وفى مسألة أخرى أيضاً وهى أن ينكح مجتهد امرأة بغير ولى لأنه يرى صحته وينكح مجتهد آخر تلك المرأة ويرى بطلان الأول أو يلزم من صحة المذهبين حل امرأة واحدة للرجلين وأجاب بأنه مشترك الالزام إذ لا خلاف فى أنه يلزم اتباع ظنه ثم قال والجواب الحق الحل وهو ان يرجع إلى حاكم ليحكم بينهما فيتبعان حكمه لوجوب اتباع الحكم الموافق والمخالف قال الفاضل وجه كونه مشترك الالزام فى الثانى ظاهر لأنه كما يمتنع كونها حلالا للزوجين فى نفس الأمر كذلك فى نظر المجتهد وحكمه وأما فى الأول ففيه بحث لجواز حلها للزوج عند

الثانى إذَا تغيَّر الاجْتهادُ كمَا لوْ ظنَّ أنَّ الخلْعَ فسْخٌ ثمَّ ظنَّ أنَّه طلاق فلاَ يُنقَضُ الأوَّلُ بعْدَ اقْترانِ الحُكم ويُنْقضُ قبْلهُ) أقول الفرع الأول فى طريق فصل الحادثة التى لا يمكن الصلح فيها إذا نزلت بالمجتهدين المختلفين المقلدين لهما سواء قلنا المصيب واحد أم لا كما إذا كان الزوجان مجتهدين فقال لها أنت بائن مثلا من غير نية للطلاق ورأى الزوج أن اللفظ الصادر منه كناية فيكون النكاح باقيا ورأت المرأة أنه صريح فيكون للطلاق واقعا فللزوج طلب الاستمتاع بها ولها الامتناع منه وطريق قطع المنازعة بينهما أن يرجعا إلى حاكم أو يحكما رجلا وحينئذ فاذا حكم الحاكم أو المحكم بشىء وجب عليهما الانقياد اليه فان كانت الحادثة مما يجوز فيها الصلح كالحقوق المالية فيجوز فصلها به أيضاً وهو واضح الفرع الثانى فى نقض الاجتهاد فنقول إذا أداه اجتهاده إلى أن الخلع فسخ فنكح امرأة كان قد خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده إلى ان الخلع طلاق نظر ان تغير بعد قضاء القاضى بمقتضى الاجتهاد الأول وهو صحة النكاح فلا يجوز نقضه بالاجتهاد الثانى

مجتهد وحرمتها عند مجتهد آخر وفى كون الحل جوابا عن الالزام المذكور نظر لأن حكم الحاكم إنما يرفع النزاع إذا تنازعا ولا يرفع تعلق الحل والحرمة بشىء واحد فانه بعد الحكم لم يرفع ذلك التعلق على تقدير تصويب كل مجتهد نعم لو أجاب بأن الحل بالنسبة إلى أحدهما والحرمة بالإضافة إلى الآخر ولا امتناع فى ذلك لكان وجها أقول فى كون الثانى مشترك الالزام أيضاً فيه بحث لأنه ان أريد امتناع كونها حلالا للزوجين فى نظر المجتهد وامتناع ذلك بالنسبة إلى نظر مجتهد واحد فسلم لكنه غير المبحث وإن أريد امتناعه بالنسبة إلى نظر مجتهدين بأن يحكم أحدهما بكونها حلالا لذا دون ذلك والآخر بالعكس فهو ممنوع الفرع (الثانى) فى ان الاجتهاد إذا تغير هل ينقض بالثانى أم لا فنقول (إذا تغير الإجتهاد كما لو) اجتهدوا (ظن أن الخلع فسخ) للنكاح فنكح امرأة خالعها بانت مرات أو خالعها بعد الطلقتين (ثم) تغير اجتهاده و (ظن أنه) أى الخلع (طلاق) فان تغير بعد قضاء القاضى بمقتضى الاجتهاد كما إذا حكم بصحة ذلك النكاح ثم تغير اجتهاده لم يجز له نقض الاجتهاد الأول بل بقى النكاح صحيحاً وليس عليه تسريحها بقضاء الاجتهاد الأول لأن قضاء القاضى لما اتصل به تأكد فلا يؤثر فيه تغير الإجتهاد وان تغير قبل قضاء القاضى بمقتضى الإجتهاد وجب عليه نقضه لأنه ظن خطأ وصواب الإجتهاد الثانى فالعمل بالظن واجب وهذا معنى قوله (فلا ينقض) الإجتهاد (الأول بعد اقتران الحكم) به (وينقض قبله) أى قبل الإقتران والله أعلم

بل يستمر على نكاحه، لتأكده بالحكم وإن تغير قبل حكم الحاكم بالصحة وجب عليه مفارقتها لأنه يظن الآن أن اجتهاده الأول خطأ والعمل بالظن واجب وإليه أشار المصنف بقوله وينقض قبله وكأنه أراد بالنقض ترك العمل بالاجتهاد الأول وإلا فالاتفاق على أن الإجتهاد لا ينقض بالإجتهاد وهذا التفصيل بعينه يجرى فى زوجة المقلد لهذا المجتهد وكلام المصنف يحتمل كلا من المسألتين وحكى الإمام قولا أنه لا يجب على المقلد المفارقة مطلقاً قال (الباب الثانى فى الإفتاء وفيه مسائل الأولى : يَجوزُ الإفتاءُ للْمجتَهدِ ومُقلّدِ الحيِّ واختُلفَ فى تَقْليدِ الميِّتِ لأنَّهُ لا قَوْلَ لهُ لانْعقادِ الإجْماع على خلافهِ والمخْتارُ جوازُهُ للإجماع عليْه فى زَمانِنا) أقول مقصود هذا الباب منحصر فى المفتى والمستفتى وما فيه الاستفتاء فلذلك ذكر المصنف فيه ثلاث مسائل لهذه الأمور الثلاث المسألة الأولى فى المفتى فيجوز للمجتهد أن يفتى إذا اتصف بالشروط المعتبرة فى الراوى وهل يجوز للمقلد أن يفتى بما صح عنده من مذهب إمامه سواء كان سماعا منه أو رواية عنه أو مسطوراً فى كتاب معتمد عليه ينظر فيه فإن كان إمامه حياً ففيه أربعة

(الباب الثانى فى الإفتاء وفيه مسائل) ثلاثة لأن الافتاء يستدعى مفتياً ومستفتياً وما فيه الاستفتاء فأفرد لكل مسألة المسألة (الأولى) فى بيان المفتى (يجوز الإفتاء للمجتهد) وفاقا (ومقلد الحى) أى ويجوز له الافتاء أيضاً بأن كان حاكيا عن حى من أهل الاجتهاد سمعه منه مشافهة أو بوجه آخر موثوق به لأن عليا رضى الله عنه أخذ بقول مقداد فى المذى عن رسول الله عليه السلام كذا ذكر العبرى أقول فيه نظر لأنه من باب رواية الحديث لا الافتاء والأقرب ما قيل لاتفاق العلماء على جواز أخذ العامى حكم المسألة عن عامى آخر عدل حكى عن مجتهد حى ولهذا يجوز للمرأة أن تعمل فى حيضها بقول زوجها حكاية عن المفتى (واختلف فى تقليد الميت) أى فى جواز افتاء من هو حاكى عن المجتهد الميت تقليداً له فذهب الأكثرون إلى أنه لا يجوز (لأنه لا قول له) يعنى أن قول الميت غير معتبر (لانعقاد الإجماع) أى لجواز انعقاده (على خلافه) أى خلاف قوله فلو كان قوله معتبراً لم يكن الإجماع المخالف لقوله معتبراً وإذا لم يعتبر العمل لم يجز بمقتضاه لا يقال لم صنفت الكتب واعتبرت مع إفتاء أربابها لأنا نقول ذلك لاستفادة طرق الإجتهاد من تصرفهم وكيفية بناء بعضها على بعض ولمعرفة المتفق عليه من المختلف فيه (والمختار) عند الإمام والمصنف (جوازه) أى جواز الإفتاء لمقلد الميت (للإجماع عليه) أى جواز العمل بهذا النوع من الإفتاء (فى زماننا) إذ ليس فى الزمان مجتهد وفيه نظر لأن الإجماع لما كان عبارة عن اتفاق مجتهدى كل عصر فإذا خلا عصر عن مجتهد كيف يتصور الإجماع نعم لو

مذاهب حكاها ابن الحاجب يجوز مطلقاً وهو مقتضى اختيار الامام والمصنف لأنه ناقل فجاز كنقل الأحاديث والثانى يمتنع مطلقاً لأنه إنما يسئل عما عنده لاعما عند مقلده وأما القياس على نقل الأحاديث فممنوع قال ابن الحاجب لأن الخلاف ليس فى مجرد النقل أى إنما الخلاف فى أن غير المجتهد هل له الجزم بالحكم وذكره لغيره ليعمل بمقتضاه والثالث لا يجوز عند وجود المجتهد ويجوز عند عدمه للضرورة ورابعها أنه إن كان مطلعاً على المأخذ أهلا للنظر جاز لوقوع ذلك على مر الأعصار من غير انكار وإن لم يكن كذلك فلا يجوز لأنه يفتى بغير علم وهذا هو المختار عند الآمدى وابن الحاجب وغيرهما وإن كان إمامه ميتا ففى الافتاء بقوله خلاف ينبنى على جواز تقليده فلذلك عدل المصنف عما ساق الكلام له وهو الافتاء بقوله إلى حكاية الخلاف فى تقليده وهو حسن لكن حكايته الخلاف فى هذا دون مقلد الحى يوهم الاتفاق على الجواز فيه وليس كذلك لما عرفت (قوله لأنه) أى الدليل على أنه لايجوز الافتاء لمقلد الميت أن الميت لاقول له بدليل انعقاد الإجماع على خلافه ولو كان له قول لم ينعقد على خلاف قول الحى وإذا لم يكن له قول لم يجز تقليده ولا الافتاء بما كان ينسب اليه قالوا وإنما صنفت كتب الفقه لاستفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم فى الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض ومعرفة المتفق عليه من المختلف فيه هذا مانقله الإمام فى تقليد الميت حكما وتعليلا ثم مال إلى الجواز فقال ولقائل أن يقول قد انعقد الاجماع فى زماننا على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى لأنه ليس فى هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة وهذا الذى مال اليه قد صرح المصنف باختياره واستدل له بما ذكرناه وهو دليل ضعيف فان الاجماع إنما يعتبر من المجتهدين فاذا لم يوجد مجتهد فى هذا الزمان لم يعتبر إجماع أهله والأولى فى الاستدلال أن يقال لو لم يجز ذلك لأدى إلى فساد أحوال الناس وتضررهم ولو بطل

قال لما خلا الزمان عن المجتهد وعن الحاكى عنه حيا وجب العمل بالمحكى عن الميت ضرورة لكان أحسن ولو سلم الاجماع لكن لانسلم انعقاده على ذلك مطلقاً بل المختار فى أحكام الآمدى ان غير المجتهد إنما يجوز افتاؤه بمذهب الغير إذا كان مجتهداً فى ذلك المذهب مطلقاً على مأخذ أقوال امامه قادراً على التفريع عليها متمكنا من الجمع والفرق والنظر والمناظرة فيها لانعقاد الاجماع من أهل كل عصر على قبول هذا النوع من الفتوى وإن لم يكن كذلك فلا يجوز له الافتاء واستدل أيضاً بأن العدل الموثوق به إذا حكى عن مجتهد عدل حكما لعامى غلب على ظنه صدق الحاكى وصدق المجتهد وإذا غلب على ظنه ان حكم الله ماحكاه العدل فيعمل به كذا ذكر العبرى والحق فى إفتاء غير المجتهد بمذهب مجتهد التفصيل وهو أنه إن أريد بالافتاء ماهو المتعارف من الافتاء فى المذهب لابطريق كلام ففيه أربعة مذاهب الأول أنه يجوز مطلقاً والثانى لايجوز مطلقاً والثالث أنه إنما يجوز عند

قول القائل بموته لم يعتبر شيء من أقواله لروايته وشهادته ووصاياه وما استدل به الخصم من انعقاد الاجماع على خلافه فممنوع لما سبق فيه من الخلاف وإن سلم فهو معارض بحجية الإجماع بعد موت المجمعين قال : (الثانية يجوزُ الاسْتفْتاء للْعامىِّ لعَدَمِ تكليفِهم فى شىْءٍ من الأعْصارِ بالاجْتهادِ وتَفويتِ مَعَاشِهم واسْتضْرارِهمْ بالاشْتغالِ بأسْبابهِ دونَ المُجتهدِ لأنَّه مأمورٌ بالاعْتبارِ قيلَ مُعارَضٌ بعُمومِ فاسْألُوا

عدم المجتهد والرابع أنه يجوز لمن يسمى بالمجتهد فى المذهب وهو المختار وإن أريد نقل العدل الغير المجتهد عن مجتهد كأن يقول قال أبو حنيفة كذا وقال الشافعى كذا فلا نزاع فى قبوله فيشترط فيه مايشترط فى قبول رواية الحديث كما سبق وأما فى الافتاء بالمعنى المتعارف فيشترط أن يظن المستفتى علم المفتى وعدالته أما بالاختيار واما بأن رآه منتصبا للفتوى والناس متفقون على سؤاله وتعظيمه فاذا ظن عدم علمه أو عدم عدالته أو كليهما فلا يستفتيه اتفاقا وأما إذا كان مجهول العلم والجهل ففيه خلاف والمختار امتناع الاستفتاء عنه لأن العلم شرط والأصل عدمه فيلحق بغير العالم كالشاهد المجهول عدالته فالراوى كذلك وإن كان معلوم العلم مجهول العدالة فقيل بالامتناع كما ذكر فى مجهول العلم وهو بناء على أن الأصل عدم العدالة والقول بالجواز وجه أيضاً وهو أن الغالب فى العلماء المجتهدين العدالة فيلحق العالم المجتهد المجهول العدالة بالأعم الأغلب المسألة (الثانية) فيمن (يجوز) له (الاستفتاء) ومن لايجوز له فنقول يجوز الاستفتاء (للعامى لعدم تكليفهم) أى لأن العوام لم يكلفوا (فى شىء من الأعصار بالاجتهاد) فلو كانوا مأمورين بالاجتهاد لكلفهم السلف به ولم يخبروهم بالتقليد (وتفويت معاشهم واستضرارهم) أى ولأن تكليفهم بالاجتهاد يؤدى إلى تفويت معاشهم وتضررهم (بالاشتغال بأسبابه) أى الاجتهاد كتحصيل العلوم والأدلة المفضية إلى التمكن من الاجتهاد (دون المجتهد) فانه لايجوز الاستفتاء لا بعد الاجتهاد ولا قبله لأن الاستفتاء والتقليد ترك الاعتبار وهو غير جائز من المجتهد (لأنه) ترك المأمور به لأنه أى المجتهد (مأمور بالاعتبار) بقوله فاعتبروا فان قلت هذا عام يشمل العامى أيضاً فوجب أن لايجوز له أيضاً الاستفتاء قلنا سلمنا لكن ترك العمل فى حق العامل لعجز فيبقى فى حق المجتهد فقط فان (قيل) ماذكرتم (معارض) بوجوه ثلاثة (بعموم فاسألوا) أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون فانه يدل على جواز السؤال عند عدم العلم سواء كان السائل عاميا أو مجتهداً لأن الأمر بالسؤال عام يشمل المجتهد وغيره فمن لا يعلم المجتهد قبل الاجتهاد

وأطِيعوا الله وأطِيعُوا الرَّسولَ وأولِي الأمْرِ منكمْ) وقوْل عبدِ الرَّحمنِ لعثمانَ أبايعُكَ علىٰ كتابِ اللهِ وسنَّةِ رسولهِ صلى الله عليه وسلم وَسيرةِ الشَّيْخيْنِ قلنا الأوَّلُ مَخْصوصٌ وإلاَّ لوَجبَ بعْدَ الاجْتهادِ

غير عالم بالمسألة فجاز له السؤال حينئذ وهو الاستفتاء وقوله (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) فانه يدل على وجوب طاعة أولى الأمر والعلماء أولوا الأمر لأن أمرهم ينفذ على الولاة والحكام فوجب طاعتهم على كل أحد من المؤمنين خص عنه المجتهد بعد الإجتهاد فيبقى معمولا به فى حق المجتهد قبل الإجتهاد فجاز له قبل ذلك الأخذ بقول العلماء (وقول عبد الرحمن) بن عوف (لعثمان أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وسيرة الشيخين) يعنى أبا بكر وعمر رضى الله عنهما والتزم عثمان ذلك وكان ذلك بمحضر من أكابر الصحابة من غير نكير من أحدهم وكان ذلك إجماعا منهم على جواز أخذ المجتهد بقول مجتهد آخر (قلنا الاول) أى قوله فاسألوا (مخصوص) بالعوام (وإلا) أى لو لم يخص بهم بل شمل المجتهدين الغير العالمين بحكم المسألة (لوجب) على المجتهد السؤال (بعد الاجتهاد) لكونه غير عالم بالحكم بل ظانا واللازم باطل وفيه نظر لأن كونه ظانا بالحكم لاينافى كونه عالما به لما عرفت من أن الحكم مقطوع به والظن فى طريقه وقد يجاب عن الآية بأنه يفهم منها بحكم مفهوم الشرط أن من يعلم ألا يجب عليه السؤال وفى مقابله إن كنتم لاتعلمون بأهل الذكر إشعار بأن المراد إن كنتم من غير أهل العلم والمراد القدرة على تحصيله ويفهم منه ان من تكون له القدرة على تحصيله كالمجتهد لا يكون له السؤال وبأن المجتهد قبل الاجتهاد من أهل الذكر والمفهوم من الأمر أنه يجب على غير أهل الذكر الرجوع إلى أهل الذكر إذ المتساويان فى العلم لا يؤمر أحدهما بالسؤال من الآخر للقطع بأن الغرض حصول العلم للسائل فدل ذلك على أن الخطاب للمقلدين خاصة وهذا هو تحقيق الفاضل لما أشار اليه المحقق فى شرح المختصر أقول فيه نظران أما الاول فعلى تقدير تسليم مقدماته لايدل إلا على عدم وجوب السؤال على المجتهد والنزاع فى عدم الجواز وأما الثانى فلأن أحد المجتهدين الغير العالم بحكم مسألة معينة ليس من أهل الذكر إلى هذه المسألة والعالم يذكر من أهل الذكر ولا تساوى بينهما بالنسبة اليها فيجوز أن يؤمر بالسؤال عن الآخر ثم فى جواز تقليد مجتهد مجتهداً آخر قبل أن يجتهد ويؤدى اجتهاده إلى حكم فى المسألة بعد الاتفاق على أنه بعد الإجتهاد ممنوع عن التقليد أقول والمختار أنه ممنوع كما ذكرنا وقيل ممنوع فيما لايخصه من الحكم بل يعنى به غيره غير ممنوع فيما يخصه أى فيما الغرض فيه من الاجتهاد تحصيل

والثَّانى فى الأَقْضيةِ والمرادُ منَ السِّيرةِ لزومُ العدْلِ) أقول المسألة الثانية فى المستفتى أى فى من يجوز له الاستفتاء ومن لا يجوز فنقول اختلفوا فى أن من لم يبلغ رتبة الاجتهاد هل يجوز له الاستفتاء فى الفروع فيه ثلاثة مذاهب حكاها الامام أصحها عنده وعند الإمام وأتباعهما يجوز مطلقا بل يجب والثانى لا بل يجب عليه أن يقف على الحكم بطريقه واليه ذهب المعتزلة البغدادية وثالثها قال به الجبائى يجوز ذلك فى المسائل الاجتهادية كإزالة النجاسة بالخل ونحوه دون المسائل المنصوصة كتحريم الربا فى الأشياء الستة مثلا والخلاف كما قال ابن الحاجب جار فى غير المجتهد سواء كان عاميا محضاً أو عالما ثم استدل المصنف على الجواز بأمرين أحدهما إجماع السلف عليه لأن العوام لم يكلفوا فى شيء من الأعصار باجتهاد فلو كانوا مأمورين بذلك لكلفوهم به وأنكروا عليهم العمل بفتاويهم مع أنه لم يقع شيء من ذلك الثانى أن تكليفهم بالإجتهاد يؤدى إلى تفويت معايشهم واستضرارهم بالاشتغال لتحصيل أسبابه وذلك سبب لفساد الأحوال فيكون القول به باطلا (قوله دون المجتهد) أى فانه لا يجوز له الاستفتاء أى لا بعد الإجتهاد اتفاقا كما قاله الآمدى وابن الحاجب ولا قبله على المختار عندهما وعند الإمام وأتباعه لأنه مأمور بالإعتبار أى الاجتهاد لقوله تعالى فاعتبروا فانه عام شامل للعامى والمجتهد ترك العمل به بالنسبة إلى العامى لعجزه عن الاجتهاد فيبقى معمولا به فى حق المجتهد وحينئذ فلو جاز له الاستفتاء لكان تاركا الاعتبار المأمور به وتركه لا يجوز وقد حكى الآمدى وابن الحاجب فى المسألة سبعة مذاهب تعرض الامام لأكثرها أصحها ما قاله المصنف

رأى يتعلق بعمله ولا يكون المقصود أن يعنى به للغير كما فى المسائل الاجتهادية فى الصلاة حتى يريد أن يصلي وقيل هذا أى عدم المنع فيما يخصه إنما هو فى العمل الذى يفوت وفيه الاشتغال بالنظر والاجتهاد كما إذا كان آخر وقت الصلاة بحيث لو اشتغل بالاجتهاد فى مسائلها الاجتهادية فاتته الصلاة وأما ما لا يفوته فانه لا يقلد فيه أصلا وقيل ممنوع إلا أن يكون صحابيا فانه إن كان أرجح من غيره من الصحابة قلده وإن استووا يخير فيقلد أيهم شاء وقيل إلا أن يكون صحابياً أو تابعياً وقيل غير ممنوع أصـــلا قوله (والثـانى) أى قوله تعالى وأولى الأمر الدال على وجوب طاعة العلماء إنما ورد (فى الأقضية) دون المسائل الاجتهادية جمعاً بين الأدلة وذلك لأن الصحابة ردوا على عمر رضى الله عنه فى المسائل التى بينها فيها حتى قال لولا على لهلك عمر وقال لولا معاذ لهلك عمر فيكون وجوب طاعة أولى الأمر مخصوصاً بالأقضية دون المسائل الاجتهادية والجواب عن الاجماع أن يقال (والمراد من السيرة) أى سيرة الشيخين فى قول عبد الرحمن بن عوف (لزوم العدل) أى طريقها فى اللزوم العدل لا الأخذ باجتهادها والإلجاز للمجتهد تقليد الميت

والثانى يجوز مطلقاً وهو مذهب احمد والثالث قاله بعض أهل العراق يجوز فيما يخصه دون ما يفتى به والرابع يجوز فيما يفوت وقته أى مما يخصه أيضاً كما نبه عليه الآمدى ولا يجوز فيما لا يفوت وقته والخامس وهومذهب محمد بن الحسن يجوز تقليد الاعلم لا تقليدالمساوى والأدون والسادس يجوز تقليد الصحابى بشرط أن يكون أرجح فى نظره من غيره وما عداه لايجوز وقد تقدم نقله عن الشافعى والسابع يجوز تقليد الصحابى والتابعى دون غيرهما وحكى الآمدى ثامنا عن ابن سريج لم يذكره ابن الحاجب أنه يجوز تقليد الأعلم بشرط تعذر الإجتهاد وهذا الخلاف إنما هو فى الجواز لا فى الوجوب كما نبه عليه الإمام فى أثناء هذه المسألة (قوله قيل معارض) يعنى أن الإستدلال على المنع بقوله تعالى فاعتبروا معارض بثلاثة أدلة أحدها قوله تعالى : فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون . فانه يدل على جواز السؤال لمن لا يعلم سواء كان مجتهداً أو غير مجتهد والمجتهد قبل اجتهاده غير عالم فوجب أن يجوز له ذلك الثانى قوله تعالى : ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم . فانه يدل على قبول قول أولى الأمر على كل أحد مجتهدا كان أو غيره والعلماء من أولى الأمر لأن أمرهم ينفذ على الأمراء والولاة فيكون قولهم معمولا به فى حق المجتهد والمقلد * الثالث الإجماع فان عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان رضى الله عنهما حين عزم على مبايعته أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وسيرة الشيخين فالتزمه عثمان وكان ذلك بمحضر من الصحابة فلم ينكر عليهما أحد فكان ذلك اجماعا على جواز أخذ المجتهد بقول المجتهد الميت وإذا جاز ذلك جاز الأخذ بقول الحى بطريق الأولى وأجاب المصنف عن الأول وهو قوله فاسألوا بأنه مخصوص بالعوام ولو كان شاملا للمجتهدين الغير العاملين لكان يجوز للمجتهد ذلك بعد الاجتهاد أيضاً لكونه ظانا بالحكم لا عالما به لكنه لايجوز اتفاقا كما تقدم قال الإمام ولأن مقتضاه وجوب السؤال وهو غير واجب بالإجماع ولأنه أمر بالسؤال من غير تعيين المسؤول عنه وهو مطلق يصدق بصورة وقد قلنا به فى السؤال عن الأدلة عن الثانى وهو قوله تعالى : أطيعوا الله . الآية بأن ذلك إنما ورد فى الأقضية دون المسائل الإجتهادية

وهو باطل ويخالف ذلك ما ذكر الفاضل فى آخر شرح المقاصد أن عبد الرحمن أخذ بيد على وقال بايعنى على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين فقال على كتاب الله وسنة رسوله واجتهد رأيى ثم قال مثل ذلك لعثمان فأجابه إلى مادعاه وكرر عليهما ثلاث مرات فأجابا بالجواب الأول فبايع عثمان وبايعه الناس ونصوا بامامته وقول على رضى الله عنه واجتهد رأيى ليس خلافا منه فى امامة الشيخين رضى الله عنهما بل كان ذهابا إلى أنه لايجوز لمجتهد تقليد مجتهد آخر بل عليه اتباع اجتهاده وكان من مذهب عثمان وعبد الرحمن أنه يجوز إذا كان

أو نقول أنه مطلق ولا عموم فيه فيكفى حمله على الأقضية وعن الثالث وهو الإجماع أن المراد بالسيرة إنما هو لزوم العدل والانصاف بين الناس والبعد عن حب الدنيا لا الأخذ بالاجتهاد قال (الثالثة إنّما يجوزُ فى الفُروع وقدِ اخْتُلف فى الأصولِ ولنا فيه نَظر

الآخر أعلم وأبصر بوجوه المقاييس المسألة (الثالثة) فيما يجوز فيه الإستفتاء (إنما يجوز) الإستفتاء (فى الفروع) اتفاقا (وقد اختلف فى الأصول) والأكثر على عدم جواز الإستفتاء والتقليد فيها للعامى والمجتهد لقوله تعالى خطاباً للنبى فاعلم أنه لا إله إلاهو أوجب العلم عليه فى الاصول فيجب على الامه لقوله تعالى فاتبعوه والعلم لا يحصل بالإستفتاء والتقليد فلا يكون ذلك إلا فى الفروع قال العبرى وفيه نظر لجواز أن يكون ذلك من خصائص النبى عليه السلام أقول الدليل العام يقتضى مشاركة الامة إياه فلا يثبت الاختصاص إلا بدليل كلام التخصيص فى إيجاب المجتهد فى قوله نافلة لك وههنا لم توجد واما أن العلم لا يحصل بالتقليد لجواز الكذب على المخبر فلا يحصل بقوله العلم ولأنه لو أفاد العلم لافاد بنحو حدوث العالم من المسائل المختلف فيها فإذا قلد واحداً فى الحدوث وآخر فى القدم كانا عالمين بهما فيلزم أحقيتهما وانه محال ولأن التقليد لو حصل العلم فالعلم بأنه صادق فيها اما أن يكون ضروريا أو نظريا والأول منتف بالضرورة والثانى لابد له من دليل والمفروض أنه لا دليل وإلا لم يكن مقلداً قال المصنف (ولنا فيه نظر) لانا قلنا أن المجتهد فى الفروع جاز أن يكون مقلداً فى المسائل الاصولية وحينئذ يجوز له الإستفتاء فيها فيجوز للعامى بالطريق الاول كذا ذكر العبرى يقال عليه لانسلم أنه يجوز للمجتهد فى الاصول بل يجب عليه معرفتها بالأدلة الجلية وإن لم يشترط الاقتدار على تحرير الأدلة التفصيلية ودفع ما يرد عليها من الشكوك وبمثل ذلك اندفع ما يقال من أن النبى عليه السلام والصحابة رضى الله عنهم كانوا يحكمون بإسلام من يلفظ بالشهادتين من غير أن يكلفوهم النظر ومن غير أن يكون لهم سابقة بحث وفكر فى دلائل الأصول وذا محض تقليد لانا نقول لانهم كانوا يعلمون منهم العلم بالدليل الجلى بحيث يوجب الطمأنينة ويحصل بأيسر نظر كما قال الإعرابى البعرة تدل على البعير وآثار المشى يدل على المسير أفهذا الهيكل العلوى والجرم السفلى لا يدلان على اللطيف الخبير وقد يعارض بأنه لو وجب النظر فاما على العارف وهو تحصيل الحاصل أو على غيره وهو دور لتوقف معرفة إيجاب الله تعالى النظر على معرفة ذاته وهى على النظر المتوقف على إيجابه ويجاب بأن معرفة إيجابه متوقفة على معرفة ذاته باعتبار ما والمتوقف على النظر هو معرفة ذاته بوجه أتم على ماهو المتعارف من الإتصاف عنه بصفات الكمال والتنزه عن النقيضة والزوال فلو سلم فالنظر لا يتوقف على إيجابه لجواز أن ينظر وإن لم

ولْيَــكُنْ هٰذا آخـرَ كلامنا واللهُ المُـوفّق والهادِى للرَّشادِ) أقول المسألة الثالثة فيما يجوز فيه الاستفتاء وما لا يجوز فنقول يجوز للعامى الاستفتاء فى الفروع على مافيه من الخلاف المذكور فى المسألة السابقة واختلفوا فى الأصول كوجود الصانع ووحدته وإثبات الصفات ودلائل النبوة فالأكثرون على ما نقله الآمدى واختاره هو والإمام وابن الحاجب أنه لا يجوز لا للمجتهد ولا للعامى لأن تحصيل العلم فى الأصول واجب على الرسول لقوله تعالى : فاعلم أنه لاإله إلا الله . وإذا وجب عليه وجب علينا لقوله تعالى : واتبعوه . واعترض عليه بأن الدليل خاص بالتوحيد والدعوى عامة فلا يفيد المطلوب واستدل المجوز بالقياس على جواز التقليد فى المسائل الفروعية وأجاب الأولون بأن المسائل الفروعية غير متناهية فيعسر على العامى الوقوف عليها بخلاف المسائل الأصولية فانه لا عسر فيها لقلتها وتوقف المصنف فى هذه المسألة لتعارض الأدلة من الجانبين عنده من غير ترجيح فلهذا قال ولنا فيه نظر ونقل الآمدى وابن الحاجب عن بعضهم أن النظر فيه حرام وهو ظاهر كلام الشافعى وهذه المسألة محلها علم الكلام فلذلك اختصر فيه المصنف (فرعان) حكاهما الإمام الأول إذا وقعت للمجتهد حادثة فاجتهد فيها وأفتى ثم وقعت له ثانيا فان كان ذاكرا للماضى من طرق الإجتهاد فهو مجتهد ويجوز له الافتاء به وإن نسيه لزمه استئناف الإجتهاد وحينئذ فاذا تغير اجتهاده لزمه العمل بالثانى والأحسن تعريف المستفتى بالتغير لئلا يعمل به قال ولقائل أن يقول لما كان الغالب على ظنه أن الطريق الذى تمسك به أولا كان طريقا قويا لزم بالضرورة أن يحصل له الظن بأن تلك الفتوى حق وحينئذ فيجوز له الفتوى به لأن العمل بالظنى واجب وقد صحح ابن الحاجب أن تجديد الإجتهاد لايجب ولم يفصل بين الذاكر وغيره مع أن الآمدى حكى فيه أقوالا ثلاثة وصحح التفصيل (الثانى) اتفقوا على أن العامى لايجوز له أن يستفتى إلا من غلب على ظنه أنه من أهل الإجتهاد والورع وذلك بأن يراه منتصبا للفتوى بمشهد الخلق ويرى إجماع المسلمين على سؤاله فان سأل جماعة فاختلفت فتاويهم فقال قوم يجب عليه الإجتهاد فى أورعهم وأعلمهم وقال آخرون لايجب ذلك ثم إذا اجتهد فان ترجح أحدهما مطلقا فى ظنه تعين العمل بقوله وإن ترجح أحدهما فى الدين واستويا فى العلم وجب القول بأخذ الأدين وإن ترجح فى العلم واستويا فى الدين فنهم من خيره ومنهم من أوجب الأخذ بقول الأعلم وهو الأقرب وإن ترجح أحدهما فى الدين وترجح الآخر فى العلم فقيل يؤخذ بقول الأدين والأقرب الأخذ بقول الأعلم وإن استويا مطلقاً فقد يقال لايجوز وقوعه كما قد قيل فى استواء الامارتين

يجب وقد سبق ذلك فى مسئلة القبح والحسن (وليكن آخـــر كلامنا والله الموفق والهادى للرشاد) والتنبيه على شىء يجب التنبه عليه وهو أنه يراد بالقاضى حيثما ذكر فى هذا الشرح

وقد يقال بجوازه وحينئذ فاذا وقع ذلك يخير ورجح ابن الحاجب جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل وحكى خلافا فى استفتاء المفضول سبقه إليه الغزالى ثم الآمدى هو وارد على الإمام فى دعواه الاتفاق على المنع كما تقدم (فرعان) حكاهما ابن الحاجب أحدهما يجوز خلو الزمان عن المجتهد خلافا للحنابلة لنا قوله عليه السلام إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه ولكن يقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الله رؤساء جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا (الثانى) إذا قلد مجتهداً فى مسألة فليس له تقليد غيره فيها اتفاقا ويجوز ذلك فى حكم آخر على المختار فلو التزم مذهباً معيناً كالطائفة الشافعية والحنفية ففى الرجوع إلى غيره من المذاهب ثلاثة أقوال ثالثها يجوز الرجوع فيما لم يعمل به ولا يجوز فى غيره (فائدتان) إحداهما ذكر القرافى فى شرح المحصول أن تقليد مذهب الغير حيث جوزناه فشرطه أن لا يكون موقعاً فى أمر يجتمع على ابطاله الإمام الذى كان على مذهبه والإمام الذى انتقل إليه فمن قلد مالكا مثلا فى عدم النقض باللمس الخالى عن الشهوة فصلى فلا بد أن يدلك بدنه ويمسح جميع رأسه وإلا فتكون صلاته باطلة عند الإمامين (الفائدة الثانية) تقليد الصحابة رضى الله عنهم ينبنى على جواز الانتقال فى المذاهب كما حكى عن ابن برهان فى الأوسط لأن مذاهبهم غير مدونة ولا مضبوطة حتى يمكن المقلد الاقتداء بها فيؤديه ذلك إلى الانتقال وقال إمام الحرمين فى البرهان أجمع المحققون على أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذهب أعيان الصحابة رضى الله عنهم بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة الذين سبروا فنظروا وبوبوا الابواب وذكروا أوضاع المسائل لأنهم أوضحوا طرق النظر وهذبوا المسائل وبينوها وجمعوها وذكر ابن الصلاح أيضا ما حاصله أنه يتعين تقليد الأئمة الأربعة دون غيرهم لأن مذاهب الأربعة قد انتشرت وعلم تقييد مطلقها وتخصيص عامها ونشرت فروعها بخلاف مذهب غيرهم فرضى الله عنهم وأرضاهم وحشرنا فى زمرتهم إنه رحيم ودود .

القاضى أبو بكر الباقلانى وبالأستاذ أبو إسحاق الأسفراينى وبالبصرى أبو الحسين المعتزلى وبالجبائى أبو على الجبائى وحيثما ذكر الجبائيان يراد أبو على وابنه أبو هاشم المعتزلان ويراد بحجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالى وبالإمام مولانا فخر الملة والدين الرازى وحيثما ذكر الشارحان يراد بهما العبرى والجاربردى ويراد بالمدقق الإمام ابن الحاجب المالكى وبالعلامة قطب الملة والدين الشيرازى وبالمحقق المولى المعظم عضد الدين وبالفاضل مولانا التفتازانى سعد الملة والدين أسعدنا الله فى الدارين وصرف عنا شر المنزلين *

تم الكتاب والله الموفق إلى الصواب وإليه المرجع والمآب وله الحمد ظاهراً وباطناً وهو حسبنا ونعم الوكيل * قال مؤلفه العبد الفقير إلى عفو الله وغفرانه عبد الرحيم بن الحسن القرشي الأسنوي الشافعي عامله الله بلطفه . فرغت من هذا الكتاب المبارك عند فراغ السنة المباركة سنة إحدى وأربعين وسبعمائة أحسن الله تعالى خاتمتها وعقباها بمنه وكرمه وابتدأت فيه في شهر صفر سنة أربعين وسبعمائة وكان تأليفه في المدرسة المباركة الشريفة رحم الله واقفها من القاهرة المعزية حماها الله وسائر بلاد الإسلام اللهم فكما أرشدت إلى ابتدائه وأعنت على انتهائه فاجعله خالصا لوجهك موجبا للفوز لديك وأنفع به مؤلفه وكاتبه والناظر فيه وجميع المسلمين وصلواته وسلامه على سيدنا محمد
وآله أجمعين والحمد لله رب العالمين

وهذا آخر ماتيسر لى من تحرير مناهج العقول فى شرح منهاج الأصول حامداً لله تعالى أولا وآخراً ومصلياً على نبيه باطناً وظاهراً وآله الطيبين وأصحابه الطاهرين متواتراً متواليا إلى يوم الدين .

مطبعة محمد على صبيح وأولاده بالأزهر بمصر
سنة ١٣٨٩ هـ — ١٩٦٩ م